

***Tata endy rekoe* – Fogo Sagrado:
Encontros entre os Guarani, a ayahuasca
e o Caminho Vermelho**



Isabel Santana de Rose

Orientadora: Esther Jean Langdon

Tese de Doutorado em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, Outono de 2010

Para Tânia, Júlio e Felipe

Depois se fez um silêncio total; então veio a consciência e a responsabilidade de se fazer uma pesquisa com este tema. Às vezes nós achamos que falar sobre coisas sobrenaturais seria o mesmo que uma matéria industrializada que se pode falar ou entender do início até o fim. Eu senti na pele o que é sobrenatural, e nem que eu escrevesse mil páginas sobre isso, em nenhuma dessas páginas contaria o que significa tal sentimento, não tem palavras e nem caneta que esclareça isso. Somente nós, os Guarani, temos isso dentro de nós e entendemos, mas não tem como explicar. Como disse anteriormente, isso é um mistério que chamamos de *nhande reko*.

Eunice Antunes

Índice

Índice das Fotos.....	6
Índice das imagens e figuras.....	8
Agradecimentos.....	9
Resumo.....	12
Introdução.....	14
1. Diálogos (neo)xamânicos.....	14
2. <i>Tata endy rekoe</i> – Fogo Sagrado.....	35
3. <i>Revival</i> do xamanismo.....	38
4. Sinopse dos capítulos.....	48
Capítulo 1: Entrando na rede da Aliança das Medicinas.....	54
1. Erva-Mate Regina e Tabaco Oliveira: conhecendo uma aldeia guarani.....	54
2. Oficinas de vídeo, rodas de <i>shanupa</i> e cerimônias de medicina: mapeamento do campo.....	59
3. Subindo a montanha: busca da visão e dança do sol em Segualquia.....	65
4. Idas e voltas na BR 101.....	72
5. Interesse pessoal e interesse antropológico.....	82
6. Emoções intensas, estados modificados de consciência e subjetividade.....	88
Capítulo 2: O Santo Daime e a Aliança das Medicinas.....	98
1. Santo Daime: do interior do Acre a pan-enteógeno transnacional.....	98
2. Comunidade Céu do Patriarca São José.....	113
3. Encontros de Medicinas.....	117
5. <i>Sangomas</i> sul-africanos em Santa Catarina.....	131
5. Os Kaxinawa.....	140
Capítulo 3: Fogo Sagrado de Itzachilatlan.....	146
1. Fogo Sagrado.....	150
2. Busca da visão e dança do sol.....	159
3. Cerimônia de medicina.....	175
Capítulo 4: Os Guarani contemporâneos – mudanças históricas, lutas políticas e valorização da tradição.....	194
1. Os Guarani: alguns dados gerais.....	195
2. Os Guarani nos séculos 20 e 21: visibilidade e lutas políticas...203	
3. Os Guarani no Estado de Santa Catarina: reterritorialização208	
4. Alguns aspectos da organização social.....	218
5. Aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i>	224
6. Valorização da tradição.....	242

Capítulo 5: Ayahuasca, visões, sonhos e xamanismo: história do uso da “medicina” na aldeia de Mbiguaçu	251
1. Cerimônia de medicina na aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i>	254
2. História do uso da ayahuasca em Mbiguaçu	270
3. Referências anteriores sobre o tema	284
4. Sobre teólogos da selva, poetas e filósofos: construção da imagem dos Guarani como “místicos” e “religiosos”	293
5. Xamanismo na aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i>	297
6. Na pista das visões	315
7. Polêmicas, conflitos e agência indígena	336
8. Diálogos, negociações, traduções e analogias	343
Considerações finais	364
Bibliografia:	390
Anexos:	429

Índice das Fotos

Foto 1 Da esquerda para direita: Hilário; Illiana; Haroldo; Beth; Aurélio e Enio em frente à árvore da vida, Segualquia 2007.	20
Foto 2 Rosa Poty Djá (esq.) e jovem Guarani em <i>feitio</i> na comunidade do Santo Daime em 2007.	33
Foto 3 Alcindo Wherá Tupã na entrada da <i>opydjere</i> na aldeia Mbiguaçu	34
Foto 4 <i>Opy</i> e <i>tipi</i> no espaço Tempo do Vento	62
Foto 5 Oficina de vídeo em Mbiguaçu	64
Foto 6 Oficina de vídeo em Mbiguaçu	64
Foto 7 Entrada da <i>opy</i> em Segualquia	65
Foto 8 Altar da meia-lua em Segualquia	68
Foto 9 <i>Inipi</i> para <i>temazcal</i> em Segualquia	70
Foto 10 Vista de Segualquia com <i>opy</i> e círculo da dança do sol.....	72
Foto 11 Primeira casa onde fiquei hospedada na aldeia.....	81
Foto 12 Vista da janela	81
Foto 13 Fumando <i>petyngué</i> na aldeia de Mbiguaçu	97
Foto 14 Reunida com lideranças do Santo Daime e indígenas Kaxinawa	97
Foto 15 Vista da comunidade Céu do Patriarca com lagoa, prédio dos alojamentos, estrutura para <i>temazcal</i> e, ao fundo, a igreja.....	113
Foto 16 Vista interna da igreja na comunidade Céu do Patriarca	115
Foto 17 Vista externa da igreja na comunidade Céu do Patriarca	115
Foto 18 Jovens da aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i> em <i>feitio</i> na comunidade Céu do Patriarca em 2008.	117
Foto 19 Preparando o banho de ervas	123
Foto 20 Início da cerimônia kaxinawa	123
Foto 21 Preparando a aplicação do rapé	125
Foto 22 Aplicando o rapé	125
Foto 23 Adelino arrumando a fogueira para a cerimônia Guarani na igreja daimista.....	126
Foto 24 Detalhe dos objetos do altar	126
Foto 25 Fogueira em forma de flecha e altar da meia lua. Ao fundo moradores da aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i> em cerimônia na igreja daimista.....	128
Foto 26 Cerimônia de quatro tabacos no encerramento do II Encontro de Medicinas	130
Foto 27 Da esquerda para a direita, uma das filhas de Geraldo Moreira; Beth Moreira; Rosa Poty Djá; Gogo Numzimane; Enio Staub e Alcindo Wherá Tupã	133

Foto 28 Altar da meia-lua do Fogo Sagrado	146
Foto 29 Aurélio Diaz Tekpankali (esq.) e Carmem Vicente na dança do sol no Equador em 2007	151
Foto 30 Haroldo Evangelista Vargas (esq.).....	155
Foto 31 Espaço da busca da visão demarcado por cordão de rezos	161
Foto 32 Ao fundo <i>opy djatchy</i> em Segualquia; na frente estátua de cerâmica confeccionada pela indígena guarani Celita Antunes representando uma mulher	166
Foto 33 Tambor da dança do sol	170
Foto 34 Árvore da vida	170
Foto 35: À esquerda pessoa tocando o <i>water drum</i> ; à direita “homem-medicina” entoando canto, portando bastão e sonaja.	182
Foto 36 Tabaco do poder.....	186
Foto 37 Detalhe dos alimentos.....	188
Foto 38 Rezando pelos alimentos.....	188
Foto 39 Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá	231
Foto 40 Geraldo Moreira	234
Foto 41 Hyral Moreira	234
Foto 42 Celita Antunes	234
Foto 43 Alunos da escola Wherá Tupã-	237
Foto 44 Diretor e professores não-indígenas.....	237
Foto 45 Equipe do Projeto Rondon com <i>petynguás</i> na frente do Posto de Saúde de Mbiguaçu	238
Foto 46 Crianças na aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i>	241
Foto 47 Crianças na aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i>	242
Foto 48 Jovens e crianças de Mbiguaçu na apresentação da peça do Dia da saúde e do meio-ambiente na aldeia.....	245
Foto 49 Atividade de produção de <i>petynguás</i>	246
Foto 50 Pintura da parede da frente da	246
Foto 51 Vista frontal da <i>opy</i> de Mbiguaçu	254
Foto 53 Vista interna da <i>opy</i> : altar da meia-lua.....	255
Foto 54 Vista interna da <i>opy</i> : fogo em forma de flecha.....	255
Foto 55 Altar da parede leste	257
Foto 57 Garrafas e jarras de ayahuasca vazias depois da cerimônia	261
Foto 58 Detalhes do altar da meia-lua	261
Foto 60 Cura durante cerimônia.....	266
Foto 59 Cura durante cerimônia.....	266
Foto 62 Mulheres e crianças na fila para entrar na <i>opydjere</i> em Mbiguaçu	279
Foto 63 <i>Opydjere</i> com porta fechada.....	279

Foto 61 Defumando entrada da <i>opydjere</i>	279
Foto 64 Construção da <i>opy</i> da Pedra Branca	345
Foto 65 Estrutura para <i>temazcal</i> na Pedra Branca	346
Foto 68 Da esquerda para a direita: Thiago, Geraldo, Natália e Daniela no dia do <i>temazcal</i> na Pedra Branca	350

Índice das imagens e figuras

Figura 1: Início dos diálogos entre a aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i> , o Fogo Sagrado do Brasil e a comunidade daimista Céu do Patriarca São José.....	22
Figura 2 Convite para retiro com os kaxinawa no interior do Rio de Janeiro	139
Figura 3 Convite para cerimônia Kaxinawa no Tempo do Vento....	144
Figura 4 Convite para cerimônia kaxinawa no Tempo do Vento	145
Figura 5 Convite para o “Encontro com a origem”	158
Figura 6 Convite para cerimônia de medicina do Fogo Sagrado em Porto Alegre	175
Figura 7 Convite para cerimônia de.....	175
Figura 8 Convite para cerimônia de medicina do Fogo Sagrado em Porto Alegre	175
Figura 9 Diagrama de cerimônia da meia-lua do Fogo Sagrado ...	193
Figura 10 Ocupação Guarani atual no Estado de Santa Catarina .	212
Figura 11 Vista aérea da TI Mbiguaçu (fonte Google Earth; marcações	224
Figura 12 Mapa de localização da TI Mbiguaçu	224
Figura 13 Diagrama da relação de aliança entre famílias de Júlio e Isolina e de Rosa e Alcindo	229
Figura 14 Genealogia da família extensa de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá.....	250
Figura 15 Diagrama da casa de rezas da aldeia de Mbiguaçu	269
Figura 17 Convite para <i>temazcal</i> guarani no espaço	343

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que colaboraram, direta ou indiretamente, para que eu pudesse realizar este trabalho.

Aos meus queridos pais, Tânia e Júlio, por tudo que fizeram por mim desde sempre, ao meu irmão Felipe, a meu vô Edgard e a toda minha família;

À Jean, pela orientação, pela paciência e pela amizade; foi um grande prazer e aprendizado ter a oportunidade de tê-la como orientadora.

À Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá por me aceitarem em sua aldeia e por tudo que me ensinaram; à Geraldo Moreira, o primeiro a me receber na comunidade de Mbiguaçu; à Hyral Moreira, pelo apoio e autorização para a realização desta pesquisa; à Celita Antunes e Eunice Antunes, pela amizade e colaboração; à Nadir, Rosângela, Aldo, Rosana, Nice, Marcos e dona Maria pela hospedagem, carinho, atenção. A todos os moradores da comunidade *Yynn Morothi Wherá*, e especialmente às crianças da aldeia, pelo brilho que sempre trazem no olhar e no sorriso.

A Enio e Beth pelo apoio desde o início deste trabalho. Ao Gilberto, pela inspiração que representa. À Pedra Rosa e Haroldo, pelo apoio e por terem aberto os espaços do Fogo Sagrado para mim. Ao Marcelo França, pelo seu apoio e ajuda sempre. A todos pela confiança.

Ao Moreno, por ser o primeiro a me apresentar na aldeia de Mbiguaçu, pela sua participação no projeto da oficina de vídeo e por toda sua ajuda. Ao Nuno, pelo seu apoio e pela participação na oficina de vídeo. Ao Marcos Alexandre, que também colaborou na

realização da oficina. Aos três, pela amizade.

A Aline e Diogo, que me fizeram companhia em diferentes momentos do trabalho de campo e trocaram comigo reflexões sobre a pesquisa.

A Laura e Rogério, que várias vezes me hospedaram na comunidade Céu do Patriarca.

A Barbara Arisi que sempre me incentivou. Pelas nossas reflexões conjuntas. A Nadia Heusi, pelas conversas, pela amizade, por tudo. Ao Daniel Scopel, pela cuidadosa revisão de uma parte da primeira versão deste texto. Ao Rafa Buti, pela assistência com a genealogia. A Waleska, Clarissa Melo, Philippe Hanna, e todos os amigos e colegas do PPGAS. Ao Rafael Gue Martini, que cedeu as fotos da comunidade Céu do Patriarca.

A todos meus amigos queridos de Florianópolis (alguns agora moram em outros lugares): Ale, Melissa, Ana, Sebastian, Ananda, Iara, Nadia Burgos, Tati Lacerda, Fernando, Nina, Tomas, Lorena, Galego, Calliandra, Pri, Eden, Marcelo Mercante, Cassiano, Thais, Leo, Felipe D'Aviz, Isadora Crocic, Tato, e tantos outros.

À Kaka, Romina, Mari, Paulinha, Claudinha, Jane e todas minhas companheiras de prática (acho que teria sido impossível escrever esta tese se não fosse a yoga na minha vida).

A Vera, Jorge, Celso, Marlene e todos meus companheiros de Trabalho.

À Bia Labate, por todas as nossas parcerias e pelo seu apoio nas minhas pesquisas e reflexões desde a graduação.

A todos os professores do PPGAS, especialmente ao Oscar e Marnio, pelas sugestões que deram para a redação desta tese; ao Alberto, pelo apoio em várias idéias e projetos.

À praia do Campeche e à Ilha de Santa Catarina.

A todas as plantas mágicas.

Esta pesquisa contou com financiamento parcial da CAPES e do CNPq.

Resumo

Este trabalho trata do processo de apropriação da ayahuasca, e de outras práticas relacionadas como o *sweat lodge* ou *temazcal* e a busca da visão, pelos Guarani da aldeia *Yynn Morothi Wherá* ou Mbiguaçu, localizada no município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina. O principal objetivo desta etnografia é reconstituir a história da apropriação da ayahuasca pelos moradores desta aldeia, procurando compreender o uso dessa bebida em suas cerimônias, bem como no seu discurso sobre a cultura e a tradição guarani. Tomando como eixo esta história, o segundo objetivo central desta pesquisa é delinear a rede autodenominada “aliança das medicinas”, formada ao longo dos últimos dez anos entre os moradores de Mbiguaçu, integrantes de um grupo espiritual internacional denominado Fogo Sagrado de Itzachilatlan, e membros da comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José (Florianópolis, SC). Os diálogos e negociações entre estes diferentes grupos e atores vêm dando lugar a uma intensa circulação de pessoas, substâncias, imagens, idéias, rituais e estéticas, que procuro mapear ao longo deste trabalho. Entre os principais argumentos desenvolvidos aqui, destacam-se a ênfase nos fluxos e circulações; no caráter dialógico e emergente da cultura; e a proposta de olhar para o xamanismo como uma categoria dialógica.

Abstract

This research focuses the process of appropriation of ayahuasca and other related practices, such as the sweat lodge or *temazcal* and the vision quest, by the Guarani Indians from *Yynn Morothi Wherá* village, also called Mbiguaçu, located at the southern coast of Santa Catarina State (Brazil). The main objective of this ethnography is to reconstitute the history of the appropriation of ayahuasca by this village's dwellers, trying to understand the use of this beverage in their ceremonies, as well as in their discourse about guarani culture and tradition. The second central objective of this research is to outline the network self-called "alliance of the medicines", formed during the last ten years among Mbiguaçu village's dwellers, members of an international spiritual group called Sacred Fire of Itzachilatlan, and members of the Santo Daime community *Céu do Patriarca São José* (Florianópolis, SC). The dialogues and negotiations between these different groups and actors have given place to an intense circulation of people, substances, images, ideas, rituals and aesthetics that I intend to map in this work. Among the main arguments developed here, are the emphasis in flows and circulations; in the dialogic and emergent character of culture; and the proposal of looking at shamanism as a dialogic category.

Introdução

1. Diálogos (neo)xamânicos

Este trabalho trata do processo de apropriação de uma bebida comumente conhecida pelo seu nome quíchua ayahuasca e de outras práticas como o *sweat lodge* ou *temazcal* e a busca da visão pelos indígenas Guarani da aldeia *Yynn Morothi Wherá* ou Mbiguaçu, localizada no município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina. Sabe-se que as plantas usadas para preparar a ayahuasca, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, entre outros aditivos menos comuns, bem como as variadas técnicas utilizadas para a confecção desta bebida característica pelo seu gosto amargo têm origem na Floresta Amazônica (Schultes, Hofmann e Ratsch 2001),¹ e hoje a ayahuasca vem se transformando num dos principais traços diacríticos do xamanismo e mesmo da cultura dos diferentes povos indígenas desta região (Calavia Saéz 2009). Entretanto, apesar de estarem localizados na região sul do Brasil, os habitantes desta aldeia Guarani reivindicam o uso da ayahuasca como parte de sua cultura e tradição, afirmando que trata-se de um conhecimento de seus antigos avós.

O principal objetivo desta etnografia é reconstituir a história da apropriação da ayahuasca pelos Guarani da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, procurando compreender o uso dessa bebida e de outras práticas relacionadas em suas cerimônias, bem como no discurso

¹ Num mapa com a localização das principais plantas psicoativas utilizadas pelo homem, Schultes, Hofmann e Ratsch situam o cipó *Banisteriopsis caapi*, o componente indispensável da ayahuasca, na região noroeste da América do Sul (2001: 28-29).

sobre a cultura e a tradição guarani. Este processo, porém, longe de ser isolado, está relacionado a um movimento mais amplo, ligado à formação de uma estreita rede de relações entre diferentes grupos que tem em comum o uso ritualizado das chamadas “plantas de poder”², principalmente a ayahuasca e o tabaco, entre outras “medicinas”. Hoje no Estado de Santa Catarina esta rede, autodenominada “aliança das medicinas”, inclui atores como os moradores da aldeia guarani de Mbiguaçu; integrantes de um grupo espiritual internacional denominado Fogo Sagrado de Itzachilatlan e membros da comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José (Florianópolis, SC). Somado a isto o processo de apropriação da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu envolveu a participação de funcionários da área da saúde contratados pelo Governo Federal. Mais ainda, a rede da aliança das medicinas vem se expandindo cada vez mais, passando a incluir outros participantes, tais como indígenas Kaxinawa da Amazônia brasileira, *taitas*³ e xamãs Shuar do Equador e *sangomas* sul-africanos, entre outros. Assim, este movimento vai para além do Estado de Santa Catarina e mesmo das fronteiras do país, adquirindo um caráter crescentemente

² O uso do termo plantas de poder tornou-se comum a partir dos anos 1960. Este termo está ligado ao contexto da contra-cultura, posteriormente tendo se popularizado dentro de um circuito *new age*. Ao mesmo tempo, esta noção encontra-se ligada à obra de Carlos Castañeda (1968 e 1971). Este autor, ao descrever sua iniciação com o xamã yaqui Don Juan, associa plantas como o peiote e os cogumelos a “forças” e “poderes”, enfatizando a capacidade dessas plantas de gerar uma percepção não-usual da realidade (Goulart, Labate e Carneiro 2005).

³ A denominação *taita* significa “pai” na língua quéchua. Em varias comunidades indígenas da Amazônia Oriental esta palavra é usada para designar homens mais velhos e pessoas de respeito (pais, avós, autoridades). Nesta região, os conhecedores e especialistas no manejo do *yagé* ou ayahuasca costumam ser designados como *curacas*. Entretanto, com a expansão do uso da ayahuasca nas cidades, o termo *taita* passou a ser utilizado nos contextos urbanos para designar os especialistas no uso do *yagé*, pois a palavra *curaca* encontra-se associada às representações populares a respeito da feitiçaria indígena (Caicedo s/d).

transnacional.

Tomando como eixo a história do uso da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu, o segundo objetivo central deste trabalho é mapear a rede da aliança das medicinas, localizando os principais atores que dela participam, bem como a circulação de pessoas, saberes e substâncias e os diálogos e negociações que acontecem neste âmbito. Para tanto, tomarei como base os dados levantados durante dois anos e meio de pesquisa de campo multilocal. Esta pesquisa envolveu duas etapas: um período longo de mapeamento do campo e um período de pesquisa de campo mais intensiva e sistemática. Nas duas etapas, o trabalho foi realizado principalmente na aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*, mas abrangeu também outros espaços importantes no contexto desta rede: Segualquia, sede do Fogo Sagrado do Brasil localizada em Urubici, na região das serras Catarinenses; Tempo do Vento, espaço ligado ao Fogo Sagrado e localizado na Lagoa da Conceição (Florianópolis, SC); a comunidade daimista Céu do Patriarca São José, situada na Vargem Grande, norte da ilha de Florianópolis; outras aldeias guarani no litoral sul de Santa Catarina, tais como Morro dos Cavalos e Massiambu; diferentes espaços esotéricos na Grande Florianópolis e órgãos vinculados ao governo. A seguir, para situar o leitor, faço uma introdução sobre os três principais grupos envolvidos na aliança das medicinas e a história dos diálogos entre eles.

A comunidade daimista Céu do Patriarca São José foi fundada em 1987 e é filiada ao Centro Eclético da Fluente Universal Raimundo Irineu Serra ou Cefluris, a vertente mais conhecida do Santo Daime. Localiza-se na Vargem Grande, norte da Ilha de Santa Catarina, em meio a uma área de preservação ambiental. Cerca de

90 pessoas, incluindo adultos e crianças, vivem dentro da área da comunidade. Já a Associação Ambientalista, Comunitária e Espiritualista Patriarca São José ou ACEPSJ, fundada em 1996, conta com aproximadamente 200 filiados.

O Fogo Sagrado de Itzachilatlan foi oficializado no início da década de 1980 nos Estados Unidos pelo artista plástico mexicano Aurélio Díaz Tekpankalli, atual “chefe” desse grupo espiritual. No Brasil, o grupo começou a organizar suas atividades no final da década de 1990, dirigido pelo jovem médico e psiquiatra Haroldo Evangelista Vargas ou Ehekateotl,⁴ nome que este recebeu no Fogo Sagrado. Este grupo faz parte de uma rede internacional; reivindica uma ligação com a *Native American Church* (NAC) e realiza rituais que combinam elementos que teriam origem em diferentes tradições do continente americano, sendo influenciados principalmente pelas práticas dos grupos indígenas das planícies norte-americanas.

A aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá* ou Mbiguaçu, localizada no município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina, faz parte do território guarani tradicional, mas foi reocupada na década de 1980 pela família extensa de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá, cujos membros tendem a se identificar como parte do subgrupo chiripá. Conta atualmente com cerca de 150 habitantes, embora seja difícil calcular este número com precisão devido à intensa mobilidade que costuma caracterizar as comunidades guarani. Atualmente, os moradores desta aldeia encontram-se engajados em um amplo

⁴ *Ehecatl* é uma deidade pré-colombiana associada ao vento, que está presente na mitologia Asteca e nas mitologias de outras culturas da região da Mesoamérica. Comumente, é interpretado como um aspecto da deidade da Serpente Emplumada, ou *Quetzacoatl*, e como um deus do vento, sendo conhecido também como *Ehecatl-Quetzalcoatl*. *Ehecatl* aparece ainda como um dos deuses criadores e heróis culturais nos relatos míticos de criação das culturas pré-colombianas da região do México central (<http://en.wikipedia.org/wiki/Ehecatl>, acesso em novembro de 2009).

movimento que definem como sendo de “resgate” ou “revitalização cultural”. Como parte deste movimento, há cerca de uma década eles vêm utilizando a ayahuasca nas cerimônias de canto e reza realizadas na *opy* ou casa de rezas, uma construção que costuma ficar no centro das aldeias guarani e que é considerada por muitos autores como o foco centralizador da cultura deste grupo indígena (Cadogan 1959; Schaden 1974; H. Clastres 1978; Nimuendaju 1987; Ladeira 2007, entre outros). Somado a isto, os habitantes desta comunidade indígena apropriaram-se de outras práticas como o *temazcal* ou *sweat lodge* e a busca da visão (*vision quest*), e participam de diferentes atividades realizadas em espaços ligados ao Fogo Sagrado e na comunidade Céu do Patriarca.

Dentro da rede da aliança das medicinas, os primeiros grupos a iniciarem seus diálogos foram a comunidade indígena de Mbiguaçu e o Fogo Sagrado, no final da década de 90. O contato inicial entre estes grupos deu-se através de Haroldo, que então regressava ao Brasil de um período de viagens pela América Latina. O diálogo entre os moradores de Mbiguaçu e o Fogo Sagrado teve início ao mesmo tempo em que este grupo começava a estabelecer-se no país, de maneira que a própria constituição do Fogo Sagrado é marcada pelos intercâmbios com os Guarani. Ao mesmo tempo, os diálogos entre estes dois grupos foram fundamentais no processo de apropriação da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, tendo dado lugar a um projeto que, financiado com recursos governamentais, possibilitou a realização de cerimônias com ayahuasca durante quatro anos em pelo menos 10 aldeias guarani localizadas em três estados diferentes.

Os diálogos entre o Fogo Sagrado e a comunidade Céu do

Patriarca iniciaram-se pouco tempo depois, quando Haroldo procurava uma fonte de ayahuasca para os ritos realizados entre os Guarani. Um dos primeiros desdobramentos do encontro entre Haroldo e o dirigente da comunidade daimista, Enio Staub, foi uma viagem realizada por este em 2003 para Morélia no México com o objetivo de participar de uma reunião entre diversas entidades religiosas que usam plantas consideradas sagradas na América Latina. Em fevereiro deste mesmo ano, celebrou-se a “aliança” entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, em duas etapas: a primeira fase aconteceu na sede do Fogo Sagrado do Brasil, Segualquia (Urubici, SC), e a segunda na sede do Cefluris, o Céu do Mapiá (Pauini, AM). Nesses dois lugares, foram realizadas cerimônias do Santo Daime e do Fogo Sagrado, comemorando esta aliança. Desde então, os grupos do Santo Daime e do Fogo Sagrado, principalmente no Estado de Santa Catarina, vêm mantendo um intenso intercâmbio.

Em fevereiro de 2007 foram comemorados quatro anos da aliança entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado, novamente em duas etapas. Nas cerimônias realizadas em Segualquia, estiveram presentes o líder mundial do Fogo Sagrado, Aurélio Diaz Tekpankalli e lideranças do Brasil, Espanha, Uruguai e Equador, incluindo representantes dos Shuar do Equador; representantes do Santo Daime do Brasil, Espanha, Uruguai e África do Sul; e uma comitiva da aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*, que contou com a presença das lideranças Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá. Após a conclusão das cerimônias em Urubici, representantes dos grupos do Santo Daime e do Fogo Sagrado de Santa Catarina viajaram para o Céu do Mapiá para realizar a segunda fase de comemoração da

aliança, contando com a presença do Padrinho Alfredo, presidente do Cefluris. Nesta ocasião, Aurélio Diaz Tekpankalli e Haroldo Evangelista Vargas foram reconhecidos como “membros honorários do Santo Daime”. Ainda como desdobramento desta união planeja-se, a partir de 2011, realizar a busca da visão na comunidade Céu do Patriarca.⁵



Foto 1 Da esquerda para direita: Hilário; Illiana; Haroldo; Beth; Aurélio e Enio (em baixo filho de Haroldo e neta de Enio) em frente à árvore da vida, Segualquia 2007.

(fonte da imagem:

<http://www.santodaime.org/comunidade/noticias/alianca3.html>)

⁵ Ver: <http://www.santodaime.org/comunidade/noticias/alianca3.html>.

Os diálogos entre a comunidade daimista e a aldeia guarani de Mbiguaçu deram-se por intermédio da aliança do primeiro grupo com o Fogo Sagrado. Hoje os moradores de Mbiguaçu participam de eventos importantes realizados na comunidade daimista, como a produção ritual da ayahuasca, denominada *feitio*, e os eventos chamados *Encontros de Medicinas*, que começaram a ser realizados nesta comunidade a partir de 2007. Ocasionalmente, eles também podem realizar uma “cerimônia guarani” no Céu do Patriarca ou em espaços ligados ao Fogo Sagrado, ao mesmo tempo em que alguns integrantes da comunidade daimista e do Fogo Sagrado costumam participar das cerimônias realizadas na aldeia. A ayahuasca consumida nos ritos realizados pelos três grupos é produzida nos *feitios* que acontecem na comunidade daimista, dos quais costumam participar, além de membros do Santo Daime, pessoas ligadas ao Fogo Sagrado e moradores da aldeia de Mbiguaçu. Na tabela a seguir, para deixar o histórico dessa rede de alianças mais claro, faço um resumo do histórico dos diálogos entre a aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*, o Fogo Sagrado do Brasil e a comunidade daimista Céu do Patriarca São José.

Figura 1: Início dos diálogos entre a aldeia *Yynn Morothi Wherá*, o Fogo Sagrado do Brasil e a comunidade daimista Céu do Patriarca São José.

Grupo	Início	Início dos diálogos	
Comunidade Céu do Patriarca São José	Fundada em 1987	Diálogos com Fogo Sagrado: início em 2003	Diálogos com aldeia de Mbiguaçu: início depois do contato com Fogo Sagrado (2003)
Fogo Sagrado do Brasil	Começa suas atividades no final dos anos 1990	Diálogos com comunidade guarani: início no final da década de 1990	Diálogos com comunidade daimista: início em 2003
Aldeia <i>Yynn Morothi Wherá</i>	Re-ocupada na década de 1980	Diálogos com Fogo Sagrado: início no final da década de 1990	Diálogos com comunidade daimista: início depois do contato entre este grupo e o Fogo Sagrado (2003)

Os diálogos entre estes diferentes grupos e atores dão lugar a uma intensa circulação de pessoas, substâncias, imagens, idéias, rituais e estéticas que procuro mapear ao longo deste trabalho. Na sequência, apresento resumidamente alguns dos principais

elementos que circulam no âmbito da rede da aliança das medicinas. Um dos primeiros elementos que deve ser destacado é o uso das substâncias chamadas de “medicinas”, as plantas como a ayahuasca e o tabaco, entre outras, que têm um lugar central do ponto de vista êmico, constituindo um dos principais elos nesta rede. A designação “medicina” consiste num termo comum no discurso do Fogo Sagrado, que passou a ser amplamente utilizado na aldeia de Mbiguaçu e na comunidade Céu do Patriarca. Este termo designa as plantas e substâncias utilizadas durante a “cerimônia de medicina”, cujo próprio nome já contém esta referência. A concepção das plantas como “medicinas” remete à visão delas como sendo detentoras de uma sabedoria ancestral, capazes de transmitir orientações e ensinamentos. As plantas são consideradas ainda como “nossos antepassados”, sendo relacionadas a noções de ancestralidade, o que se expressa no seu tratamento como “avós” ou “avozinhas” (Ferreira Oliveira 2009b). Entretanto, a noção de “medicina” neste contexto consiste num conceito amplo e polissêmico, que pode ser estendido a uma série de elementos, objetos, pessoas, plantas, palavras, sentimentos, valores, ações, acontecimentos, sendo que, no universo simbólico do Fogo Sagrado, as “medicinas” são dotadas de agência e intencionalidade (Ferreira Oliveira e Gomes 2008 e Ferreira Oliveira 2009b).⁶

Entre os ritos que os três grupos realizam em comum, destacam-se principalmente o *temazcal*; a “cerimônia de medicina”; a busca da visão e a dança do sol. O *temazcal* ou *sweat lodge* é uma cerimônia

⁶ Na introdução da coletânea que organizou sobre ayahuasca, Ralph Metzner (1999) menciona a referência às plantas psicoativas como “medicinas”, afirmando que este termo tem a conotação de uma energia ou poder curador que pode ser associado a uma planta, pessoa, animal ou lugar. É possível, portanto, que este conceito seja comum a um discurso *new age* mais amplo.

inspirada nas práticas dos grupos indígenas norte-americanos. Consiste em uma sauna aquecida com pedras quentes durante a qual são utilizadas plantas e ervas aromáticas e medicinais e são entoados cantos e preces. O rito é realizado numa estrutura baixa e em forma de iglu. Esta pode ser feita com uma trama de madeiras flexíveis cobertas com lonas e cobertores; pode ser recoberta de cimento, como em Segualquia ou mesmo barro, como na aldeia de Mbiguaçu. Segundo os membros do Fogo Sagrado, o nome *inipi*, dado à estrutura onde é realizado o *temazcal*, significa “útero da mãe terra” e a cerimônia tem a conotação da volta ao útero; da conexão com o momento da concepção e do nascimento; com o real propósito da vida; bem como do renascimento. Embora o grupo denomine a sauna ritual usando um nome Nahuatl, a inspiração para sua realização vem do *sweat lodge* dos indígenas das planícies Norte-Americanas, entre os quais esta consiste em um procedimento cerimonial importante para o desenvolvimento espiritual,⁷ e não uma prática de saúde cotidiana feita em casa, como acontece no México (Langdon 2008; Rose e Langdon no prelo).

No site do Tempo do Vento, encontramos a seguinte descrição para o *temazcal*:

Na língua Lakota, falada pelos Sioux, significa "Útero da Mãe Terra". Nele, intervêm os quatro elementos: a Terra, que nos apoiamos, o Fogo, onde as pedras são aquecidas, a Água, colocada sobre estas e o vapor, representando o Ar. São utilizadas, também, plantas medicinais.

Trata-se de uma tradição milenar usada por várias etnias ameríndias com o objetivo de curar, limpar e purificar corpo e espírito. Seu uso através da

⁷ Para uma análise detalhada sobre a *sweat lodge* entre os indígenas Lakota norte-americanos, ver Bucko 1999.

história tem sido tanto terapêutico como ritual em cerimônias, e a sua prática sobrevive graças à tradição oral das comunidades indígenas e, atualmente, devido ao crescente interesse da sociedade contemporânea em resgatar suas raízes e buscar uma melhora na qualidade de vida.

O ritual acontece após o aquecimento de várias pedras em uma grande fogueira, sendo elas então levadas a uma tenda em formato de um útero. No interior da cabana, os participantes, envoltos em um clima de profundo amor e reconhecimento ao sagrado da vida, entoam cantos tradicionais e tocam tambor.

O vapor d'água mesclado com o perfume das ervas medicinais contribuem para a saúde do corpo, de uma forma natural, desobstruindo os poros da pele, dilatando os vasos sanguíneos, proporcionando, assim, eliminação de toxinas e melhoras ao aparelho respiratório e imunológico.

Os ensinamentos ancestrais dão conta que somente podemos seguir um belo caminho quando estivermos livres de antigas memórias que nos aprisionam. Um dos propósitos do *temazcal* é este, o resgate do passado e a vivência do “agora”, para que possamos projetar uma boa vida, para nós e as futuras gerações.

Na sequência, nos informam que os benefícios desta prática incluem purificação da pele, desintoxicação do corpo, melhoria do sistema nervoso, eliminação do stress, melhora da circulação sanguínea, ativação do sistema imunológico e rejuvenescimento do corpo e da mente (www.tempdovento.com.br).

O *temazcal* é realizado em espaços ligados ao Fogo Sagrado como a fazenda de Segualquia e o Tempo do Vento. Também acontece na comunidade Céu do Patriarca, onde muitas vezes pode ser conduzido imediatamente após o término de um ritual daimista. Finalmente, foi adotado pela comunidade guarani de Mbiguaçu, onde foi batizado como *opydjere*, termo que significa literalmente “casa de rezas redonda”.

Já a denominação “cerimônia de medicina” está relacionada ao

uso de diferentes elementos que são considerados “medicinas” durante este rito, inclusive as plantas tidas como sagradas. O rito também é chamado de “cerimônia da meia-lua”, numa referência ao formato do altar; dos “quatro tabacos”, devido à sua estruturação em quatro momentos rituais principais, marcados pelos “tabacos”; ou ainda “cerimônia de cura integral”, numa menção ao seu sentido terapêutico. No site do Fogo Sagrado, encontramos a seguinte explicação sobre as cerimônias de medicina:

Ao redor do fogo, com a ayahuasca, a vibração de cantos e aromas nativos... A disponibilidade para a cura mais simples, o reconhecimento que nossa verdadeira natureza está além do corpo e da mente, e que esta nunca adocece... É imortal.

www.fogosagrado.org.br

Esta descrição, embora sintética, remete a uma série de elementos importantes da cerimônia: o fogo, a ayahuasca, os cantos, os aromas. Também remete à sua conexão com a “cura”, que aqui é vista como estando ligado ao “reconhecimento da verdadeira natureza” ou “essência”, que estaria relacionada a uma realidade transcendental.

Além de serem realizada em diferentes espaços ligados ao Fogo Sagrado, as cerimônias de medicina ocorrem eventualmente na comunidade daimista, onde podem ser dirigidas por lideranças do Fogo Sagrado ou pelas próprias lideranças desta comunidade, que “receberam as bênçãos” do Fogo Sagrado e foram reconhecidas como “homens-medicina”. Já na comunidade guarani de Mbiguaçu, as cerimônias que acontecem na casa de reza têm estrutura e

características próprias. Entretanto, há nestes ritos uma série de elementos presentes nas cerimônias de medicina do Fogo Sagrado, que apontam para o intenso diálogo que vêm ocorrendo ao longo da última década entre esta comunidade indígena e este grupo espiritual.

Um destes elementos, que, aliás, também pode ser encontrado nas cerimônias de medicina conduzidas na comunidade daimista, é um altar central na forma de uma meia-lua e um fogo em formato triangular. Segundo a explicação de uma liderança do Fogo Sagrado, esta meia-lua representa um arco e o fogo uma flecha, sendo esta a razão do seu formato triangular. Através da união dos dois é possível enviar as preces ou “rezos” para o “Grande Espírito”.⁸

A busca da visão é um rito realizado num ciclo de quatro anos, sendo que em cada um desses anos o buscador vai para um espaço num lugar designado como “montanha”, cercado por um cordão com os 365 “rezos” que ele mesmo fez e por sete bandeiras que representam as sete direções: norte, sul, leste, oeste, céu, terra e centro ou coração. “Rezo” consiste em outra expressão comum no discurso do Fogo Sagrado que passou a ser amplamente usada pelos moradores da aldeia de Mbiguaçu e pelos integrantes da

⁸ É possível que o altar da meia-lua seja inspirado nos rituais de peiote realizados pelos grupos indígenas das planícies norte-americanas de onde, aliás, vem uma série de termos, símbolos e acessórios usados nos ritos do Fogo Sagrado. No livro de Weston La Barre, a primeira etnografia escrita sobre o uso indígena do peiote, encontramos ilustrações e fotos de altares no formato de uma meia-lua, com fogo em forma triangular (ver La Barre 1971, pgs 44; 75 e as fotos no final do livro). Também fiquei surpresa ao constatar as semelhanças entre a cerimônia indígena descrita por La Barre (1971: 45-53) e a estrutura das cerimônias de meia lua do Fogo Sagrado. Por exemplo, neste livro encontramos referências a papéis como *road-chief*, *drummer*, *fire-chief* e *cedar-man* (La Barre 1971:64) que correspondem aos principais papéis nas cerimônias de medicina do Fogo Sagrado: “homem-medicina”, tocador de tambor, “homem-fogo”, “mulher-cedro” (ver descrição de uma cerimônia de medicina do Fogo Sagrado no capítulo 3).

comunidade Céu do Patriarca. No contexto do Fogo Sagrado, esta expressão consiste numa concepção polivalente, que pode ter diferentes significados: pode referir-se às preces e pedidos ou aos discursos feitos durante as cerimônias de medicina; às orações feitas com o tabaco ao fumar a *shanupa* ou mesmo a um pensamento ou intenção silenciosa. No caso da busca da visão, os 365 “rezos” consistem em trouxinhas confeccionadas com tecido e tabaco e enroladas num longo cordão. Neles, encontra-se uma prece para cada dia do ano, incluindo todos os pedidos que a pessoa desejar fazer ao Grande Espírito, bem como o aquilo que desejar agradecer.

Nas recomendações para a busca da visão, enviadas por email aos interessados encontramos a seguinte orientação com relação à preparação dos 365 rezos com tabaco: “o tabaco simboliza um rezo, uma intenção, um agradecimento, uma prece”. A orientação continua como segue: “em geral os sete primeiros rezos são para as sete direções: primeira céu, Grande Espírito; segunda terra; terceira leste; quarta sul; quinta oeste; sexta norte; sétima coração, para você, teu coração”.

Uma explicação resumida das sete direções fornecida por uma liderança do Fogo Sagrado é que o leste (cor vermelho) está relacionado ao elemento fogo, à primavera e à águia. É a porta por onde entra o sol, representando a fecundação e o nascimento. O sul (amarelo) é ligado ao elemento água e ao coioite; vincula-se às emoções, aos sentimentos, às intuições e à criança interior. O oeste (preto) refere-se ao elemento terra, à fase adulta, à busca da verdade e da sinceridade. O norte (branco) está ligado ao elemento ar, ao inverno e ao vento (ar em movimento). Representa o portal da

sabedoria dos anciões e a energia mental. O céu (azul) tem relação com o “Grande Mistério” e a espiritualidade; a terra (verde) com a “Mãe Terra”, o planeta e o ser. Finalmente, o coração ou centro (violeta) está ligado ao amor e às emoções, bem como ao próprio coração de cada um, e ao mesmo tempo, ao vínculo que existe entre todos os corações.⁹

A dança do sol é um rito que dura quatro dias. Ela é realizada dentro de um círculo cerimonial, ao redor da “árvore da vida”, uma árvore considerada muito especial e sagrada. Todos os anos, antes do início da dança do sol, é cortada uma nova árvore da vida. Esta é colocada no centro do círculo da dança, e toda decorada com os rezos feitos pelos dançantes e membros do apoio. Cada um dos participantes, como os buscadores, prepara um cordão de rezos com 365 trouxinhas de tabaco, com as cores das direções, uma direção para cada um dos quatro anos do ciclo.¹⁰

Durante esses quatro dias, o rito tem início antes do nascer do sol, com um *temazcal* no qual entram primeiro os dançantes e, na sequência, a equipe de apoio. Com os primeiros raios do sol nascente, os dançantes entram no círculo da dança, onde permanecem até o por do sol. A dança tem quatro *rounds*, entre os quais acontecem intervalos, novamente numa referência às quatro direções.

A busca da visão e a dança do sol são realizadas anualmente na fazenda de Segualquia desde o início dos anos 2000. A partir da aliança entre o Fogo Sagrado do Brasil e a aldeia de Mbiguaçu,

⁹ Para uma descrição da minha participação na busca da visão de Segualquia em 2008, ver o capítulo 3.

¹⁰ Para uma descrição e fotos de danças do sol realizadas nos Estados Unidos, ver Yellowtail 2007.

estes ritos contam com a participação dos moradores desta comunidade, sendo que vários indígenas guarani, inclusive as principais lideranças da aldeia de Mbiguaçu, já completaram o ciclo completo de quatro anos da busca da visão e da dança do sol. Em outubro de 2009, a busca da visão foi realizada pela primeira vez dentro da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, tendo sido direcionada especialmente para os moradores desta e de outras aldeias guarani do litoral sul de Santa Catarina, embora também tenha contado com a participação de alguns não-indígenas. As lideranças da aldeia de Mbiguaçu têm a intenção de realizar a busca da visão anualmente dentro de sua Terra Indígena.

Desde sua aliança com o Fogo Sagrado em 2003, os membros da comunidade Céu do Patriarca, bem como pessoas ligadas a outros centros do Santo Daime no Brasil e em outras partes do mundo, também vêm participando da busca da visão e da dança do sol em Segualquia. As lideranças do Céu do Patriarca e vários outros integrantes desta comunidade completaram o ciclo completo de quatro anos da busca da visão e da dança do sol. Alguns foram reconhecidos pelos dirigentes do Fogo Sagrado como “homens-medicina”. A partir de 2011, planeja-se realizar anualmente a busca da visão dentro da área da comunidade Céu do Patriarca.

Junto aos ritos, circulam na rede da aliança das medicinas expressões, cantos, formas de se vestir e de se portar, maneiras de falar, incensos e ervas aromáticas utilizados durante as cerimônias, certo código de conduta implícito – enfim, uma série de elementos entre os quais grande parte relaciona-se com a dimensão estética, aspecto que tem um lugar central em todos os ritos conduzidos nos diferentes lugares vinculados a essa rede.

Um exemplo neste sentido são os cantos. Em qualquer um dos três principais grupos que formam a rede da aliança das medicinas – fazenda de Segualquia e outros espaços vinculados ao Fogo Sagrado; aldeia Mbiguaçu; comunidade Céu do Patriarca – é possível ouvir hinos daimistas, cantos do Fogo Sagrado e músicas guarani, além de canções que são um produto do diálogo, fazendo referência aos três grupos ao mesmo tempo, como podemos ver no exemplo do hino abaixo, “recebido” por Beth Moreira, a “madrinha” da comunidade daimista:¹¹

Madre Tierra

Madre Tierra é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

Pachamama é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

A Virgem Mãe é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

Guadalupe é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

Coatlícue é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

Mãe Terra é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

Gaia é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

Nhandetchy Yvy é Tonantzin, Eh ow é Tonantzin

Neste hino, que consiste numa canção de louvor e invocação a várias deidades femininas, podemos encontrar termos comuns no imaginário do Fogo Sagrado como *Madre Tierra*, Mãe Terra ou Gaia, *Pachamama*,¹² *Coatlícue*¹³ e a própria *Tonantzin*,¹⁴ ao universo

¹¹ No contexto do Santo Daime, considera-se que os hinos ou canções são “recebidos” de uma dimensão superior do cosmos chamada de “astral”. Já o termo “madrinha” faz referência a forma como costumam ser designados os dirigentes espirituais deste movimento religioso (“padrinhos” e “madrinhas”).

¹² *Pachamama*, termo que costuma ser traduzido como “mãe terra”, é uma deusa reverenciada pelos povos indígenas andinos. Na mitologia incaica *Pachamama* é uma deusa da fertilidade, relacionada ao plantio e à colheita. Depois da conquista pela Espanha católica, sua imagem foi assimilada à da Virgem Maria (<http://en.wikipedia.org/wiki/Pachamama>).

daimista como a Virgem Mãe; a menção a uma das deidades femininas reconhecidas pelos Guarani, *Nhandetchy*; bem como uma série de outras referências, apontando para a amplitude e a abrangência dos símbolos e significados que circulam na rede da aliança das medicinas. No decorrer deste trabalho, procurarei mapear alguns destes símbolos e significados.

Os temas parecem escolher os autores. Ao mesmo tempo estes, por sua vez, correm atrás dos temas (Ciccarone 2001). A escolha deste tema definitivamente não foi por acaso, e, de certa maneira, posso dizer que este trabalho é resultado de quase dez anos de caminhada pessoal, ao longo da qual, ao mesmo tempo em que me inseri de maneira profunda nesse universo da ayahuasca e de outras plantas sagradas, venho refletindo a respeito do uso dessas plantas, dos diferentes sistemas simbólicos gerados em torno de seu consumo, e de outros temas afins.

¹³ *Coatlícue*, também conhecida como *Teteoinan*, a “mãe dos deuses”, é a deusa asteca que deu a luz à lua, às estrelas e a *Huitzilopochtli*, o deus do sol e da Guerra. A palavra *coatlícue* é nahuatl e significa “aquela com a saia de serpentes”. Esta deidade costuma ser representada como uma mulher usando uma saia feita com cobras e um colar de corações, mãos e crânios humanos (<http://en.wikipedia.org/wiki/Coatlícue>).

¹⁴ Na mitologia asteca, *Tonantzin* é um título genérico empregado para designar as deidades femininas. O título refere-se particularmente à “mãe terra” e atualmente denota a Virgem Maria entre os católicos (<http://en.wikipedia.org/wiki/Tonantzin>).



Foto 2 Rosa Poty Djá (esq.) e jovem Guarani limpando folhas de *Psychotria viridis* em *feitio* na comunidade do Santo Daime em 2007.

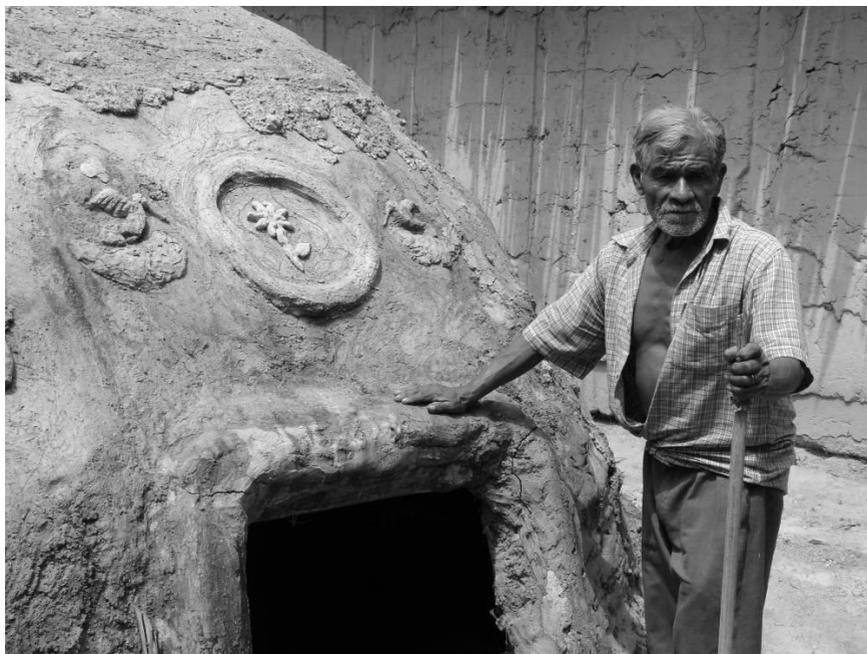


Foto 3 Alcindo Wherá Tupã na entrada da *opydjere* na aldeia Mbiguaçu

2. *Tata endy rekoe* – Fogo Sagrado

O termo *teko* ou *reko*, que costuma ser acompanhado pelos prefixos *nhande* (nós inclusivo) ou *ore* (nós exclusivo), é um conceito que tem importância central para os Guarani atuais. Referências a este termo já aparecem nos registros dos jesuítas; Ruiz de Montoya (1985), por exemplo, traduziu *teko katu* como “a boa vida livre dos indígenas”. Curt Nimuendaju, cujo trabalho é considerado como marco inaugural na etnologia guarani contemporânea (Viveiros de Castro 1987), traduz *teko* como “religião”; “costume” e *orereko* como “nosso costume e religião”; “nosso sistema” (Nimuendaju 1987:28). Muitos outros autores que escreveram trabalhos hoje tidos como clássicos a respeito dos Guarani fazem menção ao termo. Entre esses, Pierre Clastres (1990), traduz *rekoe* como as normas ou regras que ordenam a existência.

Somado a isto, as referências ao *nhandereko* ou *orereko* são recorrentes nas análises recentes sobre os Guarani, nas quais esta noção é frequentemente traduzida como “sistema”, *ethos*, “modo de vida” ou “modo de ser” guarani (Chamorro 2004; Darella 2004; Ladeira 2007; Melià 2004; Noelli 2004; Santana de Oliveira 2004; Mello 2006; Pissolato 2007; Martins 2007). Elizabeth Pissolato (2007) aponta que esta noção costuma ser oposta ao *djuruareko* ou “sistema do branco”.¹⁵ Segundo Moreno Saraiva Martins (2007) este

¹⁵ Os termos *djuruá* ou *djuruá kuery* são amplamente usados para se referir aos “brancos” ou não-indígenas em geral. Literalmente, *juru* significa boca e a cabelo, de modo que a expressão pode ser traduzida aproximadamente como “cabelo na boca”, provavelmente numa referência à barba dos europeus; já *kuery* consiste numa partícula pluralizadora (Ladeira 2007; Martins 2007). Segundo Ladeira, a categoria *djuruá* passa a configurar “todo o universo do outro”, corporificado principalmente pelos “brancos” ou não-indígenas (2007:39).

termo engloba preceitos religiosos, de alimentação, de relação com os outros, de produção e de habitação, constituindo um conceito geral da forma de vida guarani. Martins aponta ainda que este conceito costuma ser aproximado da noção ocidental de cultura. Já para Flávia Cristina de Mello (2006) *nhandereko* ou *orereko*, o sistema de normas e condutas sociais preconizadas pelas divindades criadoras da humanidade, consiste num “conceito fundamental para a definição das condutas capazes de trazer divindade para o espírito”, ou seja, aquelas que possibilitam uma vida condizente com as prescrições divinas (2006:128). Esta autora confere centralidade a este conceito em sua tese de doutorado, afirmando que, de acordo com a percepção nativa, somente aqueles que vivem de acordo com o *nhandereko* podem ser considerados Guarani “verdadeiros” e que as condições para tal incluem um amplo conjunto de regras e condutas sociais. Ainda de acordo com Mello, a procura do *nhandereko* “define várias orientações de fundo cosmológico sobre aspectos ambientais e práticas sociais, propicia a busca de condições materiais e sociológicas para a realização de comportamentos sociais, preceitos morais e de modos de tradução” (2006:132).

Embora grande parte da literatura etnológica sobre os Guarani esteja centrada na “religiosidade” e “espiritualidade”, temas que, desde o trabalho inaugural de Nimuendaju (1987) foram eleitos como “o núcleo da cultura e alicerce da resistência indígena” (Ciccarone 2004:82), Gabriela Chamorro (2004) indica que a rigor o termo “religião” não existe no idioma guarani. Segundo ela, a tradução mais aproximada seria *nhande reko*, ou “nosso modo de ser”, termo que, entre seus vários significados, inclui a experiência

religiosa. De maneira semelhante, Melià (2004) afirma que o *teko* guarani é essencialmente “religioso” e que a unidade guarani é uma unidade “religiosa”.

Assim, as traduções dadas ao termo por etnólogos, especialmente Chamorro (2004), Melià (2004) e Mello (2004) apontam para uma ampla relação da expressão *nhandereko* com a cosmologia e a espiritualidade guarani. Outra tradução possível para *nhandereko*, dada por Eunice Antunes, indígena guarani, professora da Escola Indígena *Wherá Tupã- Poty Djá* e moradora da aldeia *Yynn Morothi Wherá* é “mistérios do mundo cósmico”, indicando esta mesma relação.

Na expressão *tata endy reko* a palavra *tata* significa fogo, enquanto *reko* remete aos vários significados referidos acima. Em conversas informais e entrevistas, vários moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, incluindo o cacique Hyral Moreira e o professor Marcos Moreira, traduziram esta expressão como Fogo Sagrado, numa referência aos diálogos e alianças entre a aldeia e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Partindo daí, podemos encontrar uma série de desdobramentos. Primeiramente, a equivalência entre as expressões *tata endy reko* e Fogo Sagrado, pode ser vista como uma forma do argumento, comum entre os moradores desta aldeia indígena, de que a aliança com este grupo e a apropriação de diferentes práticas, entre elas o uso da ayahuasca, que foram um dos principais resultados deste diálogo, não consistem numa novidade. Segundo este argumento, o Fogo Sagrado sempre existiu dentro da cultura guarani. Da mesma maneira, o uso da ayahuasca e outras práticas relacionadas fazem parte da cultura e da tradição deste povo indígena, do *nhandereko*.

São idéias como estas que fornecem as bases para as muitas analogias que são estabelecidas entre as práticas do Fogo Sagrado de Itzachilatlan e a cosmologia guarani por parte desses dois grupos. Ainda, fundamentando esta tradução, encontra-se a idéia de que todas as tradições espirituais, e especialmente as indígenas, possuem a mesma essência, noção comum ao discurso dos Fogo Sagrado e que foi apropriada como parte do discurso dos moradores de Mbiguaçu.

Ao mesmo tempo, como indiquei, a expressão *tata endy rekoe* e sua tradução apontam para a amplitude dos diálogos que existem entre os indígenas da aldeia *Yynn Morothi Wherá* e o Fogo Sagrado. Finalmente, esta tradução pode constituir uma pista apontando na direção da dinamicidade e da emergência que caracterizam a cultura e a tradição dos Guarani contemporâneos.

3. Revival do xamanismo

Durante parte dos séculos 19 e 20, as teorias da secularização então vigentes levaram muitos a acreditar que as religiões, institucionalizadas ou não, desapareceriam num mundo crescentemente moderno e globalizado. Entretanto, as evidências atuais apontam para o contrário: estamos testemunhando uma expansão das religiões institucionalizadas e da busca pela espiritualidade em quase todas as partes do mundo, sendo o crescimento do islamismo e o *boom* nas religiões evangélicas alguns dos exemplos mais conhecidos (Berger 2001). Somado a isto, a religião consta entre os fatores importantes envolvidos nas tensões e conflitos globais do início do século 21 (Langdon 2005). Assim, enquanto Pierre Sanchis (2002) chama atenção para a

globalidade do campo religioso contemporâneo, Clifford Geertz (2002) destaca a relação entre religiosidade, política e poder.

As tendências sociais que caracterizam o campo religioso no final do século 20 e início do 21 incluem fatores como: o abandono em massa do catolicismo e das igrejas protestantes tradicionais; o crescimento dos cultos evangélicos; a disseminação da nova era ou “nova consciência religiosa” entre as classes médias urbanas (Soares 1994); a reafirmação das experiências místicas entre pesquisadores e psiconautas; o florescimento global do movimento genericamente denominado como “neo-xamanismo” (Langdon 2005). É especialmente neste último aspecto que pretendo me concentrar, fazendo uma breve contextualização dos fatores históricos e culturais que levaram ao crescimento mundial deste fenômeno. Ao mesmo tempo em que o sociólogo e estudioso das religiões Peter Berger relaciona a ressurgência da religião em todo o mundo à incerteza característica da modernidade, o psicólogo Ralph Metzner considera o que chama de “xamanismo enteogênico” como parte de uma busca mundial pela espiritualidade que constitui uma resposta a fatores como a degradação dos ecossistemas e da biosfera. Entretanto, o chamado neo-xamanismo é apenas um entre as centenas de movimentos que põem em evidência a crise da modernidade e a emergência das “novas religiosidades” (Caicedo s/d).

A partir dos anos 1960, testemunhou-se um *revival* dos estudos sobre o xamanismo motivado por fatores como o interesse interdisciplinar nos estados modificados de consciência; o interesse popular nas formas “alternativas” de espiritualidade; bem como a descoberta dos psicotrópicos pela classe média urbana americana

(Atkinson 1992). Ao mesmo tempo, intensificavam-se as publicações e simpósios dedicados a examinar as formas do xamanismo e o papel dos “alucinógenos”, sendo que muitos destes estudos foram marcados por um *ethos* experimentalista por parte dos pesquisadores (Langdon 2008).

Essas substâncias, cujos efeitos foram chamados de “fantásticos” pelo farmacologista alemão Ludig Lewin, pioneiro no seu estudo no início do século 20, são caracterizadas pelos efeitos psicoativos peculiares e característicos que produzem, pelo seu baixo grau de toxicidade e pelo fato de atuarem principalmente na esfera psíquica. Elas incluem o LSD, a mescalina, a psilocibina, o DMT e anfetaminas como o MDMA (Carneiro 2005). As pesquisas a seu respeito vêm sendo acompanhadas pela busca de termos adequados para designá-las, sendo que os principais pontos de vista sobre estas plantas e princípios sintéticos refletem-se nos três principais termos usados para denominá-las. “Alucinógeno” foi utilizado na pesquisa científica oficial entre os anos 1930 a 1950 e “até hoje é o termo considerado científico para descrever em termos farmacológicos os efeitos de uma gama de substâncias que vão da maconha ao LSD” (Carneiro 2005:63). Entretanto, muitos estudiosos questionam esta denominação, afirmando que a idéia de “alucinação” implica numa redução das experiências com as substâncias alteradoras da consciência a uma percepção falsa e ilusória da realidade (Goulart, Labate e Carneiro 2005).

O conceito “psicodélico” foi criado pelo psiquiatra canadense Humphrey Osmond em 1953 e foi adotado pelo movimento contracultural dos anos 1960 e 1970. Este termo passou a enfatizar os conteúdos laicos das experiências com esse tipo de substância,

deixando de lado seu caráter místico e transcendental (Goulart, Labate e Carneiro 2005). Já a denominação “enteógeno” foi proposta por um conjunto de investigadores que incluía Gordon Wasson, Carl Ruck e Jonathan Ott, entre outros (Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson 1969). A palavra vem do grego e procura refletir o caráter sagrado que muitas vezes é atribuído a essas plantas e substâncias, sendo que *entheos* significa “inspirado ou possuído por um deus”, enquanto o sufixo *genos* quer dizer “geração, produção de algo” (Lidell e Scott 197 citados em Goulart, Labate e Carneiro 2005:31).

A história do *revival* do xamanismo, do uso de “plantas de poder” e do interesse nos estados modificados de consciência no século 20 aconteceu em várias etapas, com diversos fatores que destacam-se como marcos importantes nesta trajetória. Na década de 1930, Weston La Barre escreveu a primeira etnografia sobre o uso indígena do peiote, trabalho pioneiro que inaugurou uma ampla vertente de pesquisas antropológicas sobre o uso ritual de psicoativos (La Barre 1971). Ainda nesta década, o estudo dos chamados “alucinógenos” começou a desenvolver-se no período de arrancada da farmacocômica na Alemanha. Ao mesmo tempo, setores da intelectualidade interessavam-se pelos psicodélicos, incluindo nomes como Jean Paul Sartre e Henri Michaux (Carneiro 2005).

Nos anos 1940, o químico suíço Albert Hofmann descobriu o ácido lisérgico dietilamídico, mais conhecido como LSD, ao trabalhar com derivados do fungo ergot nos laboratórios Sandoz. Em 1954, Aldous Huxley descreveu suas experiências com mescalina em *As portas da percepção*. Este livro, que se tornaria “a mais famosa

apologia intelectual da experiência psicodélica” (Carneiro 2005:66), marcou o início de quase duas décadas de experimentação e pesquisas realizadas por psicólogos, químicos, neurocientistas e outros, procurando entender os poderes das substâncias psicoativas, os estados de consciência produzidos por elas e seu potencial para terapia transpessoal (Langdon 2010).

Em 1957 o banqueiro e micófilo norte-americano Gordon Wasson fez sua primeira incursão às cerimônias com cogumelos conduzidas pela *curandera* mazateca Maria Sabina. Wasson, acompanhado por sua esposa Valentina, foram os primeiros não-indígenas a serem autorizados a participar dos ritos com os cogumelos sagrados no então pequeno povoado de Huautla, na região de Oaxaca, México. Ao divulgarem suas experiências, eles tornaram o lugar famoso, provocando as peregrinações de levadas de hippies norte-americanos que aos poucos transformariam o povoado num dos centros nas rotas internacionais das viagens em busca de substâncias psicodélicas (Langdon 2005).

Nesta mesma década, desenvolveu-se na Europa a terapia psicólítica, que tornou-se o modelo para a psicoterapia com LSD, na qual pacientes que sofriam de ansiedade, depressão e desordem obsessivo-compulsiva ou psicossomática recebiam esta substância em doses crescentes em uma série de sessões, enquanto passavam por interações analíticas mais ou menos padronizadas. O trabalho mais conhecido neste sentido é o do psiquiatra checo Stanislav Grof (1985), que investigou os estados perinatais usando o LSD em experiências de regressão. Paralelamente, nos ciclos psicológicos e psiquiátricos anglo-americanos, o modelo psicodélico tornou-se a abordagem preferida. Este modelo foi adotado, por

exemplo, por Humphrey Osmond, que trabalhou com Abram Hoffer no Canadá, desenvolvendo um tratamento para o abuso de álcool com LSD (Metzner 1999).

Neste período, o livro clássico sobre xamanismo do estudioso das religiões Mircea Eliade (1964), publicado originalmente em francês em 1951, representou a tentativa pioneira de unificar várias fontes etnográficas para construir uma definição precisa do xamanismo, enfocando a busca de estabelecer as características essenciais deste fenômeno ou identificar suas formas mais puras (Langdon 1992). Este trabalho deve ser reconhecido como a primeira iniciativa importante de estudar o xamanismo comparativamente. Entretanto, é criticado pelo seu enfoque excessivo no xamã enquanto indivíduo e na presença de elementos arcaicos, no lugar de ver o xamansimo como um fenômeno social e cultural dinâmico (Langdon 1992). A obra de Eliade teve um papel importante na disseminação do termo “xamã” dentro e fora da antropologia. Todavia, ao mesmo tempo em que esta palavra tornou-se um termo universal para designar fenômenos transculturais, a categoria perdeu sua especificidade, passando a ser um conceito geral e impreciso (Langdon 1996).

Nos anos 1960, as experiências com plantas e drogas psicoativas saíram das clínicas psiquiátricas às quais estavam confinadas anteriormente e difundiram-se entre a população jovem, especialmente nos Estados Unidos, servindo como um gatilho para uma série de transformações culturais profundas. No início desta mesma década, começaram as pesquisas com psicoativos na Universidade de Harvard, lideradas pelo controverso Timothy Leary que, pouco tempo depois, com seu famoso lema *turn on, tune in and*

drop out (se sintonizar, se ligar e cair fora), seria um dos gurus da disseminação dos psicodélicos entre a geração hippie norte-americana, tendo um impacto importante no movimento hippie e no uso recreativo e espiritual de LSD, mescalina e outras substâncias (Langdon 2010). As pesquisas de Leary sobre o LSD e o proselitismo que ele fez dessa substância fizeram com que ele e seu colega Richard Alpert tornassem-se os primeiros casos de expulsão no quadro de professores da Harvard, em 1963 (Carneiro 2005).

Neste mesmo ano, sai o livro *The yagé letters*, dos poetas beatnics William Burroughs e Allen Ginsberg, em que ambos relatam suas experiências com a ayahuasca na Colômbia e no Peru, respectivamente. Pouco tempo depois, em 1968, foi publicado o primeiro livro de Carlos Castañeda *The teachings of Don Juan – a Yaqui way of knowledge*. Nesta obra, Castañeda narra suas experiências com o xamã yaqui Don Juan, divulgado para um público amplo a experiência de estados alterados de consciência e a possibilidade da percepção de outras realidades. Ainda em 1968, o renascimento do interesse no impacto das substâncias psicodélicas ocupou uma posição central na pauta da reunião da Associação Americana de Antropologia, evidenciando o crescimento das pesquisas e do interesse sobre o tema (Langdon 2005).

Na década de 1960 ocorreram vários fatores históricos importantes como o início dos movimentos ecológico e ambientalista; um *boom* de criatividade na música, artes, moda e literatura; o movimento feminista; a revolução sexual; o movimento de direitos civis inspirado por Martin Luther King e o movimento contra a guerra, catalizado pelos horrores do conflito no Vietnam exibidos na televisão (Metzner 1999). Paralelamente, no bojo do

movimento contra-cultural desta época, vemos o início da valorização do “mundo indígena”, que aconteceu ao mesmo tempo em que começava a expansão progressiva do indigenismo político latino-americano (Losonczy e Mesturini no prelo).

Entre os autores que relataram experiências sobre experimentações com usos psiquiátricos e psicoterapêuticos do LSD e outros psicodélicos neste período, encontram-se nomes como Masters e Houston, Claudio Naranjo e Andrew Weil, que escreveram livros sobre as virtudes médicas e terapêuticas dessas substâncias (Carneiro 2005). Entretanto, o entusiasmo científico para com os estados expandidos da mente e seu potencial humano foi reprimido durante os anos 1970, quando o uso e a pesquisa com e sobre substâncias psicoativas tornou-se ilegal nos Estados Unidos. Assim, o final da segunda metade do século 20 foi caracterizado pelo quase desaparecimento da pesquisa científica oficial com essas substâncias e pelo início de uma política de guerra às drogas por parte do governo norte-americano (Carneiro 2005).

Todavia, no final dos anos 1970 acontece uma renovação do interesse pelos saberes dos vegetalista indígenas, especialmente na Amazônia (Carneiro 2005). Neste período, autores como Terence McKenna retomam a tese de La Barre (1971) e Gordon Wasson (1961) sobre a existência de uma proto-religião enteogênica, ressaltando o papel das substâncias psicoativas na história das religiões e afirmando que estaríamos vivendo um período de “retorno à cultura arcaica” (McKenna 1991). Em 1979, o antropólogo Michael Harner criou a *Foundation For Shamanic Studies*, organização sem fins lucrativos que oferece programas de

treinamento em xamanismo e cura xamânica.¹⁶ Em 1982, ele publicou *The way of the shaman: a guide to power and healing* (Harner 1982), livro que consiste em um manual de práticas corporais e mentais para que o leitor torne-se um xamã.¹⁷ Já em 1987, Harner deixou a academia para dedicar-se inteiramente ao estudo e ensino do xamanismo.

Nas décadas de 1980 e 1990 vemos o início da expansão das religiões ayahuasqueiras brasileiras para países da Europa e da América do Norte. O crescimento desses movimentos religiosos até então pouco conhecidos no cenário mundial contribuiu para que a ayahuasca se popularizasse em uma crescente rede de buscadores psicodélicos ocidentais, obtendo aí uma reputação próxima ao lendário (Metzner 1999). Ao mesmo tempo, colaborou para a renovação dos interesses e possibilidades de pesquisa sobre os chamados enteógenos, sendo que o Brasil, por ser um país onde o uso da ayahuasca é bastante expressivo, além de legalizado para fins definidos como rituais e religiosos, tem oferecido um campo rico para as experiências e investigações com esta bebida (Langdon 2010).

¹⁶ De acordo com o site da organização, a *Foundation for Shamanic Studies* é dedicada à preservação, estudo e ensino do conhecimento xamânico, para o bem do planeta e de seus habitantes (ver: <http://www.shamanism.org/>).

¹⁷ Segundo Johnson (2003), através dos livros escritos por Harner, é possível notar uma mudança na sua relação com o xamanismo, marcada por um movimento do particular para o universal e utópico. Para este autor, as principais inovações da *Foundation for Shamanic Studies* com relação aos xamanismos indígenas são: a universalização, ligada a uma visão do xamanismo como não culturalmente contingente; a individualização, processo no qual o xamanismo passa a ser maleável de acordo com as necessidades individuais; a ênfase nas dimensões técnicas do xamanismo e sua psicologização. Johnson afirma que o xamanismo praticado na fundação de Harner cria uma nova forma ritual baseada não apenas no *status* universal e não-contingente e na forma individual conferidos aqui ao xamanismo, mas também na ênfase na psicoterapia. Esta forma está claramente baseada em seu próprio contexto, aquele da “modernidade radical”, e em um discurso que valoriza elementos como mobilidade e agência individual (Johnson 2003:347).

Em outras regiões da América Latina, acontece a emergência e a consolidação de rotas transcontinentais do xamanismo ayahuasqueiro. Neste processo, a ayahuasca e seus especialistas saem progressivamente do meio amazônico, chegando às capitais nacionais de diferentes partes do mundo, onde são valorizados como emblemas de indianidade. Ao mesmo tempo em que a competência xamânica é reclassificada em termos de um “saber”, a geografia dos itinerários xamânicos torna porosas as fronteiras nacionais e continentais e projeta centros simbólicos de territórios anteriormente considerados periféricos e atrasados em uma geografia hierárquica ditada pela lógica do progresso (Losonczy e Mesturini no prelo). Paralelamente, entre o final dos anos 1980 e o início dos anos 1990, vemos neste continente a culminação do indigenismo político e da valorização do “indígena” que, em alguns países, como Colômbia e Brasil, por exemplo, se reflete em mudanças constitucionais. Estas mudanças incluem principalmente o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural, implicando a promoção de políticas públicas culturalmente sensíveis que impulsionam projetos de retraditionalização (Langdon e Wiik 2008). Este processo, por sua vez, gera novos movimentos políticos de reivindicação identitária em diferentes contextos.

As últimas décadas do século 20 foram marcadas por uma retomada internacional do psicodelismo dos anos 1960 e uma renovação do interesse nos estados alterados de consciência. Este “renascimento psicodélico” (Carneiro 2005) foi motivado por fatores que incluem a cultura juvenil das *raves* e a disseminação do consumo do *ecstasy* ou MDMA; uma intensa atividade editorial; e a articulação de círculos de investigação e debate sobre as

substâncias psicoativas através da internet.

Simultaneamente, a partir da década de 1990 vem havendo uma expansão global das técnicas xamânicas, que vão para muito além de suas origens e assumem formas crescentemente híbridas (Langdon 2009). Atualmente, em todas as partes do mundo, estão sendo conduzidos *workshops* que treinam as pessoas para tornarem-se xamãs através da prática de estados alterados de consciência. Esses novos xamãs refletem a ideologia moderna do individualismo (Dumont 1985 citado em Langdon 2007c), sendo que o discurso *new age* leva a ênfase no xamã individual ao extremo, representando-o como possuidor de poderes não-usuais e dotado de uma espiritualidade universal primordial (Hayamon 2001 citado em Langdon 2007c).

Certamente esta breve introdução não esgota os inúmeros fatores históricos e culturais que estiveram envolvidos no *revival* do xamanismo e no florescimento mundial do movimento genericamente denominado “neo-xamanismo”. Todavia, procurei contextualizar, ainda que de forma incipiente, a emergência deste fenômeno. Considero que esta contextualização é importante para situar a formação da rede da aliança das medicinas; o surgimento e consolidação de grupos como o Fogo Sagrado; bem como o próprio processo de apropriação da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá*.

4. Sinopse dos capítulos

No primeiro capítulo da tese, descrevo a pesquisa de campo, problematizando e refletindo sobre as condições nas quais ela foi realizada e abordando discussões metodológicas a respeito de

como me interessei em pesquisar este tema e da relação da pesquisa com minha trajetória anterior de estudos sobre as religiões ayahuasqueiras. Também reflito sobre minha ligação pessoal com o tema de pesquisa. Ao mesmo tempo, apresento os principais grupos entre os quais realizei minha pesquisa de campo: a comunidade indígena guarani *Yynn Morothi Wherá*; o Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil e a comunidade daimista Céu do Patriarca São José.

O segundo capítulo trata do Santo Daime e da comunidade daimista Céu do Patriarca São José de Florianópolis. Abordo especificamente os eventos denominados *Encontros com as Medicinas da Mãe Terra e as diversas formas de relação com o Sagrado*, que vêm sendo realizados anualmente nesta comunidade. Com base na descrição desses eventos, tematizo a entrada de novos atores na aliança das medicinas: os *sangoma* sul-africanos e indígenas Kaxinawa da Amazônia brasileira. Partindo desses exemplos, aponto como atualmente a rede da aliança das medicinas vem se conectando a outros circuitos nacionais e internacionais relacionados ao consumo da ayahuasca.

O capítulo três tematiza o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, grupo que faz parte de uma rede internacional e que reivindica uma ligação com a *Native American Church*, realizando diferentes práticas inspiradas nos povos indígenas norte-americanos, especialmente os Lakota. O fato praticamente não existirem referências sobre este grupo e a importância que alguns de seus membros tiveram no processo da apropriação da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá* faz com que o tema mereça um capítulo à parte. Somado a isto, a existência de um movimento heterogêneo

global de recriação do xamanismo, evidenciada pela crescente proliferação de *workshops*, palestras e caminhos espirituais ligados a este universo nas grandes cidades em diferentes partes do mundo contrasta com a pouca reflexão que existe sobre este fenômeno na antropologia, especificamente no Brasil, chamando a atenção para a necessidade de mais pesquisas sobre este tema. Este capítulo inclui alguns aspectos históricos a respeito do Fogo Sagrado; uma descrição sobre minha participação na busca da visão e dança do sol em 2008 e a descrição de uma “cerimônia de medicina”.

No quarto capítulo, procuro contextualizar a situação dos Guarani nos séculos 20 e 21, tematizando o processo de reocupação territorial por parte dos subgrupos mbya e chiripá no litoral de Santa Catarina. Introduzo alguns princípios básicos de organização social desses subgrupos, abordando temas como mobilidade espacial e a organização das comunidades em torno das famílias extensas. Com base nesta contextualização, faço uma descrição da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, mostrando como aconteceu o processo de ocupação da área, como se dão as relações dentro da comunidade, quais são as principais atividades lá desenvolvidas, e assim por diante. Finalmente, introduzo um amplo movimento de “valorização da tradição” que vem ocorrendo nesta aldeia a partir da década de 1990 e que está relacionado à busca por parte de seus moradores de estratégias para lidar com a sociedade envolvente.

O capítulo cinco, que inicia-se com uma descrição detalhada de uma cerimônia na casa de reza da aldeia de Mbiguaçu, trata especificamente do uso da ayahuasca pelos indígenas desta comunidade. Reconstituo o processo de apropriação desta bebida pelos moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* com base em suas

narrativas, bem como nas narrativas de outros atores importantes nele envolvidos. Sistematizo as referências anteriores sobre este tema e menciono alguns relatos sobre uso da ayahuasca por Guaranis de outros lugares do país e mesmo fora do Brasil. Para discutir quais são os significados conferidos pelos moradores de Mbiguaçu à ayahuasca, abordo alguns aspectos centrais do xamanismo mbya e chiripá. Tomando como referência principalmente as narrativas sobre as visões de alguns moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, mostro como estes interpretam os efeitos da ayahuasca vivenciados durante as cerimônias, argumentando que, como os sonhos, as visões são compreendidas a partir de elementos importantes da cosmologia guarani. Finalmente, discuto as polêmicas e conflitos envolvidos no processo de apropriação da ayahuasca na comunidade de Mbiguaçu, apontando para a importância da agência indígena neste contexto.

O caso descrito na tese consiste num exemplo do argumento de que hoje é impossível separar os xamanismos nativos dos neo-xamanismos contemporâneos (Vibetsky 2003; Langdon 2008). Com base nesta idéia, procuro desenvolver a proposta de olhar para o xamanismo como uma categoria dialógica e emergente (Langdon 2008; Rose e Langdon no prelo). Partindo desta discussão, abordo o tema da inovação ou variação cultural, que tem relevância central para os diferentes grupos e atores envolvidos no processo de pesquisa, bem como para as discussões da antropologia contemporânea. Neste sentido, cabe destacar que as reflexões sobre a relação entre o passado e o presente e a reprodução/recriação de mitos e ritos articulam questões teóricas de fundo ligadas às relações entre estrutura e evento; rito, mito e

história; criatividade e interpretação individuais como contribuição à produção de inovações coletivamente apropriadas. Estas reflexões, ainda, nos convidam a repensar conceitos como os de modernidade e tradição, apontando para a idéia de que, como sugere Sahlins, a tradição consiste “nos modos distintos como se dá a transformação” (Sahlins, 1997a:63).

As discussões realizadas na tese têm como base uma ampla mudança de perspectivas que ocorre na antropologia a partir da década de 1980 (Ortner 1984), buscando desenvolver uma abordagem centrada na discussão sobre *praxis*. Nas últimas décadas do século 20, as transformações em outros campos de estudos impactaram a antropologia, que começou a lidar com um mundo pós-moderno e pós-colonial, caracterizado pelo imprevisto ou indeterminado, a heterogeneidade, a polifonia de vozes, as relações de poder, a subjetividade e a transformação contínua (Langdon 2007b).

A ampla mudança de perspectivas que ocorre neste período na antropologia e em outras ciências, nos termos de Victor Turner (1987) um *post-modern turn*, se reflete em um deslocamento da ênfase em estruturas e sistemas para pessoas e práticas e de análises estáticas e sincrônicas para análises diacrônicas e processuais. No pensamento antropológico, uma das implicações deste processo foi um questionamento dos pressupostos, métodos, conceitos e textos desta disciplina (Langdon 2007a). A partir da preocupação com o papel do simbólico na vida humana, procurou-se desconstruir a visão essencializada do conceito de cultura, percebida como tendo fronteiras claras e ocupando um lugar geográfico particular (Langdon 2007b) – algo que poderia ser

inscrito num texto, traduzido e decodificado.

Sherry Ortner, em um artigo publicado em 1984, avalia as novas direções analíticas na antropologia desde os anos 1960. Neste trabalho, Ortner aponta para dois conjuntos de termos analíticos inter-relacionados, que representam as orientações destas novas tendências. O primeiro trata da prática: *praxis*, ação, interação, atividade, experiência e performance, e se relaciona a outro conjunto que trata daquele que realiza estas ações: ator, agência, pessoa, *self*, indivíduo e subjetividade (Langdon 2007a). Para Ortner (1994), a *praxis* é o símbolo-chave desta nova orientação teórica.

A noção de *práxis* está relacionada com a idéia de que os seres humanos agem dentro do mundo e com uma preocupação com os atores sociais enquanto agentes. Uma das discussões fundamentais aqui diz respeito a como as pessoas agem e dão significado às suas ações. Assim, nesta abordagem, a atenção analítica dirige-se para a experiência, o momento vivido, e para aspectos da experiência como criatividade, estética e possibilidades de transformação (Langdon 1996). Entre as principais premissas deste tipo de abordagem, encontram-se: o questionamento da visão da cultura como totalidade e das unidades sociais como auto-contidas; as idéias de que todas as unidades sociais devem ser situadas no tempo e na história (Oliveira Filho 1999); de que o processo de construção de identidades e fronteiras tem uma importante dimensão política (Barth 2000); e, finalmente, uma visão da cultura como fluida, emergente e dinâmica (Langdon 1996).

Capítulo 1: Entrando na rede da Aliança das Medicinas

1. Erva-Mate Regina e Tabaco Oliveira: conhecendo uma aldeia guarani

“Fale pouco”. “Evite fazer perguntas”. “Não fale”. Esse foi o tipo de recomendação que ouvi de meus amigos etnólogos antes de fazer minha primeira visita à aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*, nome que pode ser traduzido Brilho ou Reflexo das Águas Cristalinas,¹⁸ numa referência à vista da aldeia para o mar, em cujas águas muitas vezes se reflete a luz do sol ou da lua. Esta Terra Indígena, demarcada em junho de 2003, está localizada no Km 190 da BR 101, no Balneário de São Miguel, município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina. Uma viagem de 30 a 40 minutos de carro da capital do Estado, Florianópolis.

Estava então no primeiro semestre do doutorado em Antropologia na UFSC e tinha acabado de decidir mudar o tema da minha pesquisa. Mas mudar para estudar o que? Conversando com Jean, minha orientadora, e com minha amiga Bia Labate, me interessei pela questão do uso da ayahuasca pelos indígenas guarani da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, tema ao mesmo tempo interessante, polêmico e complexo, que ainda não havia sido abordado com profundidade em nenhum trabalho antropológico, apesar de já ter sido mencionado em algumas teses e dissertações (Mello 2006; Santana Oliveira 2004; Rocha de Melo 2008). Para mim a pesquisa incluía um desafio adicional, pois, apesar de já vir estudando temas relacionados ao uso da ayahuasca desde minha graduação em

¹⁸ Yy = água; *morothi* = reflexo; *wherá* = brilhante, cristalino (Santana de Oliveira 2004).

Ciências Sociais, eu não era da área da etnologia indígena, nunca tinha ido a uma aldeia e não conhecia nada da vasta literatura existente sobre os povos guarani.

Somado a isto, pesquisar o uso da ayahuasca entre os Guarani de Mbiguaçu envolvia estudar uma rede de relações maior, cuja formação esteve estreitamente relacionada com o processo de apropriação da ayahuasca pelos moradores desta aldeia. Esta rede, autodenominada aliança das medicinas, liga grupos como os Guarani de Mbiguaçu; o Fogo Sagrado de Itzachilatlan; a comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José, entre outros, bem como funcionários da área da saúde contratados pelo Governo Federal, sendo o elo central entre esses diferentes grupos o uso das chamadas plantas de poder, especialmente a ayahuasca e o tabaco.

Sempre tive vontade de tomar ayahuasca com indígenas, mas nunca tinha imaginado que isso poderia acontecer numa aldeia guarani cortada pela BR 101 a menos de 100 km da cidade de Florianópolis. Quem me levou para minha primeira visita na aldeia de Mbiguaçu foi o Moreno, que naquela época estava fazendo sua pesquisa de campo para o mestrado em antropologia no Morro dos Cavalos (Martins 2007), outra aldeia guarani localizada no litoral sul de Santa Catarina. Fomos para participar de uma cerimônia com ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu. No caminho, passamos no supermercado Angeloni para comprar as cestas básicas que os indígenas tinham pedido para levarmos. Também compramos alguns pacotes de erva-mate Regina e tabaco Oliveira, que seriam distribuídos como presentes para algumas figuras-chave, como seu Alcindo, dona Rosa, sua esposa, e Geraldo, filho mais velho do

casal, principal responsável pelas mediações com os não-indígenas que vão à aldeia para participar das cerimônias.

A cerimônia estava marcada para começar no final da tarde, mas chegamos um pouco mais cedo. Paramos na casa de seu Alcindo e dona Rosa, casal que fundou a aldeia na década de 1980, liderando sua família extensa numa migração que resultou de um sonho profético. A casa deste casal de anciões e importantes lideranças espirituais fica logo na entrada da comunidade indígena, num ponto a partir do qual é possível observar o que está acontecendo na aldeia e, principalmente, quem está entrando e saindo. Cumprimentamos os presentes com apertos de mão e fomos convidados para sentar na varanda, oferecendo chimarrão com a cuia e a garrafa térmica com água quente que tínhamos levado.¹⁹

Ficamos lá sentados cerca de duas horas, conversando com vários moradores da comunidade que, neste meio tempo, passaram por lá. Aqueles que chegavam cumprimentavam todos os presentes com apertos de mão. Conversamos bastante com Geraldo e Hyral, cacique de Mbiguaçu e importante liderança indígena na região. Já nesta primeira conversa, Hyral afirmava que a ayahuasca faz parte da tradição guarani. Afinal, trata-se de uma bebida indígena, que somente depois começou a ser utilizada pelos não-indígenas. Ele também afirmou que as plantas usadas para confeccionar a ayahuasca existem na Mata Atlântica, não sendo, portanto, exclusivas da Floresta Amazônica. Mencionou que estas estão

¹⁹ O leitor encontrará várias vezes ao longo deste texto referências ao uso frequente do chimarrão entre os moradores da aldeia de Mbiguaçu. A erva mate ou *ka'á* é uma planta de consumo diário para os membros deste povo indígena, sendo utilizada em praticamente todas as reuniões onde se encontram presentes mais de duas pessoas. Segundo Mello (2006), esta planta faz parte do xamanismo Guarani, sendo que seu consumo cotidiano ajuda a trazer leveza ao corpo.

sendo cultivadas na Terra Indígena Mbiguaçu e que futuramente os moradores desta aldeia têm planos de começar a preparar a bebida na comunidade.

Mais perto do final da tarde, começaram a chegar alguns outros não-indígenas na aldeia. A impressão que tive é que todos já conheciam o lugar, pois pareciam se sentir bastante em casa. Sua chegada era acompanhada por sacolas de compras, carregadas com alimentos, que eram levadas para dentro da cozinha da casa de seu Alcindo. Quando a noite começou a cair, as pessoas entraram na casa de reza, e fomos convidados a entrar também. Levei muito tempo até conseguir começar a entender o significado e o sentido das cerimônias guarani de canto e reza, um universo totalmente estranho para mim. Retomaremos a discussão esses ritos no capítulo 5, onde faço uma descrição detalhada da casa de reza de Mbiguaçu e de uma cerimônia realizada neste local. Entretanto, transcrevo a seguir algumas de minhas primeiras impressões, registradas no meu diário de campo.

Quando entramos na *opy*, os músicos já estavam tocando o *mbaraka mirim* (violão) e *mbaraka* (chocalho), mas demorou um pouco para a cerimônia começar. Neste meio tempo, as pessoas fumavam seus *petynguás* (cachimbo guarani), concentrando-se, e podiam ser ouvidas algumas conversas em voz muito baixa. O momento de início da cerimônia foi marcado por um discurso de abertura feito pelas lideranças da aldeia, seu Alcindo, Geraldo e Hyral. Cada um destes, segurando um enrolado de tabaco e palha de milho, dirigiu-se ao centro da *opy*, de frente para o altar da meia-lua e a fogueira e fez uma fala de abertura em guarani, passando em seguida o tabaco para o próximo. Depois que eles três falaram, o tabaco e a palavra foram passados para três não-indígenas: dois homens, ambos funcionários da área da saúde contratados pela ONG Rondon Brasil, e uma mulher, dirigente de um espaço localizado na Lagoa da Conceição, ligado ao Fogo

Sagrado. Estes também falaram algumas palavras de abertura.

Várias pessoas fizeram enrolados de palha e tabaco ou acenderam seus *petynguás*. Alguns Guarani, inclusive crianças, passaram por cada um dos presentes fazendo uma benção, que consistia em soprar fumaça de tabaco na cabeça da pessoa. Foi servida, então, a ayahuasca pela primeira vez. Geraldo e Hyral colocaram a bebida em jarras e passaram servindo um por um dos presentes, cada um de um lado da casa de reza. A ayahuasca usada nesta cerimônia havia sido trazido da comunidade do Santo Daime por alguns daimistas que também participaram do ritual.

Começou, então, o canto e a dança guarani, sendo que os cantos se mantiveram ao longo de toda a cerimônia. Um homem sempre levantava para puxar a reza. Atrás dele colocavam-se uma ou mais filas de homens, e atrás destas as filas de mulheres, sendo que homens e mulheres dançavam e cantavam de maneira diferente e complementar. O cantar mântico ia se repetindo constantemente com algumas pequenas variações. Embalada pela música e pelo efeito conjunto da ayahuasca e do tabaco, sentei em postura de meditação e fechei os olhos. E assim permaneci durante praticamente toda a cerimônia, que dura sempre pelo menos até o amanhecer. O cantar do coral indígena me envolveu completamente, numa espécie de hipnose, de maneira que praticamente não conseguia abrir os olhos. Assim, mais do que uma observação propriamente participante, o que realizei nesta ocasião foi uma etnografia das impressões, sensações, emoções e visões geradas pela ingestão da ayahuasca no contexto da cerimônia na aldeia de Mbiguaçu.

(Transcrição de trecho do diário de campo escrito em 05/06/2006)

Foram experiências deste tipo que vivenciei durante os dois anos e meio seguintes, período durante o qual conduzi minha pesquisa de campo sobre o uso da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá* e a rede da aliança das medicinas. Na próxima seção procuro descrever a primeira etapa desta pesquisa de campo, que constituiu num extenso mapeamento desta rede, realizado entre junho de 2006, ocasião descrita acima na qual participei pela primeira vez de uma cerimônia em Mbiguaçu, e novembro de 2007.

2. Oficinas de vídeo, rodas de *shanupa* e cerimônias de medicina: mapeamento do campo

A parte principal da minha pesquisa de campo foi realizada na aldeia *Yynn Morothi Wherá*. Durante o período de mapeamento do campo, participei frequentemente de cerimônias de reza, *temazcais* e outras atividades importantes realizadas na aldeia. Também apresentei a proposta de pesquisa para as principais lideranças da aldeia e obtive autorização verbal para sua realização.²⁰ Pude desta maneira ir começando a conhecer as pessoas, me acostumando com as conversas de poucas palavras, as rodas de chimarrão e a fumaça de tabaco e do fogo que impregna praticamente todos os ambientes, sem falar nas constantes vigílias de noites inteiras adentro durante as cerimônias. Enfim, fui aos poucos entrando em contato com esse mundo guarani, até então desconhecido.

Paralelamente, participei de um grupo que organizou uma Oficina de Vídeo na Escola Indígena de Ensino Fundamental (EIEF) *Wherá Tupã - Poty Djá*, localizada na aldeia indígena. Esta oficina, com atividades semanais, foi realizada entre maio e novembro de 2007, tendo contado com o apoio de Moreno Martins (mestre em Antropologia pelo PPGAS/UFSC, atualmente trabalha no Instituto Sócio-Ambiental, ISA), Nuno Orivaldo Nunes (mestre em Educação no CED/UFSC, atualmente trabalha na FUNAI) e Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (doutorando no PPGAS/UFSC). A oficina era vinculada ao Ponto de Cultura “Se essa mídia fosse minha...”, projeto financiado pelo Ministério da Cultura. Conseguimos, desta maneira, recursos para comprar equipamentos como uma filmadora

²⁰ Posteriormente, o cacique Hyral Moreira forneceu uma autorização por escrito para a realização da pesquisa (ver Anexo 1).

mini-DV e um computador para edição de vídeo, que foram doados para a escola da aldeia, além de materiais como fitas mini-DV, entre outros. Como primeiro resultado, foi editado um vídeo, sendo que todas as etapas – roteiro, captação das imagens, decupagem, e edição – foram realizadas por jovens moradores da aldeia de Mbiguaçu.²¹

No âmbito do Santo Daime, as atividades de pesquisa incluíram conversas com Enio Staub e Beth Moreira, dirigentes da comunidade daimista Céu do Patriarca São José e participação em eventos importantes relacionados à rede da aliança das medicinas realizados neste espaço, incluindo dois *feitios* de daime realizados em janeiro e novembro de 2007, sendo que ambos contaram com a presença de um número expressivo de moradores da aldeia de Mbiguaçu.

Entre agosto e dezembro de 2006 realizei uma pesquisa de campo preliminar no espaço Tempo do Vento, localizado na Lagoa da Conceição, em Florianópolis. Este é um centro vinculado ao Fogo Sagrado, no qual ocorrem regularmente atividades como rodas de *shanupa* (pipa sagrada dos grupos indígenas norte-americanos)²² e *temazcais*. Ocasionalmente são realizadas cerimônias de medicina do Fogo Sagrado. Eventualmente também ocorrem cerimônias de outros grupos. Por exemplo, em 2008, indígenas Kaxinawa começaram a realizar neste espaço rituais com ayahuasca

²¹ Infelizmente, devido a uma série de fatores que incluíram a interrupção do financiamento, não pudemos dar continuidade às atividades da Oficina em 2008.

²² De acordo com o site do Tempo do Vento, “a *chanupa* – também conhecida como ‘Pipa Sagrada’ ou *petyguá* - é um instrumento que representa o centro da tradição do Caminho Vermelho. Acredita-se que dele, se obtém a conexão com o divino, com o poder de elevar as preces, propósitos, intenções e agradecimentos ao ‘Grande Espírito’. Por isso o seu compartilhar é tido como um momento de muita honra e é muito reverenciado (http://www.tempodovento.com.br/rituais_chanupa.htm).

direcionados para não-indígenas.²³ Paralelamente, o espaço engloba “terapias voltadas à saúde natural e expansão de consciência, tais como reiki, yoga, tarot, acupuntura, dançoterapia, *kambô*,²⁴ etc.” (www.tempovento.com.br). Segundo texto informativo encontrado no site deste centro, “o *espaço Tempo do Vento* tem como propósito ser uma força propulsora, geradora de energia, de amor para a Terra, unindo diversos caminhos. As propostas de cura realizadas no espaço são voltadas para a conexão com o Ser, para o resgate da ancestralidade, para a cura integral do corpo, mente, emocional e espírito” (www.tempovento.com.br).

²³ Para discussão sobre a recente inserção de representantes kaxinawa na rede da aliança das medicinas, ver capítulo 2.

²⁴ *Kambô*, grafado também como *kampo* e *kampu*, consiste na designação dada ao sapo *Phyllomedusa bicolor*, que secreta uma substância usada por povos indígenas da região do Alto Juruá (AC, norte do Brasil), tais como os Katukina, Kaxinawa, Yaminawa e Ashaninka, principalmente para tirar “panema” (Souza *et al* 2002), noção que no panorama amazônico refere-se à incapacidade, principalmente para a caça. Ao difundir-se no meio urbano, em contextos ligados aos grupos ayahuasqueiros e ao circuito *new age*, o uso do *kampô* é reinterpretado e ressignificado (ver Lima e Labate 2007).



Foto 4 *Opy* e *tipi* no espaço Tempo do Vento

Fonte da imagem: <http://www.tempodovento.com.br/galeria.php>

Durante este período, participei regularmente de uma atividade semanal e gratuita chamada *roda de cura*. Esta é uma reunião aberta durante a qual se fuma tabaco, usando pipas, *petynguás* ou enrolados de tabaco e palha de milho; além disso, eventualmente é inalada água com tabaco, com o objetivo de desobstruir as vias respiratórias e ajudar a clarear a mente e trazê-la para o presente. Assim, o tabaco, considerado como uma importante “medicina” ou “planta de poder”, tem um papel central nesses encontros. Também são utilizadas ervas aromáticas para defumação, que são queimadas num defumador cujas brasas permanecem acesas durante toda reunião.

No decorrer do encontro, as pessoas trocam experiências,

geralmente conversando sobre um tema proposto pela dirigente do grupo e do espaço, a terapeuta e “mulher-medicina” Pedra Rosa. As rodas de cura das quais participei foram marcadas por uma intensidade que me impressionou. Durante estes encontros, as pessoas em muitos momentos se abriam para compartilhar com os presentes questões íntimas e profundas de suas vidas. Também ficava claro que os participantes saíam das reuniões tocados. Muitos voltavam outras vezes e alguns estavam sempre presentes. Enfim, não era possível para mim ignorar que algo, embora eu não saiba definir exatamente o que, acontecia durante estas reuniões, transformando-as em um evento importante para as pessoas que delas participavam.

Em janeiro de 2007, depois de já ter participado de algumas cerimônias de medicina do Fogo Sagrado realizadas na comunidade daimista de Florianópolis e ter conversado com alguns dos principais dirigentes desse movimento, fui pela primeira vez para um dos encontros anuais na fazenda de Segualquia, sede nacional do grupo, onde ocorre a busca da visão e a dança do sol. Nesta ocasião, pude participar da cerimônia na qual foram comemorados os quatro anos da aliança entre Santo Daime e Fogo Sagrado, a qual contou com a presença de Aurélio Díaz Tekpankalli, líder mundial deste movimento. Também pude presenciar a descida da montanha de Enio, Beth, Celita e Hyral, respectivamente lideranças centrais da comunidade Céu do Patriarca e da aldeia de Mbiguaçu, que estavam então completando seus 13 dias de busca da visão, o que neste contexto marca o encerramento de um ciclo importante.

Foram onze meses intensos, durante os quais participei de muitas cerimônias e outras atividades, rituais ou não, realizadas em

espaços importantes para os três grupos envolvidos na pesquisa, podendo assim conduzir um mapeamento da rede da aliança das medicinas. Foi com base neste trabalho que efetuei a segunda etapa da pesquisa de campo, que descrevo nas duas seções a seguir.



Foto 5 Oficina de video em Mbiguaçu



Foto 6 Oficina de video em Mbiguaçu

3. Subindo a montanha: busca da visão e dança do sol em Segualquia

A segunda parte da minha pesquisa de campo começou em janeiro de 2008 com uma segunda visita, dessa vez mais longa, à fazenda de Segualquia, sede nacional do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, localizada em Urubici, região das serras Catarinenses. A primeira visita realizada no ano anterior foi fundamental para que dessa vez eu fosse mais preparada, sabendo o que levar para aguentar o frio que faz nas noites, mesmo nos meses de janeiro e fevereiro, e as longas cerimônias de medicina do Fogo Sagrado, que começam à noite e costumam terminar somente no meio da tarde do dia seguinte. Mesmo assim, não estava preparada para a chuva constante durante quase três semanas, nem poderia estar preparada para as intensas experiências, nem sempre fáceis, vividas durante as cerimônias de medicina, bem como para os meus próprios quatro dias de busca da visão.



Foto 7 Entrada da
opy em Segualquia

A fazenda de Segualquia fica a 12 km da cidade de Urubici. O acesso é por uma estrada de terra com muitas pedras que fica praticamente intransponível em períodos de chuva intensa. Chegando à fazenda, a primeira coisa que se vê é um grande galpão onde fica o refeitório, também um dos principais pontos de encontro das pessoas que vão até lá para participar dos rituais; ao lado dele, a casa onde ficam hospedados Haroldo e sua família, e outras lideranças do grupo. Os demais participantes do evento, vindos de diferentes partes do Brasil e do mundo, ficam acampados ao longo do rio que corta a fazenda, contando com o suporte de dois banheiros e alguns tanques para lavar roupas, além de uma cobertura rústica feita com telhas de amianto, ao lado dos banheiros.

Era sob esta cobertura que, todas as manhãs e noites, os moradores de Mbiguaçu que estavam participando do encontro se reuniam ao redor do fogo. As reuniões da manhã eram principalmente para comer *chipá*, bolinho frito feito com farinha de trigo, e tomar chimarrão. As da noite, para tomar chimarrão, fumar tabaco, cantar, rezar, contar histórias e piadas. Havia cerca de 20 indígenas da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, incluindo homens, mulheres, crianças e algumas das principais lideranças políticas e espirituais da aldeia, com suas famílias. Lembro-me de como, quando cheguei, Hyral, o cacique, me cumprimentou com um abraço, “nossa antropóloga”, ele disse, me deixando ao mesmo tempo feliz e surpresa.

Os espaços cerimoniais ficam do outro lado do rio, aonde se chega atravessando uma ponte pênsil que faz lembrar filmes de aventura. O templo de Segualquia também é chamado de *opy* e foi

construído com ajuda dos Guarani, usando os mesmos materiais utilizados na confecção das casas de reza: madeira e taquara. Seu formato é redondo; o ambiente é de penumbra, não há janelas, e porta de entrada está direcionada para o leste. Durante as cerimônias, a única iluminação é a do fogo, em forma de flecha. No centro deste templo, encontramos um altar em forma de meia-lua. Este altar é pintado, tendo uma de suas metades azuis e a outra vermelha. Pedra Rosa me explicou que a metade vermelha representa o “caminho vermelho”, relacionado com o sangue, a carne e nossa vida na terra. Este também é um dos nomes pelos quais costuma ser conhecido o Fogo Sagrado de Itzachilatlan. A metade azul equivale ao “caminho azul”, nossa vida no mundo espiritual. As duas metades nunca devem ser cruzadas, pois isto representa a passagem entre essas duas dimensões da vida.



Foto 8 Altar da meia-lua em Segualquia

Ela também me explicou que a meia-lua representa um arco e o fogo uma flecha, sendo esta a razão do seu formato triangular. Através da união dos dois é possível enviar as preces ou rezos para o Grande Espírito. Na parte de trás da meia-lua, no encontro entre as duas metades, vemos pintados uma águia e um condor. Esta

representação faz referência a um mito importante para o grupo: o encontro da águia e do condor representaria o encontro entre os conhecimentos dos grupos indígenas do norte e do sul da América, que poderiam se unir, pois todos têm a mesma essência.²⁵ Durante as cerimônias, são dispostos neste altar uma série de elementos considerados sagrados, tais como pipas e *petynguás*, mudas das plantas consideradas “medicinas”, como o *Banisteriopsis caapi* (cipó) e a *Psychotria viridis* (folha) usados para preparar a ayahuasca, bem como uma série infindável de apetrechos cerimoniais, que inclui elementos como um crânio de búfalo e peles de diferentes animais como felinos e mesmo de urso.

Aqui já podemos notar algumas questões importantes. Primeiramente, o uso do mesmo termo para designar a casa de reza da aldeia de Mbiguaçu e o templo do Fogo Sagrado em Segualquia mostra como a própria construção destes espaços foi um produto do contato, dos diálogos e da aliança entre estes grupos. Em segundo lugar, na profecia da águia e do condor podemos encontrar um dos elementos centrais no discurso do Fogo Sagrado: a idéia de que os conhecimentos indígenas têm todos uma mesma “essência”.

Continuando, ao lado deste templo, encontramos o *inipi*, termo que costuma ser traduzido como “útero da mãe terra”. Este é o nome dado à construção baixa, em forma de iglu, onde são realizados os *temazcais*, saunas aquecidas com pedras quentes que tem neste contexto uma conotação sagrada. Durante todo o período da busca da visão, o espaço que inclui a *opy* e o *inipi* é cercado por

²⁵ Segundo Macklin et al (1999), a profecia da águia e do condor remete à idéia de que existe apenas um continente (com relação ao continente americano) e uma cultura, estando portanto ligada a um discurso que prega a união entre os diferentes povos do globo. Para maiores informações a respeito e uma versão desta profecia, ver capítulo 3.

um círculo de madeirinhas baixas, cada uma com uma trouxinha de tabaco colorido amarrada na ponta. Como as preces e pedidos feitos pelos membros do grupo durante as ocasiões rituais, essas trouxinhas são chamadas de “rezos”, e a divisão do círculo em quatro pode ser percebida pelas cores dos tecidos das trouxinhas: vermelho representa o leste; amarelo o sul; preto o oeste e branco o norte.



Foto 9 *Inipi* para *temazcal* em Segualquia

Esta simbologia das quatro direções é um dos elementos centrais na cosmologia do grupo, estruturando seus principais rituais: os quatro tabacos da cerimônia de medicina; as quatro portas do *temazcal*; os quatro anos da busca da visão, e assim por diante. Este círculo de rezos também faz uma referência à busca da visão, pois cada buscador, antes de subir a montanha, prepara um cordão

com 365 rezos (pequenas trouxinhas com tabaco), cada ano de uma cor: no primeiro vermelho, no segundo amarelo, no terceiro preto e no quarto branco.

Ao lado do grande círculo de rezos que engloba a *opy* e o *inipi* do *temazcal*, encontramos o círculo da dança do sol. Este é marcado por um muro de pedra que começa na entrada da *opy*, e inclui uma casa de pedra, onde ficam os cantores e o tambor durante a dança do sol, e duas casinhas menores, sob as quais os dançantes descansam nos intervalos do ritual. No centro do círculo da dança, encontramos a árvore da vida, toda decorada com os rezos e enfeites feitos pelos dançantes.

Estes dois espaços, os círculos da busca da visão e da dança do sol, correspondem aos dois momentos distintos e complementares que marcam os encontros anuais em Segualquia. Na cosmologia do grupo, a busca da visão representa um movimento direcionado para a interiorização e o recolhimento, sendo mais centrado na experiência individual – o que se procura aqui é o contato de cada pessoa com o “Grande Espírito” ou “Grande Mistério” e as visões que esta pode ou não receber enquanto está em seu espaço na montanha. Já a dança do sol é um ritual coletivo, ao mesmo tempo impressionante e impactante para os espectadores. A intenção é de agradecer e oferecer sacrifícios, sendo o rito direcionado à continuidade da vida.²⁶

²⁶ Para uma descrição da minha participação na busca da visão e dança do sol em 2008, ver capítulo 3.



Foto 10 Vista de Segualquia com *opy* e círculo da dança do sol

4. Idas e voltas na BR 101

Em abril de 2008, comecei uma pesquisa de campo mais sistemática na aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*. Entre abril e novembro deste ano, residi parte do tempo dentro da Terra Indígena, podendo, além de participar das cerimônias e atividades rituais, conviver com o cotidiano da comunidade. Na primeira parte deste período, fiquei morando numa casinha emprestada no alto do morro, uma das últimas casas da aldeia, sendo hospedada por dona Nadir, Rosângela e a família delas, que inclui Aldo, marido de Rosângela, e três meninos. A casinha tinha um cômodo de madeira, era coberta com telhas de amianto e o chão era de terra batida. Uma instalação

elétrica precária fornecia uma lâmpada e uma tomada. E era isso. Eu dormia num colchão que ficava num estrado alto, e da pequena janela de madeira que se abria ao lado da cama tinha vista para o sol nascendo no mar. Geralmente comia na casa da Rosângela, ou na casa da dona Nadir, sendo que ambas moravam ao lado da casinha onde eu estava ficando hospedada, ou então ia estrategicamente para a escola nos horários das merendas. Além disso, podia usar o banheiro da Lurdinha, irmã de dona Nadir que mora numa casa de alvenaria.

No segundo período da pesquisa de campo, fiquei hospedada primeiro na casa de um casal de amigos, professores na Escola Indígena, que ficaram durante um mês viajando, tendo me emprestado a casa. Já nas semanas finais, fui acolhida na casa de dona Maria, que cuidava de mim pacientemente como uma avó, conversando e fazendo bolos todos os dias.

Através da família de dona Nadir e Rosângela, que tem uma posição relativamente marginal no contexto das relações familiares e de poder da comunidade, sendo também uma das famílias que deixou de participar das cerimônias com ayahuasca, pude ter acesso à algumas das críticas feitas pelos próprios Guarani ao uso da bebida. Na casa de Nice e Marcos, tive a oportunidade de ficar num lugar central, tendo facilidade para visitar com frequência a casa do *tcheramoi* Alcindo e da *tchedjuariy* Rosa. Estes termos, traduzidos respectivamente como “meu avô” e “minha avó”, entre os Guarani são considerados formas respeitadas de se referir aos mais velhos em geral, sendo usados por praticamente todas as pessoas para designar Alcindo e Rosa. Já na casa de dona Maria, conheci um terceiro ponto de vista, de uma pessoa respeitada na

comunidade, mas que também deixou de participar nas cerimônias. Desta maneira, foi interessante ter passado períodos hospedada em lugares diferentes, pois isso me permitiu, além de conviver intensamente com mais de uma família, ter acesso a distintos pontos de vista.

Minhas principais colaboradoras durante a pesquisa de campo foram duas mulheres indígenas que tinham aproximadamente a minha idade, embora ambas já fossem casadas e tivessem filhos: Celita Antunes, esposa do cacique Hyral Moreira, e Eunice Antunes, professora na escola *Wherá Tupã – Poty Djá* e esposa de Marcos Moreira. Foram elas que tiveram paciência para responder minhas perguntas e me explicar um pouco sobre sua forma de ver o mundo.²⁷

Meu cotidiano na aldeia incluía infinitas rodas de chimarrão, nas constantes visitas que fazia às pessoas da comunidade. Também passava muito tempo na escola, que funciona como um ponto de encontro geral. Fiz vários amigos, incluindo muitas crianças. Depois de perder a vergonha inicial, comecei a participar das reuniões noturnas que acontecem cotidianamente na casa do seu Alcindo, durante as quais toma-se chimarrão, fuma-se tabaco e contam-se lendas, histórias e piadas, quase sempre em Guarani.

Uma questão importante a ser notada aqui é que, envolvida nas muitas atividades do mapeamento que realizei antes de iniciar a

²⁷ O fato de minhas principais interlocutoras durante a pesquisa serem mulheres não é por acaso, e aponta para uma questão de gênero importante nas pesquisas com indígenas em geral e com os Guarani em particular. Minha experiência me mostrou que no contexto da aldeia os homens em geral não eram muito abertos para a interação com as mulheres, o que em parte pode ser motivado pelo ciúme de suas próprias esposas. Também pude perceber que outros pesquisadores homens com os quais convivi em geral eram muito mais aceitos pelos homens Guarani, podendo mesmo ter maior facilidade de acesso às informações.

pesquisa de campo, e em parte devido a multilocalidade do campo, que exigia constantes deslocamentos, não tive tempo de estudar e aprender o Guarani. Sem dúvida, poderia ter tido um acesso muito melhor à cultura deste povo indígena se conhecesse o idioma. Porém, por outro lado, é importante destacar que meus principais interlocutores durante a pesquisa, assim como a grande maioria dos habitantes da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, falam perfeitamente o português, sendo que todas as nossas conversas foram feitas neste idioma. Assim, mesmo sem falar o Guarani, considero que durante o período da pesquisa de campo, pude conhecer melhor a aldeia *Yynn Morothi Wherá*, seus habitantes, a dinâmica das relações internas e da vida cotidiana.

Entre as constantes reivindicações que me eram feitas enquanto estava na aldeia, que incluíam pedidos de tudo que se pode imaginar – comida, fraldas de bebê, leite em pó, roupas, cobertores, dinheiro, e assim por diante – uma das mais frequentes eram as caronas, tanto para a cidade quanto para outras aldeias. Os mbya e chiripá têm o hábito de circular muito entre as aldeias e a rede de parentesco se estende pela rede de aldeias, que, apesar de geograficamente separadas, formam uma espécie de unidade. Assim, além da aldeia de Mbiguaçu, pude conhecer também as aldeias de Morro dos Cavalos e Massiambu, ambas próximas uma da outra e localizadas no município de Palhoça (SC). Através destas visitas, comecei ter contato com a rede das aldeias mbya e chiripá do litoral sul de Santa Catarina.

Celeste Ciccarone afirma que muitas vezes as pesquisas entre os mbya envolvem uma relação de “conversão recíproca”, na qual “os Guarani seduzem os antropólogos e estes convertem aqueles

nas figuras das aspirações ocidentais de realização humana (teólogos da selva, poetas, filósofos)” (2004:82). Também Melià (2007) refere-se aos impactos da pesquisa de campo no etnógrafo, afirmando que dificilmente se caminha entre os Guarani impunemente, ou seja, sem ser modificado. Num sentido semelhante, vários etnógrafos que realizaram recentemente pesquisa de campo em aldeias guarani mencionam uma prática social relativamente comum nestes contextos, especialmente por parte das lideranças, de procurar “capturar” os não-indígenas que interagem com eles, incluindo antropólogos e outros pesquisadores, transformando-os em “aliados” ou “guaranizando-os” (Martins 2007, Mello 2006). Esta “guaranização do Outro”, que inclui desde a solicitação de recursos e favores como os mencionados acima até pedidos de ajuda nas demandas institucionais que requerem conhecimento especializado (Martins 2007), na intermediação com instituições governamentais e em demais questões relativas ao “mundo dos brancos” (Mello 2006), pode ser vista como uma tentativa de controlar uma relação com um Outro muito poderoso (Martins 2007). Somado a isto, a recorrência da presença de pesquisadores e outros não-indígenas nas aldeias levou os Guarani a incorporarem um discurso de exigir uma contrapartida dessas pessoas, que se manifesta através dos diferentes tipos de demandas referidos (Martins 2007).

Este trabalho trata de uma rede de relações, sendo meu interesse maior compreender o diálogo entre os diferentes atores nesta rede, bem como a negociação e a emergência de símbolos e significados que acontece neste âmbito. Portanto, a pesquisa teve um caráter multilocal, abrangendo diferentes grupos e espaços. No

decorrer da pesquisa de campo, além do período passado em Segualquia, descrito na seção anterior, e das visitas às diferentes aldeias guarani mencionadas acima, pude participar do *II Encontro das Medicinas da Mãe Terra*, realizado na comunidade daimista Céu do Patriarca em julho de 2008. Este encontro contou com a presença de representantes dos Guarani, do Fogo Sagrado e do Santo Daime, além de uma comitiva de indígenas Kaxinawa que veio do Acre especialmente para este evento.²⁸ Somado a isto, acompanhei os Guarani em dois *feitios* (atividade ritual de produção da ayahuasca) do Santo Daime realizados na comunidade Céu do Patriarca, em fevereiro e novembro de 2008. Também visitei em mais de uma ocasião uma “casa de reza guarani” construída por um grupo de alunos do curso de Naturologia Aplicada da Unisul, com ajuda dos moradores das aldeias de Amaral e Massiambu, localizada no município da Palhoça, tendo acompanhado Geraldo e sua família na inauguração desta casa de reza, para a qual foi conduzido um “*temazcal* guarani”.²⁹

O mapeamento realizado anteriormente e o fato de já conhecer a maioria dos moradores de Mbiguaçu, bem como outras pessoas importantes na rede da aliança das medicinas, e mesmo ter feito boas amizades, contribuiu muito para a realização da pesquisa de campo. Esta foi marcada principalmente pela participação na vida ritual intensa da aldeia e também fora dela, nos diferentes eventos realizados em outros espaços. A disposição para participar das cerimônias de reza foi um componente importante na construção das relações com os moradores da aldeia. Entretanto, nem sempre

²⁸ Para uma discussão sobre os Encontros de Medicina, ver capítulo 2.

²⁹ Ver maiores detalhes a respeito no capítulo 5.

era fácil participar das frequentes cerimônias de medicina e de outros rituais como os *opydjeres*, palavra que significa literalmente “casa de rezas redonda” e refere-se a saunas com pedras quentes inspiradas no temazcal do Fogo Sagrado e realizadas numa construção de barro em formato de iglu edificada ao lado da casa de reza da aldeia especialmente para este fim.

A vivência do cotidiano da aldeia também foi fundamental para a pesquisa. Vários etnólogos clássicos e contemporâneos mencionam de alguma maneira o laconismo característico dos Guarani, que se acentua mais ainda quando se lida com temas relacionados ao âmbito do sagrado (Mello 2006, Martins 2007, entre outros). Assim, aprendi rapidamente que o conselho inicial que recebi de meus amigos etnólogos de não fazer perguntas e falar pouco era realmente de grande valor. De fato, muitas vezes eu recebia respostas evasivas para as perguntas feitas, ou então simplesmente não recebia resposta nenhuma. Também podia perceber pela observação que uma reação comum ao exagero de perguntas ou a inquéritos feitos por desconhecidos era simplesmente responder qualquer coisa.

Coloquei em prática o aviso que recebi a respeito da importância de mais observar e ficar em silêncio do que fazer perguntas ou falar muito. Neste sentido, o fato de estar parcialmente morando na comunidade e constantemente presente no dia a dia foi determinante, pois possibilitava que os temas de interesse aparecessem em conversas espontâneas. A participação frequente nas cerimônias e o fato de já ter uma vivência pessoal com a ayahuasca também foram muito importantes. Era muito comum que antes e depois de cada cerimônia acontecessem ao redor de seu

Alcindo e dona Rosa conversas a respeito das experiências vividas naquelas noites. Além disso, as pessoas se sentiam a vontade para espontaneamente falar comigo a respeito do que haviam vivenciado nos rituais sob o efeito da ayahuasca. A maior parte dos dados foi levantado nessas conversas espontâneas, registradas da melhor maneira possível no diário de campo. Apenas na etapa final da pesquisa gravei algumas conversas, realizadas principalmente com lideranças políticas e espirituais da aldeia, e posteriormente transcritas. Gravei também algumas conversas realizadas com não-indígenas, incluindo lideranças do Fogo Sagrado, pessoas que participam frequentemente das cerimônias em Mbiguaçu e membros da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) que atende a aldeia, os quais, como veremos, têm um papel importante no processo de apropriação da ayahuasca nesta comunidade.

Também usei fotografias como uma forma de registro e interação. Muitos detalhes impossíveis de transcrever para o diário de campo ficaram gravados nestas imagens, e cheguei a obter autorização para tirar fotos durante as cerimônias em Mbiguaçu e mesmo em cerimônias do Fogo Sagrado realizadas na comunidade do Santo Daime. Posteriormente, distribuí cópias impressas e os arquivos digitais destas fotos como presente para membros dos diferentes grupos envolvidos na pesquisa. Ao longo do trabalho de campo, montei um arquivo com mais de 1000 imagens fotográficas, sendo que algumas destas foram escolhidas para serem reproduzidas juntamente com este texto. Finalmente, fiz um registro de todos os convites do Fogo Sagrado e Santo Daime, bem como outras informações relevantes para a pesquisa que recebi por email. Uma parte deste material também foi integrada no corpo da tese.

A maior parte das despesas relativas à pesquisa de campo foi financiada com recursos próprios, advindos da minha bolsa de doutorado. Também recebi uma contribuição do PRPG para ajudar nos gastos da minha primeira visita à Segualquia. Minha segunda estadia na sede do Fogo Sagrado foi completamente coberta com recursos do projeto de pesquisa “Práticas de auto-atenção em contextos de intermedialidade: xamanismo, corporalidade e discurso”, aprovado pelo Edital MCT/CNPq 50/2006 - Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas. As despesas da pesquisa de campo incluíram os constantes deslocamentos, bem como a compra de presentes para os Guarani, mas principalmente as taxas cobradas para participar dos rituais no contexto de todos os grupos envolvidos na pesquisa.

Posso dizer que, ao longo desses dois anos e meio de pesquisa de campo, de certa maneira eu também comecei a me inserir na rede da aliança das medicinas, podendo ter contato com os principais grupos, espaços e atores, bem como com as idéias, saberes e substâncias que circulam neste âmbito. Somado a isto, o fato da pesquisa envolver diferentes grupos, e lidar com questões complexas e delicadas, muitas relacionadas ao âmbito do sagrado e mesmo do segredo, fez com que eu constantemente precisasse estar fazendo e refazendo alianças com os grupos envolvidos no trabalho e com suas lideranças. Esse processo de pesquisa, com suas particularidades, levantou uma série de questões, a respeito das quais procuro refletir nas seções seguintes deste capítulo.³⁰

³⁰ Boa parte destas reflexões tem como base um ensaio escrito para a prova de qualificação do doutorado (Rose 2007b).



Foto 12 Primeira casa onde fiquei hospedada na aldeia
(na frente da casa, netos de dona Nadir)



Foto 11 Vista da janela

5. Interesse pessoal e interesse antropológico

A relação entre interesse pessoal e interesse antropológico está presente em várias áreas da antropologia. Alguns exemplos são temas que envolvem ativismo político, pesquisadores que trabalham com substâncias psicoativas, e o campo de estudo sobre as religiões, no qual a recorrência da sobreposição dos projetos pessoal e acadêmico é especialmente marcada.

Um caso típico no Brasil são as pesquisas sobre os cultos afro-brasileiros. Em uma espécie de meta-etnografia dos estudos antropológicos sobre este tema, Vagner Gonçalves da Silva (2000) afirma que um grande número dos antropólogos que pesquisam estes cultos tem alguma modalidade de inserção religiosa, sendo que muitos acabam optando por se iniciar em religiões como o Candomblé ou a Umbanda. Partindo daí, ele se pergunta quais os significados que os antropólogos atribuem à sua participação religiosa. O interessante é que o próprio autor é um exemplo dessa intersecção entre projeto pessoal e acadêmico. Segundo ele, sua trajetória foi marcada por uma absorção simultânea de dois sistemas de conhecimento, o religioso e o científico, pois Vagner já era participante do Candomblé antes de começar a pesquisar o tema. Depois, contudo, seu interesse deixou de ser pessoal e a religião começou a chamar atenção sobretudo intelectualmente.

O caso específico do campo de estudos das religiões ayahuasqueiras brasileiras - categoria antropológica que se refere a movimentos religiosos originários do Brasil que têm como uma de suas bases o uso ritualizado da ayahuasca: Santo Daime, a União do Vegetal (UDV) e Barquinha, em suas variadas vertentes – consiste num exemplo interessante, pois a grande maioria dos

antropólogos que estudam esses movimentos religiosos tem uma ligação pessoal com os grupos, e muitos acabam em algum momento da pesquisa se “fardando”, o que implica ao mesmo tempo em usar uma espécie de uniforme durante os rituais e em assumir uma série de compromissos perante o grupo. Assim, a adesão antropólogos aos grupos estudados pode ser considerada como uma característica *sui generis* das pesquisas brasileiras sobre o campo ayahuasqueiro (Labate, Rose e Santos 2008).

Na introdução de sua dissertação de mestrado, posteriormente publicada em forma de livro, Beatriz Caiuby Labate (2004) conta como desde o início seu interesse pela ayahuasca foi marcado por um duplo viés: uma busca existencial pessoal e um grande interesse antropológico. Esta autora era fardada no Santo Daime na época da pesquisa, e se define como uma antropóloga ayahuasqueira. Labate realiza uma reflexão sobre a relação entre pertencimento pessoal e o texto produzido, colocando questões tais como: quais as consequências deste envolvimento para a análise? É possível separar participação e pesquisa? E destacando que a reflexão sobre estas questões é central no fazer antropológico. Para ela, embora sua dupla inserção enquanto antropóloga e ayahuasqueira seja uma situação que envolve dificuldades, tensões e ambigüidades, ao mesmo tempo constitui um lugar de fala potencialmente rico.

Na sua tese de doutorado, Marcelo Mercante (2006) faz uma reflexão sobre o processo do seu fardamento, que aconteceu durante sua pesquisa de campo em um dos grupos da Barquinha, em Rio Branco (AC). Mercante mostra como o fardamento foi importante para ajudar a quebrar seus preconceitos e penetrar na visão de mundo nativa, abrindo novas perspectivas que

influenciaram na escrita da tese. Discutindo a idéia de observação participante, o autor ressalta a importância de experimentar a cultura estudada e introduz a noção de *observação experiencial* (Young e Goulet 1994 citados em Mercante 2006:44). Um aspecto importante nesta noção de é que, para que a observação experiencial tenha sucesso, é necessário um treinamento na tradição espiritual pesquisada (Laughlin *et al* 1990 citados em Mercante 2006). Somado a isto, aqui tanto as experiências quanto a auto-observação do antropólogo são vistas como ferramentas de pesquisa (Peters 1981 citado em Mercante 2006). No caso de Mercante, a escolha desta abordagem implicou em registrar no diário de campo as próprias experiências, inclusive as *mirações*, ou seja, visões tidas sob o efeito da ayahuasca, e em incluir estas experiências e a reflexão sobre elas no texto etnográfico.

Esta relação pessoal dos pesquisadores com o tema de pesquisa que notamos no caso dos estudos sobre as religiões ayahuasqueiras também é característica no contexto mais amplo das pesquisas sobre xamanismo e especialmente sobre os estados modificados de consciência. Desde as primeiras publicações sobre experiências com estados alterados de consciência causados por substâncias como mescalina, LSD e ayahuasca (Huxley 1954), psicoterapeutas, etnofarmacólogos, antropólogos e outros têm argumentado sobre os benefícios desses estados, afirmando que tais substâncias funcionam para a liberação da mente e a integração da psique (Winkelman 2000), e não para sua desintegração, como previamente sugerido por termos como psicotomiméticos ou alucinógenos (Sell 1996). Com o tempo, a ligação do sagrado com os estados alterados xamânicos tomou importância central no

discurso do neo-xamanismo, e hoje o termo mais utilizado para designar as inúmeras substâncias usadas nesses contextos é o de *enteógeno*, em referência ao acesso às dimensões sagradas provocado por sua ingestão. Cabe ressaltar que uso dos chamados enteógenos no mundo atual faz uma ligação íntima entre espiritualidade e a saúde psíquica, associando essas plantas com noções contemporâneas de autoconhecimento e terapia (Rose e Langdon no prelo).

A partir da década de 1980, as praticas chamadas de neo-xamânicas florescerem na forma de oficinas, terapias e caminhos espirituais pelo mundo inteiro. Entre os novos xamãs ensinando técnicas de êxtase, encontramos vários antropólogos, tais como Harner (1982) e Goodman (1990), que iniciaram *workshops* nesta mesma década. Assim, embora haja autores que considerem que esses novos xamanismos emergiram mais a partir da fascinação popular nas praticas de êxtase do que da antropologia acadêmica (Atkinson 1992), não podemos ignorar que esta disciplina teve um papel relevante neste processo.

Minhas próprias jornadas de aventuras antropológicas-ayahuasqueiras começaram no ano de 2000, quando experimentei a ayahuasca pela primeira vez. O fascínio pessoal que esta bebida e os sistemas simbólicos gerados ao seu redor me despertaram gerou uma motivação quase imediata em pesquisar o tema das religiões ayahuasqueiras, contribuindo ao mesmo tempo para renovar meu interesse pela antropologia. Me fardei no Santo Daime em 2001, ao regressar de uma viagem pelo Acre durante a qual pude conhecer melhor o universo das religiões ayahuasqueiras. Continuei participando ativamente deste movimento religioso, inclusive durante

minha pesquisa para o mestrado em Antropologia, que consiste em uma reflexão sobre a visão daimista a respeito de cura, doença e saúde com base num trabalho de campo realizado numa comunidade no sul de Minas Gerais (Rose 2005). Paralelamente, desenvolvi diferentes reflexões antropológicas sobre as religiões ayahuasqueiras e temas afins, algumas delas publicadas na forma de artigos e livros (Rose 2006, 2007a; Labate, Rose e Santos 2008; Rose e Langdon no prelo).

Foi principalmente esta conjugação do interesse pessoal e antropológico que me levou a escolher o tema do uso da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá* e a rede da aliança das medicinas para minha pesquisa de doutorado. A realização desta pesquisa de campo envolveu a frequente participação em longas cerimônias de medicina em Mbiguaçu, bem como nas sedes catarinenses do Fogo Sagrado e do Santo Daime durante dois anos e meio. Paradoxalmente, talvez, no decorrer deste processo, me afastei do Santo Daime, abandonando o comprometimento com o grupo, embora continue participando ocasionalmente de rituais. Inclusive, deixei de tomar ayahuasca com frequência, e hoje utilizo a bebida apenas eventualmente.

Em outras ocasiões (Rose 2007a e 2007b) realizei uma reflexão sobre a intersecção do interesse pessoal e antropológico, procurando mostrar como, no meu caso, estes dois interesses encontram-se indissolivelmente ligados. A reflexão sobre questões que dizem respeito mais especificamente aos estudos sobre as religiões ayahuasqueiras, tais como as implicações do fato de tomar ayahuasca para a pesquisa antropológica e as consequências do fato de ser fardada no Santo Daime e estar realizando pesquisa

sobre este mesmo movimento religioso trouxe a tona debates teóricos e metodológicos que são relevantes para a antropologia em geral: a importância do trabalho de campo para esta disciplina; a relação entre as diferentes etapas da pesquisa; os vários tipos de negociação, de significados e de lugares físicos e simbólicos envolvidos na realização do trabalho de campo; e as profundas transformações que a experiência da pesquisa de campo gera no pesquisador.

Já se disse que toda pesquisa antropológica envolve um elemento de escolha pessoal (Seeger 1980) e também que todas elas são influenciadas pela subjetividade em algum grau (Peirano 1995). Além disso, de acordo com Mariza Peirano, um dos “aspectos nebulosos que rondam a prática disciplinar na antropologia diz respeito a assunto tabu entre os especialistas: trata-se da conversão religiosa de vários antropólogos que, em determinada etapa de suas carreiras, aderem a crenças institucionalmente reconhecidas” (1995:54). Para Peirano, isto pode indicar que, em determinados contextos a antropologia favorece uma reestruturação da visão de mundo dos pesquisadores. A autora aponta ainda que esta reestruturação pode ser resultado do impacto da pesquisa de campo e suas conseqüências.

Roberto DaMatta (1987), comparando a antropologia com as ciências exatas, aponta para a relatividade da possibilidade de controle da pesquisa no caso das ciências humanas em geral, e da antropologia em particular. A pesquisa antropológica é influenciada por fatores biográficos, pessoais e psicológicos, dentre outros; envolve variáveis relativas às políticas dos programas de pós graduação e das agências financiadoras (Silva 2000) e passa

inevitavelmente pelos imprevistos ou imponderáveis (DaMatta 1987 e Malinowski 1976), que acontecem não apenas durante o trabalho de campo, mas sim em todas as etapas da pesquisa. Assim, pesquisadores como Evans-Pritchard (1972) ressaltaram as dimensões artesanais e artísticas do fazer antropológico.

Evans-Pritchard já afirmava que o trabalho de campo envolve toda a personalidade do antropólogo – cabeça e coração – e também tudo que moldou esta personalidade, incluindo fatores como formação acadêmica, sexo, idade, classe social, nacionalidade, origem familiar, escolaridade, *background* religioso. Assim, para este autor “o que se traz de um estudo de campo depende muito do que se leva para ele” (1978:300). Ele também afirma que, ao longo do campo, os antropólogos são transformados pelo povo que estão estudando. Desta maneira, para ele, o trabalho de campo pode ser visto como um processo de aprendizado em vários sentidos, que inclui o autoconhecimento. Isto indica que reflexões sobre o lugar da subjetividade na pesquisa antropológica não são tão recentes, embora atualmente venham adquirindo um lugar mais central.

6. Emoções intensas, estados modificados de consciência e subjetividade

Apesar de a antropologia ser tributária a antecessores clássicos, como James Frazer e Émile Durkheim, entre outros, que ganharam o apelido de antropólogos de gabinete, por não terem tido uma relação direta com os povos e culturas a respeito dos quais estavam escrevendo, sem dúvida a consolidação da disciplina está ligada ao estabelecimento da pesquisa de campo e da observação participante como seus métodos fundamentais. A concepção da

pesquisa de campo baseada na convivência intensa do antropólogo com os povos estudados durante longos períodos de tempo se estabeleceu como norma para a antropologia americana e europeia entre os anos 1900 e 1960 (Clifford 1998), estando relacionada à “legitimação de um método para o conhecimento de ‘outras culturas’: a observação participante” (Caldeira 1988:136).

É também neste período que se desenvolve “um novo e poderoso gênero científico e literário, a etnografia”, que consiste numa “descrição cultural sintética baseada na observação participante” (Thornton 1983 citado em Clifford 1998:27). Este estilo de escrita é caracterizado por uma preocupação de convencer os leitores que os fatos descritos eram objetivamente adquiridos, e não criações subjetivas (Clifford 1998:26). James Clifford (1998) ressalta que, paralelamente ao desenvolvimento da imagem do pesquisador de campo, cria-se uma forma particular de autoridade, “uma autoridade cientificamente validada, ao mesmo tempo em que baseada numa singular experiência pessoal” (1998:22). Já Tereza Caldeira mostra como a ênfase na observação participante enquanto método etnográfico está associada à idéia de que as culturas deveriam ser estudadas e representadas sincronicamente, consagrando nos textos o uso do presente etnográfico (Caldeira 1988). A construção do presente etnográfico pressupunha a idéia de distância que, por sua vez, possibilitaria a objetividade, contribuindo para gerar os ideais de afastamento e neutralidade do pesquisador, que são vistos por autores como Renato Rosaldo (1993) e Paul Stoller (1999) como um dos grandes problemas da etnografia clássica.

Mariza Peirano (1995) ressalta a estreita ligação que existe entre

pesquisa e teoria na antropologia, afirmando que nesta disciplina não se pode separar as discussões metodológicas das reflexões teóricas. Assim, a forma clássica de encarar a pesquisa de campo descrita acima está associada a uma teoria que concebia as culturas “como unidades discretas, existentes sob forma unitária e acabada, passíveis de ser observadas e conhecidas” (Caldeira 1988:137), ou seja, a uma concepção que vê as culturas como totalidades homogêneas e estáticas. Da mesma maneira, os questionamentos gerados pelas múltiplas crises que a antropologia vem atravessando nas últimas décadas não estão ligados apenas aos aspectos metodológicos do fazer etnográfico, mas também a uma ampla mudança teórica na disciplina que envolve, entre outros aspectos, uma nova maneira de encarar a cultura.

Tomando como base os argumentos de Rosaldo (1993) e Stoller (1999), procuro a seguir abordar a questão da subjetividade e da experiência pessoal, pensadas aqui como ferramentas válidas e importantes de pesquisa, análise, reflexão e produção do conhecimento. Em seu livro *Culture and truth*, Rosaldo (1993) mostra como certos aspectos do povo no qual escolheu realizar sua pesquisa - os Ilongots das Filipinas, que são conhecidos pela caça de cabeças - só puderam ser compreendidos a partir de sua própria experiência pessoal de perda de uma pessoa querida e de grande tristeza. A análise de Rosaldo destaca como seu luto pessoal e a conseqüente reflexão sobre a tristeza, a raiva e a caça de cabeças levantaram questões metodológicas de interesse geral para a antropologia e as ciências humanas. Desta maneira, Rosaldo vê a experiência pessoal como uma *categoria analítica*. Além disso, o autor enfatiza a importância de levar em conta as emoções nas

análises antropológicas. Segundo Rosaldo, a maioria dos estudos antropológicos, ao assumir a postura do observador neutro, elimina as emoções, principalmente as intensas. Ele afirma que a posição do etnógrafo como um espectador não envolvido implica tanto um distanciamento das emoções observadas e vivenciadas quanto um ceticismo sobre a realidade dessas emoções. Assim, Rosaldo considera que os sentimentos e emoções podem e devem ser estudados pelos etnógrafos.

De acordo com este autor, existe uma ortodoxia disseminada nas ciências sociais que “equaciona a objetividade com uma atitude de não envolvimento emocional, distância cognitiva e indiferença moral” (1989:169-70). Ele critica este mito do distanciamento, afirmando que não se pode equacionar distância analítica e objetividade científica. Para Rosaldo, os analistas sociais nunca podem se tornar observadores distanciados, pois são sujeitos posicionados que têm um lugar específico dentro de um campo de relações de poder. De acordo com este autor, tanto a distância quanto a proximidade tem suas vantagens e desvantagens e, desta maneira, Rosaldo defende a adoção de uma ampla gama de posições de análise, entre as quais, as normas clássicas da escrita etnográfica devem ser apenas um modo de representação. Ele considera que é importante que as formas de escrita que têm sido marginalizadas na antropologia ganhem legitimidade, pois isto pode possibilitar que a antropologia se aproxime da vida das pessoas a partir de vários pontos de vista.

Outro tema abordado na reflexão de Rosaldo são os dilemas do “tornar-se nativo” ou da identificação excessiva com o Outro. Segundo o autor, os contos que circulam entre os etnógrafos avisam que se deve ter cuidado na identificação com os nativos; tornar-se

nativo é tido como problemático para o conhecimento científico. Rosaldo, porém, considera que o processo de conhecimento envolve o *self* como um todo, sendo que o analista social é ao mesmo tempo cognitivo, emocional e ético. O que o autor argumenta é que a análise social pode ser feita tanto de certa distância quanto de perto, de dentro ou de fora, de diferentes maneiras, mas *com a mesma validade*. Para ele, o analista social tem múltiplas identidades; desta maneira, é possível unir os projetos éticos ou pessoais e analíticos, tornando obsoleta a visão do observador distanciado.

Uma das idéias centrais discutidas por Stoller no seu livro *The Taste of Ethnographic Things* (1999) diz respeito à importância de considerar nas etnografias outros sentidos além da visão, tais como o gosto, o cheiro e a audição. Usando dados coletados durante de sua longa pesquisa de campo realizada entre os Songhay na África, este autor mostra como para este povo os outros sentidos podem ser muito relevantes na categorização da experiência sócio-cultural.

Stoller considera que a pesquisa de campo realizada com o objetivo de coletar dados para realizar uma posterior análise objetiva em casa baseia-se numa epistemologia que tem como premissa a idéia de que pensamento, sentimento e ação podem ser separados. Esta epistemologia estaria fundamentada numa separação estabelecida por Hegel entre o inteligível e o sensível, seguida pela maioria dos antropólogos. Esta se reflete ainda nas convenções de representação realista, ligadas à busca da totalidade cultural, e no presente etnográfico, relacionado à procura da objetividade. Assim, como Rosaldo, este autor destaca a importância da busca de outros modelos de representação que possam solucionar os problemas da

representação etnográfica realista: voz, autoridade e autenticidade. Sua abordagem é fenomenológica, tendo como base o ponto de vista de Merleau-Ponty, que enfatiza a experiência, numa crítica à distinção cartesiana entre coleta de dados subjetiva e análise dos dados objetiva.

Para Stoller, a questão da representação antropológica encontra seu maior desafio nos estudos sobre xamanismo, magia e feitiçaria, levantando imediatamente uma pergunta: como representar e incluir no discurso as experiências extraordinárias muitas vezes vivenciadas nestes contextos? Segundo ele, são raras as discussões antropológicas sobre o extraordinário. Isto tem relação com questões epistemológicas sobre a natureza da antropologia e o que ela representa. Assim, existem convenções do realismo etnográfico segundo as quais o autor não deve aparecer no texto, o que, por sua vez, remete à questão da experiência pessoal do antropólogo. Ainda, são estas mesmas convenções que governam como representamos o Outro etnográfico.

De acordo com o autor, numa abordagem fenomenológica, os dados são vistos como objetos de percepção dinamicamente ligados à própria consciência do observador. Questiona-se a idéia do espaço como algo dado, que estaria lá fora; pelo contrário, aqui o espaço é visto como sendo constituído. Stoller propõe, portanto, uma abordagem subjetiva da pesquisa de campo. Para ele, assim como para Peirano, as etnografias, e não as reflexões teóricas, constituem a contribuição central da antropologia. O autor defende, assim, um discurso antropológico que procure ir além da objetificação do Outro, bem como da busca de universais que transcendem a diversidade empírica das sociedades. Isto, porém,

implica uma mudança epistemológica na direção dos outros e distante do realismo etnográfico.

As idéias de Rosaldo e Stoller fornecem bases interessantes para pensar minhas próprias experiências de pesquisa. A ênfase nas emoções enquanto aspectos importantes na análise vai de encontro a argumentos de autores como Peter Gow (no prelo), que afirma que, embora a cultura ocidental enfatize as modificações perceptivas geradas pela ingestão da ayahuasca, as dimensões sensoriais e corporais também têm um papel fundamental nessas experiências de estados modificados de consciência. Num sentido semelhante, Langdon (2007b) indica que na cura ritual, através das qualidades estéticas envolvidas na experiência da performance ritual, o corpo está engajado em sua totalidade, independente de sistemas simbólicos compartilhados e de uma divisão cartesiana entre corpo e mente. É este engajamento sensorial, cognitivo e emocional que possibilita uma sensação de experiência unificada, bem como a própria transformação da experiência, frequentemente relatada como um dos efeitos centrais desses ritos. Assim, quando estamos lidando com este tipo de experiência, é fundamental levar em conta não apenas as observações relacionadas ao domínio do visual, mas também emoções e sensações, como sugerido por Rosaldo, e outros sentidos além da visão, como proposto por Stoller. Da mesma forma, como aponta Langdon (2007b), neste contexto a dimensão estética tem um lugar central, trabalhando para produzir uma *experiência em relevo* ou *experiência intensificada*.

Os argumentos destes autores trazem subjacente a desconstrução da equação entre distância analítica e objetividade científica, mostrando que é possível realizar uma análise válida

partindo de uma postura que não se pretende distanciada, mas que procura compreender as emoções, sensações e sentidos envolvidos na experiência. Já Michael Taussig (1993) afirma que levar em conta a experiência pessoal do antropólogo como dimensão constitutiva da análise é ainda mais importante quando estamos lidando com experiências relacionadas à ayahuasca. De acordo com ele, como não existe uma experiência padrão com esta bebida, “em algum momento é preciso assumir a história e descrever as noites em que se toma o *yagé* em termos de sua própria experiência” (1993:383). Neste sentido, considero que minhas experiências constituem uma bagagem importante para ajudar a compreender o processo de apropriação da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá*. Retomando a noção de observação experiencial proposta Young e Goulet (1994 citados em Mercante 2006), que enfatizam a importância de ter um treinamento na tradição espiritual pesquisada, posso afirmar que minhas experiências prévias são importantes tanto para dialogar com as experiências dos moradores de Mbiguaçu quanto para resistir às vigílias de noites inteiras tomando ayahuasca e fumando tabaco nas cerimônias na casa de reza.

Os argumentos dos autores citados nesta seção mostram que a subjetividade é inerente a qualquer empreendimento antropológico ou mesmo científico em geral, apontando para as possibilidades de unir os projetos pessoal e acadêmico. Vimos como a etnografia clássica está ligada a uma determinada visão de cultura, que é encarada como uma totalidade, uma entidade abstrata, auto-contida e bem delimitada; um universo autônomo e internamente coerente. Já esta proposta metodológica, assim como as discussões dos autores abordados aqui, que ressaltam a importância de refletir

sobre a subjetividade e sobre o lugar do antropólogo e indicam a relevância de levar em conta nas pesquisas aspectos como emoções intensas ou estados modificados de consciência, e outros sentidos que vão além da visão, estão ligadas a outra visão da cultura. Aqui destaca-se o fato de que as culturas humanas não são necessariamente coerentes ou homogêneas e que suas zonas de fronteiras podem constituir lugares de produção cultural criativa (Rosaldo 1993). Nesta redefinição, o conceito de cultura refere-se menos a uma unidade abstrata e mais às práticas do cotidiano, implicando em idéias como dinamicidade, fluxo, improvisação, emergência e heterogeneidade (Rosaldo 1993; Langdon 1996).

Retomando, neste capítulo, fiz uma apresentação dos principais grupos entre os quais realizei minha pesquisa de campo, a aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*; o Fogo Sagrado de Itzachilatlan e a comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José, ao mesmo tempo delineando a rede mais ampla na qual estes grupos estão inseridos, autodenominada aliança das medicinas. Ao longo desta descrição inicial, notei alguns primeiros pontos importantes para compreendermos os diálogos entre os moradores de Mbiguaçu e o Fogo Sagrado e outros atores ligados à rede da aliança das medicinas. Paralelamente, descrevi minha pesquisa de campo, explicitando as condições nas quais esta foi realizada, problematizando minha relação pessoal com o tema de pesquisa e levantando uma discussão metodológica com base nestas questões.



Foto 13 Fumando *petyngué* na aldeia de Mbiguaçu



Foto 14 Reunida com lideranças do Santo Daime e indígenas Kaxinawa no II Encontro de Medicinas.

Capítulo 2: O Santo Daime e a Aliança das Medicinas

Este capítulo enfoca a comunidade daimista Céu do Patriarca São José e os eventos denominados *Encontros com as medicinas e as diversas formas de relação com o sagrado* que vêm sendo anualmente realizados nesta comunidade a partir de 2007. Discuto também a inserção recente de novos atores na rede da aliança das medicinas, tais como *sangomas* sul-africanos e Kaxinawa da Amazônia brasileira, apontando com base nestes exemplos como hoje esta rede vem se conectando a outros circuitos nacionais e internacionais relacionados ao consumo da ayahuasca. Para iniciar e contextualizar a comunidade Céu do Patriarca, faço uma introdução a respeito do Santo Daime.

1. Santo Daime: do interior do Acre a pan-enteógeno transnacional

O Santo Daime é um movimento religioso que surgiu nos anos 1930 no Acre, fundado pelo negro maranhense Raimundo Irineu Serra ou “Mestre Irineu” que, inspirado por suas experiências visionárias, deu início a este culto eclético. Não se sabe ao certo com quem Irineu Serra teve seu primeiro contato com a ayahuasca. Alguns afirmam que teria sido entre *curanderos* peruanos (MacRae 1992; Groisman 1999). Entretanto, a idéia da “origem” e das “raízes” indígenas tem um lugar importante dentro da cosmologia daimista, trazendo como consequência a valorização da noção de “natureza”, bem como de conhecimentos, ritos e outros elementos indígenas. Este ponto de vista tem um lugar central na cosmologia do Santo Daime que, não por acaso, é considerado como tendo sido revelado

pela “Rainha da Floresta” e também designado como “religião da floresta”.

Este movimento religioso construiu-se a partir da base do catolicismo popular, integrando elementos de diferentes tradições espirituais, tais como o espiritismo kardecista, cultos afro-brasileiros, o esoterismo europeu, o vegetalismo amazônico, elementos indígenas e, mais recentemente, o universo *new age*. Todas essas referências encontram-se presentes nos cultos daimistas, que ocorrem em salões hexagonais nos quais homens e mulheres posicionam-se em lados opostos e vestem roupas impecavelmente brancas, com detalhes pitorescos como fitas coloridas e coroas que remetem à festas da cultura popular brasileira como a Festa do Divino Espírito Santo, uma das mais importantes expressões da cultura negra do Maranhão (Labate e Pacheco 2004). No centro das igrejas daimistas encontra-se uma mesa em forma de estrela, sobre a qual ficam dispostas imagens dos pioneiros do Santo Daime, de santos católicos e um “Cruzeiro” ou Cruz de Caravaca, entre outros elementos, que podem variar de acordo com o lugar. Ao redor da mesa central, sentam-se os músicos. Sua localização aponta para o lugar de destaque que a música tem nos rituais do Santo Daime, também chamado de “doutrina musical”. Por horas a fio, em ritos que em alguns casos podem se estender até o raiar do dia, os daimistas cantam e bailam seus *hinários*, conjuntos de canções que combinam menções a santos católicos, orixás, termos indígenas, encantados presentes na cultura popular, bem como à deus e aos elementos da natureza.³¹

³¹ Além dos *hinários*, realizam-se vários outros tipos de rituais no contexto do Santo Daime, como a *concentração*, *trabalhos de cura*, *missas*, etc. Não pretendo me aprofundar aqui neste tema. Para maiores informações ver, entre outros, MacRae

Depois da morte de Irineu Serra, em 1971, o Santo Daime subdividiu-se, dando origem a várias ramificações ou “linhas”. Apesar de todas estas linhas se identificarem e serem conhecidas como Santo Daime e terem uma série de semelhanças em seus sistemas de crenças e rituais há também importantes diferenças entre elas, que incluem desde pequenas divergências na forma de conduzir alguns ritos à realização de ritos completamente distintos.

Entre as diferentes linhas daimistas, as principais são o Alto Santo e o Cefluris. Os centros que se auto-identificam como Alto Santo distinguem-se e funcionam de maneira autônoma, embora reivindiquem uma origem comum e mantenham relações de proximidade. Este grupo permaneceu praticamente restrito ao Estado do Acre, sendo que a maioria dos centros vinculados a esta linha localiza-se na cidade de Rio Branco. Entre estes, o mais conhecido é o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU – Alto Santo), liderado por Peregrina Gomes Serra, viúva do Mestre Irineu.³²

Já o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, Cefluris ou ICEFLU³³ foi criado em 1974 pelo seringueiro amazonense Sebastião Mota Melo, o “Padrinho Sebastião”. A sede e principal centro desta organização é o Céu do Mapiá. Fundado em 1983, localiza-se no município de Pauini (AM), sendo atualmente

1992; Groisman 1999; Peláez 1994; Rose 2005.

³² Para maiores informações a respeito do Santo Daime-Alto Santo, ver Cemin 1998.

³³ Em 1998, no X Encontro das Igrejas Daimistas, o Cefluris foi dividido em duas organizações distintas: uma responsável pela parte espiritual e outra pela dimensão social, ambiental e administrativa. A primeira passou a ser denominada Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), enquanto a segunda recebeu a designação de Instituto de Desenvolvimento Ambiental Ida-Cefluris. Entretanto, o novo nome não se tornou muito popular e o grupo, em geral, continua sendo denominado como Cefluris, tanto internamente quanto nos trabalhos acadêmicos (Labate, Rose e Santos 2008).

dirigido por Alfredo Gregório de Melo ou “Padrinho Alfredo”, filho de Sebastião Mota e Rita Gregório de Melo. O Cefluris tornou-se a mais conhecida entre as ramificações do Santo Daime e mesmo entre as religiões ayahuasqueiras em geral por ter sido o principal responsável pela expansão deste movimento religioso, que começou no final da década de 1970 nas principais cidades e capitais do Brasil e teve sequência, a partir dos anos 1980, por diferentes partes do mundo.

Atualmente, o Cefluris conta com cerca de 42 igrejas no Brasil e centros em pelo menos 23 países em três continentes diferentes. Somado a isto, dentre as religiões ayahuasqueiras, o Cefluris tem sido a mais estudada, sendo que a maioria das teses e dissertações produzidas no Brasil sobre este tema tratam desta organização (Labate, Rose e Santos 2008). Esta vertente daimista também é caracterizada pelo seu ecletismo (Groisman 1999), que manifesta-se na abertura para diálogos com outras linhas espirituais, introdução de novos elementos nos rituais e inovações, sendo que cada um dos diferentes centros vinculados ao Cefluris tende a desenvolver características e peculiaridades próprias. Segundo dados oficiais, o Cefluris conta atualmente com cerca de quatro mil participantes filiados no Brasil e no exterior. Entretanto, aspectos como a constante formação e subdivisão de grupos, a alta rotatividade dos participantes e o grande número de frequentadores que não estão formalmente vinculados dificultam uma contabilização precisa do número de pessoas envolvidas com esta organização religiosa (Labate, Rose e Santos 2008).³⁴

³⁴ Para saber mais a respeito do Cefluris ver, entre outros, MacRae 1992 e 2000 e Groisman 1999.

Uma das consequências da expansão do Cefluris a nível institucional foi a formação de uma rede internacional de associações. Nesta rede, os núcleos locais são reunidos por distribuição geográfica em diversas regionais. Cada grupo ou igreja filiado deve ter seu próprio CNPJ enquanto associação civil local e manter um vínculo com o Céu do Mapiá. Os recursos advindos das mensalidades pagas pelos associados do Cefluris e das taxas pagas pelos frequentadores ocasionais dos centros vinculados a esta instituição destinam-se principalmente a dois objetivos: a manutenção das comunidades e de projetos ambientais na Amazônia e a garantia do fornecimento da bebida, chamada neste contexto de “santo daime” ou “daime”.³⁵ Já a parte da arrecadação destinada aos centros locais é direcionada para manter sua estrutura, constituída por uma coordenação, uma secretaria e uma tesouraria (Martini 2005).

Todas as religiões ayahuasqueiras, Santo Daime, União do Vegetal³⁶ e Barquinha³⁷ tiveram origem no norte do país em meio a caboclos e imigrantes vindos do nordeste brasileiro entre as décadas de 1930 e 1960. Seus fundadores foram líderes carismáticos que, inspirados por suas experiências visionárias, criaram seguimentos religiosos. Estes grupos preparam e utilizam a

³⁵ A designação “daime” indica uma invocação ao espírito da bebida, a quem pede-se que “dê” iluminação, luz, saúde, salvação, e assim por diante.

³⁶ O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, União do Vegetal ou UDV foi criado em Porto Velho, Rondônia, em 1961 por José Gabriel da Costa, o “Mestre Gabriel”. Este movimento religioso conta atualmente com cerca de quinze mil participantes e tem diversos centros na Europa e nos Estados Unidos (Labate, Rose e Santos 2008). Para maiores informações a respeito ver, entre outros, Brissac 1999 e Ricciardi 2008.

³⁷ A Barquinha foi criada na zona rural de Rio Branco em 1945 por Daniel Pereira de Mattos, ou “Frei Daniel”. Trata-se de um grupo pouco expansionista, que conta com aproximadamente 500 participantes e permaneceu praticamente restrito ao Estado do Acre (Labate, Rose e Santos 2008). A respeito da Barquinha, ver, entre outros, Sena Araújo 1999 e Mercante 2006.

bebida indígena, mas baseiam-se no simbolismo do catolicismo popular, afro-brasileiro e espírita, entre outros. A expansão e aumento crescente destes movimentos religiosos tiveram uma série de desdobramentos, sendo um deles um verdadeiro *boom* na literatura sobre o tema.

Os trabalhos acadêmicos pioneiros sobre as religiões ayahuasqueiras foram escritos na década de 1980 (Monteiro da Silva 1983; Henman 1986; Couto 1989), período em que também foram publicados os primeiros livros a respeito desse grupos (Alverga 1984; Fernandes 1986). Já no início dos anos 1990, foram produzidos trabalhos que tornaram-se importantes referências até os dias de hoje, como é o caso do livro do antropólogo Edward MacRae (1992), que destaca a importância de um *setting* sagrado na produção e controle dos efeitos sociais e individuais da ingestão da ayahuasca; e da dissertação de mestrado do antropólogo Alberto Groisman (1991) posteriormente publicada como livro (Groisman 1999), que aprofunda a investigação a respeito das principais categorias da cosmologia daimista. Outros trabalhos do período incluem as dissertações de mestrado de Walter Dias (1992); Maria Lisboa Guimarães (1992); Maria Cristina Peláez (1994); Afrânio Patrocínio de Andrade (1995); Sandra Lúcia Goulart (1996); Wladimir Sena Araújo (1997) e Sergio Brissac (1999).

A partir dos anos 1990, passou a haver uma expansão progressiva nos estudos sobre estas religiões de origem amazônica. Segundo um levantamento feito em 2008, havia um total de 52 trabalhos acadêmicos produzidos no Brasil sobre Santo Daime, Barquinha, UDV e suas várias ramificações, sendo 35 dissertações de mestrado; sete teses de doutorado; nove trabalhos em

andamento e uma pesquisa de pós-doutorado (Labate, Rose e Santos 2008). Hoje, mesmo passado pouco tempo, este número provavelmente já aumentou e o levantamento precisa ser atualizado. Também destaca-se o crescimento dos trabalhos acadêmicos em outros países e idiomas que incluem alemão (Balzer 1998, Huttner 1998, Baiker 2004, Baguley 2006, Fiedler 2007, Schmid 2007, Rohde 2001); espanhol (Camargo 2003, Lavazza 2007); francês (Bize 2003, Lamoureux 2001, Novaes 2006, Martins-Velloso 2003); holandês (Menze 2004, Wuytz 2007); italiano (Prascina 1997, Luppichini 2006, Koliopoulos 2006, Curuchich s.d.); inglês (Sobeilman 1995, Groisman 2000, Quinlan 2001, Villaescusa 2002, Cougar 2005, Frenopoulo 2005, Sulla 2005, Mercante 2006, Mavrick 2000, Anderson 2007, Hernandez 2006, Meyer 2006, Dawson 2007); além de publicações em idiomas inusitados como dinamarquês (Damm 1999) e japonês (Nagatake 1995; Akira 2001; Hirukawa 2002).³⁸

Com relação aos trabalhos publicados no Brasil até a década de 1990 sobre as religiões ayahuasqueiras, algumas das principais discussões incluem o debate sobre as cosmologias e sistemas simbólicos desses movimentos religiosos, que concentrou-se na discussão sobre a noção de sincretismo; a discussão sobre se as religiões ayahuasqueiras constituem ou não sistemas xamânicos; e estudos que enfocam suas dimensões terapêuticas ou de cura (Labate 2004b).

Alguns autores referem-se às religiões ayahuasqueiras como movimentos religiosos sincréticos (Dias 1992; MacRae 1992; Guimarães 1992; Soibelman 1995, entre outros). Já outros buscam

³⁸ Para uma revisão da literatura sobre o tema ver Labate, Rose e Santos 2008.

conceitos que consideram mais adequados para definir estes grupos. Por exemplo, Groisman (1999) sugere adotar a expressão ecletismo, retirada do próprio estatuto do Cefluris, enquanto Wladimir Sena Araújo, autor da primeira dissertação sobre a Barquinha (1997), que posteriormente tornou-se o primeiro livro publicado a respeito deste grupo (Araújo 1999), propõe que este movimento seja abordado como uma cosmologia em construção.

A discussão sobre se as religiões ayahuasqueiras constituem ou não sistemas xamânicos teve início com a dissertação de mestrado em antropologia de Clodomir Monteiro (1983), o trabalho acadêmico pioneiro a respeito do Santo Daime. Este autor afirma que o Santo Daime é uma religião inserida no contexto de práticas xamânicas, sendo marcado por um transe xamânico individual e coletivo. Já o antropólogo Fernando de La Rocque Couto (1989), dirigente do Céu do Planalto em Brasília, uma das primeiras igrejas daimistas fundadas fora da Amazônia, desenvolve o argumento do xamanismo coletivo. Ele afirma que no Santo Daime todos poderiam realizar o que Mircea Eliade (1964) define como voo xamânico, ponto de vista que também é sustentado por outros autores como MacRae (1992) e Soibelman (1995). Um trabalho que tem destaque neste debate é o de Groisman (1996, 1999), que identifica o Santo Daime como uma *práxis xamânica*, elencando uma série de aspectos comuns aos sistemas xamânicos indígenas e à cosmologia daimista.

A discussão sobre as dimensões terapêuticas das religiões ayahuasqueiras a princípio foi abordada lateralmente em alguns trabalhos (Monteiro da Silva 1983; Groisman 1991 e 1999; MacRae 1992; Goulart 1996) que discutem as concepções daimistas de cura, doença e salvação. Groisman e o psiquiatra Ari Sell (1995)

aprofundam este debate, relacionando a noção daimista de cura a categorias êmicas como “estudo” e “trabalho interior”. Peláez (1994) discute a relação entre práticas terapêuticas e estados modificados de consciência, buscando aproximações e distanciamentos entre as práticas de cura daimistas e o modelo conceitual proposto por Stanislav Grof a partir da psicoterapia com LSD. Marcelo Mercante (2006) enfoca a dimensão terapêutica das religiões ayahuasqueiras em uma tese de doutorado interdisciplinar que investiga a relação entre as imagens visuais experienciadas sob o efeito da ayahuasca e os processos de cura, saúde e doença em um centro da Barquinha.

Em minha própria dissertação de mestrado (Rose 2005) procurei levantar e definir as principais categorias culturais envolvidas na experiência dos processos de cura, saúde e doença para os participantes do Santo Daime, com base numa pesquisa de campo conduzida em uma comunidade daimista no sul de Minas Gerais. Um dos principais argumentos deste trabalho é que, neste contexto, espiritualidade e terapia constituem um continuum e não podem ser compreendidas separadamente. Já Sônia Maluf inclui o Santo Daime em suas discussões sobre a concepção da pessoa nas culturas terapêuticas e espirituais ou “culturas da nova era” no Brasil (2005, 2005b 2007). Esta autora procura compreender as experiências e os itinerários espirituais das pessoas que circulam pelas culturas alternativas, enfocando a discussão sobre a noção de pessoa (Maluf 2005). Ela ressalta aspectos como a noção de “energia”; a valorização da “natureza” e a ênfase na transformação pessoal. Para Maluf (2007), nos circuitos das chamadas culturas da nova era, os trabalhos espiritual e terapêutico tornam-se um estilo

de vida, resultando numa terapeutização dos comportamentos culturais.

Além das análises na antropologia e em outras áreas das ciências humanas a respeito dos aspectos terapêuticos das religiões ayahuasqueiras, vêm sendo realizadas uma série de pesquisas neste sentido com enfoque biomédico e farmacológico, entre as quais têm destaque alguns estudos conduzidos no âmbito da União do Vegetal, o grupo que mais tem interesse em legitimar o uso da ayahuasca de um ponto de vista biomédico-científico. O primeiro destes estudos foi o *Hoasca Project* ou *Projeto Farmacologia Humana da Hoasca*, realizado em Manaus (AM) na década de 1990. Esta pesquisa foi produzida por nove centros em conjunto, entre instituições e universidades do Brasil, Estados Unidos e Finlândia, envolvendo mais de 30 pesquisadores. A coleta de dados abrangeu aspectos botânicos, químicos, toxicológicos, farmacológicos, neuroendócrinos, clínicos e psiquiátricos.³⁹ Outra investigação importante realizada nesta área, conduzida pela psiquiatra brasileira Evelyn Doering Xavier da Silveira (2003), consiste em uma avaliação neuropsicológica de 40 adolescentes ligados à UDV. Este trabalho resultou em uma série de artigos internacionais publicados em uma edição do *Journal of Psychoactive Drugs* dedicada inteiramente à ayahuasca⁴⁰ (Labate, Rose e Santos 2008).

Discussões presentes nos estudos mais recentes sobre a

³⁹ Os principais resultados deste projeto foram publicados em inglês em importantes periódicos internacionais (Callaway *et al.* 1994, 1996; Grob *et al.* 1996; McKenna *et al.* 1998; Callaway *et al.* 1999). Posteriormente foram publicados no Brasil (Grob *et al.* 1996; Lima 1996-1997; Lima *et al.* 1998; Lima *et al.* 2002; Andrade *et al.* 2004; Grob *et al.* 2004).

⁴⁰ Ver Doering-Silveira 2003; Doering Silveira *et al.* 2004; Da Silveira *et al.* 2005; Dobkin de Rios *et al.* 2005; Doering Silveira *et al.* 2005. Para maiores informações sobre estas pesquisas e o contexto de suas produções, ver Labate, Rose e Santos 2008.

expansão das religiões ayahuasqueiras incluem temas como a análise do imaginário dos novos participantes desses grupos, o aparecimento de outras modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos e a difusão desses movimentos religiosos para o exterior (Labate 2004b). Luis Eduardo Soares (1994, 1994b) relaciona a adesão das camadas médias urbanas ao Santo Daime com o fenômeno da “nova consciência religiosa”. Beatriz Caiuby Labate (2004) estuda o surgimento de novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca, formando o que chama de rede ayahuasqueira urbana. Já Alberto Groisman (2000), com base numa pesquisa de campo realizada entre grupos daimistas holandeses, escreveu a primeira tese de doutorado a respeito da expansão do Santo Daime para o exterior.

O crescimento exponencial nas pesquisas e livros no Brasil e no exterior sobre as religiões ayahuasqueiras está relacionado à expansão nacional e internacional destes movimentos religiosos. Estes estudos têm tentado acompanhar as formas de diversificação do consumo da substância, proliferando em número e tipo de abordagem e procurando dialogar com questões clássicas e contemporâneas da antropologia e de outras disciplinas. As pesquisas contemplam uma ampla gama de temas, apontando para a importância e a complexidade que o fenômeno das religiões ayahuasqueiras, bem como a disseminação do uso da ayahuasca e outras substâncias, vêm adquirindo no mundo atual (Labate, Rose e Santos 2008).

Inicialmente criadas por imigrantes nordestinos pobres no interior da Amazônia brasileira, hoje as religiões ayahuasqueiras expandiram-se para diferentes partes do mundo, transitando por

diferentes fronteiras territoriais e simbólicas. Não pretendo aprofundar esta discussão aqui, mas a seguir aponto resumidamente algumas das consequências do atual crescimento mundial no consumo da ayahuasca, bebida que hoje vem tornando-se cada vez mais uma espécie de pan-enteógeno transnacional (Labate, Rose e Santos 2009), ou ainda um “embaixador botânico” que dá lugar a uma série de diálogos e alianças de outra maneira não-usuais (Madera 2009).⁴¹

Neste sentido, um dos fatores que deve ser indicado é a proliferação crescente de uma série de novos grupos contemporâneos que derivam ou têm como base e/ou referência as religiões ayahuasqueiras. Esses grupos inauguram novas modalidades de consumo da ayahuasca, relacionadas ao movimento *new age*, às terapias holísticas, aos vários orientalismos, às artes (pintura, música, teatro), à psicoterapia, e mesmo ao tratamento de moradores de rua, configurando uma ampla e diversa rede ayahuasqueira urbana (Labate 2004).⁴²

Outra consequência importante do processo de expansão desses movimentos religiosos é uma ampla discussão sobre o estatuto legal do uso da ayahuasca. O Brasil tem sido um país pioneiro neste debate e as políticas nacionais relacionadas à legislação sobre esta bebida vêm influenciando políticas internacionais em vários países no que diz respeito ao consumo da ayahuasca. Em janeiro de 2010, foi publicado no Diário Oficial da União o relatório de um Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) instituído pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) e composto por representantes

⁴¹ Para maiores informações sobre as religiões ayahuasqueiras ver, entre outros, Labate e Araújo 2004 e Labate, Rose e Santos 2008.

⁴² Para uma análise sobre esta rede ver Labate 2004.

do governo, pesquisadores e representantes dos grupos ayahuasqueiros. A finalidade deste GMT era realizar o levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, bem como pesquisar sua utilização terapêutica. Este relatório sanciona o uso da bebida definido como ritual e religioso e apresenta uma “deontologia” para sua utilização, ou seja, uma carta de orientações éticas que procuram regulamentar seu consumo e prevenir seu uso inadequado.⁴³

Vinculada à discussão sobre o status legal do consumo da ayahuasca, há um debate sobre a questão do patrimônio imaterial. Em abril de 2008, alguns dos principais centros ayahuasqueiros brasileiros, com apoio de autoridades do Acre, encaminharam ao então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, um pedido para que o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reconhecesse o uso da ayahuasca em rituais religiosos como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Enquanto em junho de 2008 o Instituto Nacional de Cultura do Peru declarou os conhecimentos e usos tradicionais da ayahuasca das comunidades nativas amazônicas como patrimônio cultural peruano em um documento que associa a bebida à medicina tradicional dos povos indígenas e à

⁴³ Em 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) incluiu o *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos de uso proscrito em território nacional sem a devida autorização do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). Pouco tempo depois, o CONFEN formou um grupo de trabalho para pesquisar o uso ritual da ayahuasca. Após a conclusão desta pesquisa, em 1987, a ayahuasca foi excluída da lista de produtos proscritos pela DIMED e liberada para uso ritual. A legalidade do uso ritual da ayahuasca foi novamente questionada em 1988 e 1994, devido a denúncias anônimas a respeito do mau uso da bebida, porém o CONFEN manteve sua decisão anterior de permitir seu consumo em contextos definidos como rituais e religiosos, incluindo as recomendações de que ela não fosse consumida por pessoas com problemas psiquiátricos, grávidas ou menores de idade. Em 2004, o CONAD, órgão que substituiu o antigo CONFEN, suspendeu estas restrições e instituiu o GMT, cujo relatório foi divulgado em 2006 e publicado no DOU em 26 de janeiro de 2010. Para texto completo do relatório do GMT-ayahuasca, ver: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolução-Conad-1_25_01_2010.pdf

identidade cultural Amazônica (Instituto Nacional de Cultura, 2008), no caso brasileiro, foram os grupos ayahuasqueiros, que conseguiram estabelecer legitimidade enquanto “guardiões de tradições religiosas e culturais amazônicas”, ocupando, por assim dizer, o lugar do nativo e do tradicional em nosso imaginário (Labate e Goldstein 2010).⁴⁴

Existe atualmente uma ampla rede mundial relacionada ao consumo da ayahuasca. Esta rede engloba os usos indígenas, caboclos e vegetalistas, passa pelas religiões ayahuasqueiras, e abrange os usos experimentais contemporâneos derivados da expansão desses movimentos religiosos. Transitam pela rede diferentes personagens: neo-xamãs, neo-nativos, turistas xamânicos e psiconautas são apenas alguns desses sujeitos contemporâneos.⁴⁵ Se há algo em comum entre estas categorias é que todas se constituem em identidades híbridas,⁴⁶ apontando para o fato de que neste contexto não é possível nem pertinente essencializar idéias como as de tradicional e moderno. Pelo contrário, aqui o moderno e o tradicional se recombinaem de maneira dinâmica. Assim, podemos dizer que se existe uma característica comum nessa ampla rede diversa, esta é justamente a dinamicidade, constituindo desta maneira um universo religioso

⁴⁴ Para uma reflexão sobre este tema ver Labate e Goldstein 2010, disponível em: http://www.archivalplatform.org/images/resources/Arantes_interview_in_Portuguese_d OC

Para texto do pedido ao IPHAN, ver:

http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Pedido_Tombamento_Ayahuasca_IPHAN.pdf.

⁴⁵ Para uma discussão sobre estas categorias ver Labate 2004.

⁴⁶ Aqui, a idéia de híbrido não remete à identidades que seriam “misturadas” em oposição a uma suposta “pureza original”. Pelo contrário, este conceito, elaborado por autores como Nestor Canclini (1989), entre outros, procura apontar para o fato de que todas as culturas são de fronteira, se comunicam e se influenciam (Barth 2000).

marcado pela fabricação e multiplicação constante de práticas rituais e sistemas simbólicos (Labate 2004).

Somado a isto, a expansão global do uso da ayahuasca tem tido diferentes impactos sobre os grupos indígenas brasileiros. Hoje, muitos dos grupos amazônicos assimilam o uso da ayahuasca à sua “cultura”, dando uma ênfase crescente às práticas relacionadas com a bebida (Weber 2006; Calávia Saez 2009). Alguns desses grupos, como os Kaxinawa, por exemplo, passaram a ser crescentemente representados como “os índios originários da ayahuasca”. Além disso, representantes de povos indígenas amazônicos tem se inserido no circuito transnacional ligado ao consumo desta bebida, conduzindo ritos direcionados para não-indígenas nas principais capitais do Brasil, bem como na Europa e nos Estados Unidos. Já outros grupos, como os Apurinã do Acre passaram a consumir a ayahuasca a partir de contato com membros das religiões ayahuasqueiras (Lima da Silva 2002). Assim, atualmente a expansão da ayahuasca insere-se no contexto das interações e complexas negociações dos povos indígenas com a sociedade envolvente. Isto indica que o caso da rede da aliança das medicinas que descrevo neste trabalho não é isolado, devendo ser compreendido como estando inserido em um contexto mais amplo, relacionado à expansão das religiões ayahuasqueiras e à diversificação das formas de consumo da ayahuasca na contemporaneidade. Desta maneira, o que está em jogo aqui diz respeito à migração de símbolos e sujeitos em escala local e global, ao trânsito entre práticas religiosas diversas, e à construção de religiosidades e identidades híbridas em um contexto pós-colonial (Labate, MacRae e Goulart 2007).

2. Comunidade Céu do Patriarca São José



Foto 15 Vista da comunidade Céu do Patriarca com lagoa, prédio dos alojamentos, estrutura para *temazcal* e, ao fundo, a igreja (foto de Rafael Gue Martini)

A comunidade Céu do Patriarca São José é a sede da Regional Sul da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU). O grupo teve seu início na praia do Santinho, em Florianópolis, em novembro de 1987, formado por pessoas que, na maioria, vinham de São Paulo e do Rio de Janeiro. Em 1991, alguns de seus integrantes se uniram para comprar 45 hectares de terra, fundando a comunidade Céu do Patriarca que, em 2010 completa 23 anos. Já em maio de 1996 foi criada a Associação Ambientalista, Comunitária e Espiritualista Patriarca São José –

ACEPSJ, cujos objetivos são direcionados para a vida comunitária e educação ambiental. A propriedade da Associação, localizada no Morro do Macacú, engloba hoje 67 hectares, estando localizada numa área de Mata Atlântica. Atualmente residem dentro desta área cerca de 90 pessoas, incluindo adultos, jovens e crianças. Somado a isto, a ACEPSJ conta com quase 200 associados e recebe visitantes de diferentes partes do Brasil, de outros países da América Latina, bem como da América do Norte, Europa, Ásia e África (<http://www.acepsj.org.br>).

Dentro da área da comunidade, uma das principais edificações é a da igreja, um prédio de formato octogonal, com teto alto, chão de cimento e cercado de paredes de vidro. É neste local que acontecem os ritos daimistas, bem como atividades que incluem rituais de outras linhas espirituais, palestras, etc. Próximo da igreja encontra-se um *inipi* baixo, recoberto de cimento, para a realização dos *temazcais*, que foram incluídos nos calendários das atividades do Céu do Patriarca. A comunidade também conta com uma secretaria, que faz o papel de recepção para as pessoas que vão participar dos rituais ou conhecer o lugar; uma cozinha geral, que costuma funcionar durante toda a semana, fornecendo refeições para os moradores; um pequeno alojamento no qual hospedam-se alguns dos visitantes; a *casa do feitio*, edificada especialmente para realizar o preparo e cocção da ayahuasca; bem como plantações das espécies vegetais utilizadas na produção da bebida, o *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis*. Em 1998 foi criada a Cooperativa Ecológica da Ilha de Santa Catarina ou ECOOPERAR. Atualmente, esta cooperativa dispõe de uma loja que comercializa produtos artesanais confeccionados pelos moradores da

comunidade, entre outros itens, bem como gêneros alimentícios e mudas. Existem ainda na área da ACEPSJ a Casa da Saúde, espaço que oferece diferentes tipos de terapia; um Centro de Educação, fundado em 2006, que consiste num local aberto para o desenvolvimento de oficinas direcionadas para temas como meio-ambiente, artes, música, bem como para reuniões e estudos; e uma horta comunitária, criada também em 2006, que aplica princípios da permacultura.



Foto 16 Vista externa da igreja na comunidade Céu do Patriarca (foto de Rafael Gue Martini)



Foto 17 Vista interna da igreja na comunidade Céu do Patriarca (foto de Rafael Gue Martini)

Além da importância que algumas lideranças do Céu do Patriarca tiveram na formação e expansão da rede da aliança das medicinas, o papel da comunidade daimista nesta rede está relacionado ao fato de que é nos *feitios* (nome dado no contexto do Santo Daime à atividade ritualizada de produção da ayahuasca) conduzidos neste local que é produzida a ayahuasca consumida pelos diferentes grupos que integram a rede. Os *feitios* são realizados na comunidade pelo menos duas vezes por ano e podem durar entre 15 dias e um mês. É comum que participem desta atividade, além dos moradores e associados da comunidade daimista, pessoas ligadas ao Fogo Sagrado e indígenas da aldeia de Mbiguaçu. Desta maneira, membros dos três principais grupos que formam a aliança das medicinas cooperam na produção da bebida que utilizam em suas cerimônias e que constitui um dos principais elos nesta rede.

Recentemente, a rede da aliança das medicinas vem se ampliando e incluindo novos atores, tais como *sangomas* sul-africanos e indígenas Kaxinawa da Amazônia brasileira. A expansão desta rede tem sido motivada principalmente pela realização dos *Encontros de Medicinas*, que, a partir de 2007, vêm ocorrendo anualmente na comunidade Céu do Patriarca. Na seção seguinte, veremos mais a respeito desses eventos.



Foto 18 Jovens da aldeia *Yynn Morothi Wherá* limpando as folhas da *Psychotria viridis* em feitto na comunidade Céu do Patriarca em 2008.

3. Encontros de Medicinas

O I Encontro com as medicinas da Mãe Terra e as diversas formas de relação com o sagrado foi realizado em julho de 2007 e durou duas semanas. A programação incluiu as atividades do *feitio* do Santo Daime; palestras de representantes dos grupos presentes; rituais daimistas; ritos do Fogo Sagrado como a “cerimônia de medicina” e *temazcais*; uma cerimônia conduzida por um *taita* equatoriano e uma cerimônia realizada pelos Guarani de Mbiguaçu. O encontro contou ainda com a presença de Gogo Numzimane, acompanhada por um grupo da África do Sul. Ela realizou uma palestra a respeito da “tradição *sangoma* Zulu” e uma “cerimônia *sangoma* no mar”.⁴⁷

⁴⁷ Ver programação do I Encontro de Medicinas no Anexo 2. Discutiremos a inserção dos *sangoma* na rede da aliança das medicinas mais adiante.

Devido ao sucesso de sua primeira edição, os Encontros de Medicinas tiveram continuidade, tendo sido novamente realizados em julho de 2008 e 2009. No encontro de 2008 estiveram mais uma vez presentes representantes do Santo Daime de diferentes lugares do Brasil e do mundo; representantes do Fogo Sagrado e uma comitiva da aldeia de Mbiguaçu. Além disso, o encontro contou pela primeira vez com a presença de um pequeno grupo de indígenas Kaxinawa, formado por três jovens que vieram de suas aldeias na região do rio Jordão (AC) para participar do evento. Estes realizaram uma palestra, uma cerimônia, um “batismo de pimenta” e uma oficina de rapé. Já em 2009, uma comitiva Kaxinawa com cerca de dez pessoas viajou para Florianópolis para participar do encontro, que incluiu também oficinas de canto, rapé e tecelagem conduzidas por este grupo.⁴⁸

Particpei de grande parte das atividades do II Encontro de Medicinas, em 2008, e descrevo algumas delas a seguir, enfocando as cerimônias realizadas pelos Kaxinawa e pelos Guarani. Para iniciar, transcrevo um discurso realizado por Enio Staub na abertura do encontro. Neste discurso é possível identificar uma série de elementos que indica qual é, por assim dizer, o “espírito” que motiva a realização desses eventos.

Dessa maneira possibilitar essa grande alegria da própria natureza, de ver os seus filhos, através da medicina do Santo Daime, esse remédio da floresta. E ter o poder de, através da força do espírito, do fogo contido na medicina, que como o vento a sopra própria gratidão da natureza nos nossos corações. Propicia este encontro maravilhoso, porque de alguma forma universal. O encontro da própria eternidade ao juntar assim toda uma nação

⁴⁸ Ver programação do III Encontro de Medicinas no Anexo 3. Veremos mais a respeito da entrada dos Kaxinawa na aliança das medicinas ainda neste capítulo.

de espíritos que se encontram, vindos de grandes impérios e culturas diferentes para comungar de uma mesma bebida e assim ter a oportunidade de trocar; de reconhecer e ser reconhecido.

É uma satisfação aqui nesta noite abrir este encontro. Teremos uma semana bem intensa, cheia de momentos, oportunidades de cada um conhecer a si próprio um pouco mais, e compreender o que está fazendo aqui hoje, nesse tempo de agora, dentro da sua família, na sua sociedade. O que está fazendo por si próprio, no seu caminho espiritual. Durante essas cerimônias e trabalho de feitiço, teremos a oportunidade de renovar totalmente nossa existência, nossa fé, a compreensão de nós próprios, e nosso amor próprio, nossa força de vontade interior, de renovação, nessa lua. Nós estamos na lua cheia, em sua plenitude nesse dia de abertura. Vamos cozinhar nossa medicina vendo a lua chegar na minguante, e assim trazer todo o poder da cura e da transformação, ao longo desse período no qual poderemos consagrar a medicina que vamos produzir aqui, o Santo Daime, esse remédio da floresta.

Então com alegria, contar com essa presença pela primeira vez aqui, que seja a primeira de uma série, com essa comitiva do povo Kaxinawa. O propósito com o qual estamos aqui é o de juntar povos e compartilhar conhecimentos, então por isso fizemos esse convite, que com tanta alegria foi recebido pelo povo Kaxinawa. Com gratidão abrimos nosso salão do Santo Daime a todas as cerimônias que já foram feitas aqui, o coração universal, que tenho certeza que é o coração do Mestre Irineu, o mestre do Santo Daime.

(Fala de Ênio Staub na abertura do *II Encontro das Medicinas da Mãe Terra*, em julho de 2008)

Enio diz que este é um “encontro universal” entre pessoas vindas de “impérios” e “culturas” diferentes, que, motivado pelo “coração universal”, tem o “propósito de juntar povos e compartilhar conhecimentos”. Vemos também a concepção do Santo Daime ou ayahuasca como uma “medicina” ou “remédio da floresta”. O

discurso de Enio aponta ainda para o fato de que esta bebida é vista como um dos principais elos na rede da aliança das medicinas.

O *II Encontro com as Medicinas da Mãe Terra*, que aconteceu paralelamente a um *feitio* do Santo Daime e durou nove dias, teve a seguinte programação:

**II ENCONTRO COM AS MEDICINAS DA MÃE TERRA E FEITIO
DO
SANTO DAIME**

As diversas formas de relação com o Sagrado

**De 18 a 27 de julho de 2008
Comunidade Patriarca São José
Ilha de Santa Catarina – SC**

Uma oportunidade de conhecer tradições espirituais e suas formas de viver em comunidade e suas relações com o meio ambiente. Contaremos com quatro cerimônias espirituais: do Santo Daime, da Tradição Guarani, do Fogo Sagrado de Itzachilatlan e dos Huni Kuin, os índios Kaxinawa, do município de Jordão, no Acre, que utiliza o “nixi pae”, ayahuasca, o rapé e cantos sagrados em suas cerimônias de cura.

Programação:

Dia 18 – sexta feira

Manhã – Abertura do Feitio do Santo Daime

Tarde – Feitio do Santo Daime

Noite – Abertura do Encontro – Palestra Kaxinawa

Dia 19 - sábado

Manhã – Feitio do Santo Daime

Tarde – Feitio do Santo Daime

Noite – Cerimônia Kaxinawa

Dia 20 - domingo

Manhã – Feitio do Santo Daime

Tarde – Feitio do Santo Daime

Noite – Feitio do Santo Daime

Dia 21 – segunda - feira
Manhã – Feitio do Santo Daime
Tarde – Feitio do Santo Daime
Noite - Palestra do grupo Guarani

Dia 22 – terça -feira
Manhã – Feitio do Santo Daime
Tarde – Feitio do Santo Daime
Noite – Cerimônia Guarani

Dia 23 – quarta -feira
Manhã –Feitio do Santo Daime
Tarde – Feitio do Santo Daime
Noite – Feitio do Santo Daime

Dia 24 – quinta -feira
Manhã – Temazcal com Medicinas 08:00hs
Tarde – Feitio do Santo Daime
Noite – Feitio do Santo Daime

Dia 25 – sexta - feira
Manhã – Feitio do Santo Daime
Tarde – Feitio do Santo Daime
Noite – Cerimônia do Dia Fora do Tempo Calendário Maia, Hinário na fornalha

Dia 26 – sábado
Manhã – Encerramento Feitio
Noite – Cerimônia no Cambirela

Dia 27 –domingo
Manhã – Encerramento Encontro das Medicinas

Confirme sua presença antecipadamente.

Maiores informações e reservas:
ACEPSJ

Fone: (48) 3269 5514

Seg. a sex. das 14h às 18h, sab. das 9h as 12

e-mail: secretaria@acepsj.org.br

O encontro foi divulgado como uma forma de “conhecer tradições espirituais e suas formas de viver em comunidade” e incluiu as atividades do *feitio*, que envolvem uma série de tarefas, exigindo a mobilização e trabalho coletivo dos participantes do evento: colheita do cipó *Banisteriopsis caapi* e das folhas da *Psychotria viridis*; maceração do cipó e limpeza das folhas; corte de lenha para alimentar o fogo; cocção da ayahuasca e assim por diante.

Paralelamente, houve uma programação intensiva de palestras e cerimônias, entre elas uma “cerimônia kaxinawa”; uma “cerimônia guarani”; um “*temazcal* com medicina”; uma “cerimônia do dia fora do tempo do calendário maia”,⁴⁹ um “hinário na fomalha” e uma “cerimônia de medicina” do Fogo Sagrado, realizada no encerramento do evento. A seguir, descrevo brevemente as cerimônias realizadas pelos Kaxinawa e pelos Guarani.

O grupo dos Kaxinawa que participou deste encontro era formado por três jovens que vivem no município do Jordão (AC). Na sua palestra de apresentação eles falaram um pouco sobre a cultura kaxinawa e sobre como seria a cerimônia que iriam conduzir; também realizaram alguns cantos. A pessoa que mediou sua vinda para Florianópolis foi um jovem daimista não-indígena do Rio de Janeiro, que havia conhecido os Kaxinawa em uma viagem que fez para o Acre.

⁴⁹ O “Calendário da Paz” ou “Calendário Maia” consiste num movimento que propõe a mudança do calendário gregoriano de 12 meses atualmente utilizado em grande parte do mundo Ocidental, sugerindo a adoção de um calendário de 13 “luas” (ver <http://calendariodapaz.com.br>). No lugar do ano novo na virada de 31 de dezembro para 1 de janeiro, o ano do Calendário da Paz começa no chamado “dia fora do tempo”, que acontece no dia 25 de julho do calendário gregoriano; data que deve ser consagrada à celebração e meditação. A comemoração desta data foi incluída entre as atividades do Encontro de Medicinas.



Foto 19 Preparando o banho de ervas



Foto 20 Início da cerimônia kaxinawa

Cerca de 70 pessoas participaram da cerimônia conduzida pelos Kaxinawa no Céu do Patriarca. Os participantes do rito acomodaram-se no chão, sobre almofadas e colchões, encostando-se às paredes de vidro da igreja daimista. Somente Enio e os Kaxinawa permaneceram no centro da igreja, sentados próximos à fogueira em forma de flecha e ao altar da meia-lua. Os indígenas apareceram para o rito paramentados, trajando roupas tecidas a mão e enfeites de miçangas coloridos decorados com os *kene*, desenhos ou motivos geométricos kaxinawa, e usando grandes cocares. Ao lado do fogo, foi colocada uma grande panela, contendo uma infusão com ervas que permaneceu em cocção durante toda a noite, para ser usada como um banho pelos participantes da cerimônia na manhã seguinte, após o encerramento do rito.

Quando as pessoas tinham se acomodado e os apetrechos cerimoniais estavam organizados nos seus devidos lugares; apagaram-se as luzes e a cerimônia começou. Depois de um breve discurso inicial e algumas palavras explicativas, um dos jovens kaxinawa passou por todos os participantes servindo a ayahuasca num copinho de bambu. Na sequência, tiveram início os cantos. A maioria desses cantos foi executada no idioma kaxinawa, mas alguns foram entoados em português e acompanhados por um violão. Nesses cantos em português combinavam-se referências ao universo indígena - ao *nixi pae*; aos “encantos da jibóia”; ao rapé, e assim por diante - com menções a elementos característicos do imaginário daimista, como o “Mestre Irineu”; a “rainha da floresta”; “Nossa Senhora”, etc.

No fim da primeira parte do rito, um jovem Kaxinawa passou pelos participantes, soprando rapé de tabaco com um aplicador nas duas narinas de cada pessoa. Segundo a explicação dos Kaxinawa presentes no evento, as pessoas não deveriam ter medo de usar o rapé, pois este não iria aumentar a potência da ayahuasca, mas sim atuaria como uma forma de “proteção”. Um pouco depois disso, aconteceu um pequeno intervalo, durante o qual os indígenas que estavam dirigindo a cerimônia pediram para que as pessoas “gentilmente se levantassem e circulassem um pouco”. No intervalo também foram feitas aplicações de rapé do lado de fora da igreja.



Foto 21 Preparando a aplicação do rapé



Foto 22 Aplicando o rapé

Após o intervalo, iniciou-se a segunda parte da cerimônia. Novamente foi servida a ayahuasca, e mais uma vez foram executados cantos indígenas. Também foram cantados hinos daimistas e algumas pessoas fizeram discursos. Antes do encerramento do rito, os Kaxinawa pingaram uma espécie de colírio nos olhos das pessoas, que, segundo sua explicação, ajudaria a “limpar a visão”. Finalmente, pela manhã, depois do encerramento da cerimônia, fomos convidados para nos banharmos com a infusão de ervas que ficara cozinhando durante toda a noite.

Dando sequência à programação do evento, cerca de 20 indígenas da aldeia de Mbiguaçu, incluindo as principais lideranças da comunidade e suas famílias, vieram para a comunidade Céu do Patriarca para realizar a “cerimônia guarani”. Uma parte deles veio

antes para participar das outras atividades do encontro e ajudar no *feitio*. Na noite da cerimônia guarani, quando cheguei à igreja, os moradores de Mbiguaçu já estavam instalados em seus lugares. Cumprimentei um por um com uma sensação engraçada de que a aldeia havia se transferido para a igreja e fui encontrar um lugar para sentar.



Foto 24 Adelino arrumando a fogueira para a cerimônia Guarani na igreja daimista



Foto 23 Detalhe dos objetos do altar

Contrastando com a performance exuberante exibida pelos Kaxinawa na cerimônia anterior, os moradores de Mbiguaçu portavam poucos sinais diacríticos que evidenciassem sua “indianidade”, vestindo-se de forma bem mais discreta. As mulheres usavam saias longas e se enfeitavam com brincos de penas e colares de sementes. Os homens vestiam calças jeans, camisetas e tênis. Algumas pessoas usavam roupas ou acessórios que indicavam seu trânsito na rede da aliança das medicinas: uma saia indiana ou um xale andino ganhos como presentes; às vezes um

pequeno detalhe como um colar ou bracelete de miçangas com símbolos do Fogo Sagrado ou mesmo com os *kene kaxinawa*, e assim por diante.

Dentro do possível, procurou reproduzir-se o “desenho” e a disposição de pessoas e objetos das cerimônias realizadas na casa de reza da aldeia de Mbiguaçu. No centro da igreja daimista edificou-se um altar na forma de uma meia-lua, com uma madeira representando o *popyguá* ou “bastão da direção”; o fogo central em forma de flecha foi mantido por Adelino durante toda a noite; de frente para a meia-lua, foram organizados os acessórios e apetrechos cerimoniais – cestas contendo as ervas usadas para defumação; abanadores para avivar o fogo; *petynguás*; cocares; copos e jarras contendo a “medicina”. Os participantes da cerimônia sentaram-se no chão, encostados nas paredes de vidro da igreja. Perto do início da cerimônia, quando todas as pessoas já estavam instaladas, Haroldo chegou e sentou-se num lugar que estava reservado para ele, entre Enio e seu Alcindo. Esta foi a primeira vez que vi os três reunidos.

Minha impressão nesta noite foi de que o ritmo das cerimônias realizadas em Mbiguaçu foi de certa maneira ajustado para se adaptar ao novo ambiente. Abrindo o rito, alguns homens e mulheres indígenas passaram soprando fumaça de tabaco sobre a cabeça de cada um dos presentes e murmurando *aguydjevete*. A seguir a ayahuasca foi servida e tiveram início os cantos de reza, acompanhados pelos instrumentos que costumam ser utilizados na *opy*: o violão, o *takuapu* (instrumento de percussão feminino), o *mbaraka* (chocalho) e o violino (*ravé*). Apenas uma cura foi realizada durante a cerimônia, para um rapaz que viajou do Céu do Mapiá

para Florianópolis para se tratar. Neste momento, Haroldo e Enio levantaram-se junto com os *yvyraidjá kuery* guarani para apoiar seu Alcindo na cura.

Além disso, foram executados durante a cerimônia alguns hinos daimistas, cantos do Fogo Sagrado, e os kaxinawa presentes também cantaram em seu idioma. Quando, por volta das cinco e meia da manhã, Hyral parou a música e colocou cedro sobre as brasas do fogo central dizendo que a cerimônia estava encerrada, tive a sensação de que o rito havia acabado de maneira abrupta. Talvez um dos motivos para este fim súbito fosse o *temazcal* com medicina que iria ser realizado por Haroldo naquela mesma manhã, dali a algumas horas, como parte da programação do Encontro de Medicinas.



Foto 25 Fogueira em forma de flecha e altar da meia lua. Ao fundo moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* em cerimônia na igreja daimista.

Haroldo saiu da igreja estrategicamente da mesma forma que tinha chegado, e não foi possível falar com ele. Também não foi possível ficar dormindo na igreja como eu costumava fazer na *opy* na aldeia depois do encerramento das cerimônias, pois as fortes luzes incandescentes foram logo acesas. Conversei um pouco com alguns dos Guarani presentes, pedindo notícias e dizendo que logo após o fim do *feitio* eu voltaria para a aldeia. Fui embora da comunidade daimista no dia seguinte à cerimônia guarani, de maneira que não participei do *temazcal* com medicina conduzido por Haroldo nem do hinário na fornalha.⁵⁰ Voltei apenas para o rito de encerramento do Encontro e do *feitio*, uma cerimônia de quatro tabacos, conduzida segundo o “desenho” do Fogo Sagrado.⁵¹

A realização dos Encontros de Medicina é motivada pelo desejo de reunir grupos e representantes de diferentes “tradições” para trocar rituais, cerimônias, conhecimentos, plantas, e assim por diante. A concepção destes encontros é baseada na idéia de que todas as tradições têm a mesma “essência”, de maneira que é possível que os diferentes povos dialoguem, compreendam-se mutuamente e ainda realizem intercâmbios. Somado a isto, a realização dos Encontros de Medicina conecta a rede da aliança das medicinas a outras redes, contribuindo para que esta vá para além

⁵⁰ Participei de um “*temazcal* com medicina” quando estive em Segualquia no início de 2008. É um rito que segue o mesmo “desenho” da cerimônia de meia-lua, com quatro tabacos; as mesmas medicinas; água; alimentos, etc. (ver descrição da cerimônia de meia lua no capítulo 3). Entretanto, ele é realizado dentro de um *inipi*, onde são colocadas pedras quentes e água para produzir vapor, como nos *temazcais* convencionais. Já o “hinário na fornalha” consiste num rito daimista que costuma acontecer durante os *feitios*, geralmente perto de seu encerramento. Ele tem este nome pois é realizado na *fornalha*, ou seja, o local onde está ocorrendo o cozimento da *ayahuasca*.

⁵¹ A descrição da “cerimônia de medicina” no capítulo sobre o Fogo Sagrado foi feita com base na cerimônia realizada no encerramento do II Encontro de Medicinas e as fotos são desta data.

das fronteiras do Estado de Santa Catarina e adquira um caráter crescentemente transnacional.

Nas seções seguintes, discuto a inserção de alguns novos atores na rede da aliança das medicinas: os *sangoma* sul-africanos e os Kaxinawa da Amazônia brasileira. Estes exemplos mostram como atualmente esta rede vem se expandindo e se ligando a outros circuitos locais e globais vinculados ao consumo da ayahuasca.



Foto 26 Cerimônia de quatro tabacos no encerramento do II Encontro de Medicinas

5. *Sangomas* sul-africanos em Santa Catarina

O contato da comunidade do Santo Daime de Florianópolis com *sangomas* provenientes da África do Sul ocorreu através de um casal que viaja anualmente para o Brasil participando das atividades do Santo Daime e do Fogo Sagrado desde 2006. Este casal realiza o *temazcal* há mais de 15 anos e tem uma organização chamada *Sunmoon Lodge*, localizada na África do Sul. Na apresentação do site de sua organização, encontramos o seguinte texto:

Este site é simplesmente sobre o nosso reflexo da energia universal, representando o trabalho que fazemos com o masculino e o feminino. Duas energias trabalhando juntas para trazer luz ao mundo, através das sombras, uma eterna dança do amor. Aqui você encontrará informações sobre o trabalho que fazemos com círculos espirituais, bem como idéias sobre como gostaríamos de viver nesta caminhada na terra.

O propósito de nosso trabalho é reintroduzir um sentimento de família em nosso círculo espiritual, com o conhecimento obtido em nossas visitas ao Brasil. Nosso enfoque está no trabalho com a “Águia e o Condor”, uma família global de pessoas que trilha um caminho com verdade. Nós promovemos a troca de conhecimentos, reunindo pessoas de diferentes culturas e tradições para aprenderem sobre caminhos sagrados e ancestrais. Desejamos ter um espaço para pessoas que queiram explorar os ensinamentos do Caminho Vermelho, como o *Sweat Lodge (temazcal)*, a *Vision Quest* (busca da visão) e a *Sun Dance* (dança do sol).

O enfoque do *Sunmoon lodge* é a integração do *sweat hut* africano, do *temazcal* e do *inipi* e dos cantos dessas tradições. Essas cerimônias são realizadas de acordo com o desenho do Fogo Sagrado de Itzchilatlan, o desenho do Caminho Vermelho, explorando as canções novas e ancestrais como uma “cola” para reunir nossa comunidade. Cumprindo a profecia da “Águia e do Condor”.

Este é o caminho que escolhemos seguir em nossa caminhada na terra, a estrada vermelha, o caminho do coração, o caminho da beleza... o caminho das medicinas.

(Texto de introdução do site <http://www.sunmoon.co.za/Home.html>,
tradução e edição minhas).

Neste texto há vários elementos comuns a um discurso comum na rede da aliança das medicinas, como a idéia das “energias” masculinas e femininas; a menção à profecia da águia e do condor; a realização de cerimônias como o *sweat lodge*, a busca da visão e a dança do sol; bem como a busca de integração dessas cerimônias com as tradições africanas, que segue a concepção de que as tradições têm todas a mesma essência.

O site informa que o casal viaja anualmente ao Brasil para estudar com *medicine people* daqui e que está aprendendo mais sobre o *temazcal* sul-americano ao participar da dança do sol e de cerimônias de medicina, com a “aliança das medicinas nativas” e outras comunidades no Brasil. Ficamos sabendo ainda que os dois integrantes do casal estão comprometidos com o Caminho Vermelho e a dança do sol no Brasil, e que desejam trazer o que aprenderam para a comunidade da África do Sul através do *Sunmoon Lodge* (<http://www.sunmoon.co.za/Sweatlodge.html>, acesso em março de 2010).

Foi este casal que mediou a visita da liderança espiritual e professora Zulu sul-africana Gogo Numzimane, ou Msho Gladys Mazibuko, à Comunidade Céu do Patriarca. Numzimane veio para o Brasil pela primeira vez em 2006 e, em 2007, participou do I Encontro de Medicinas. Afirma-se que ela é uma representante da “tradição amazoni”, doutrina que integra ensinamentos africanos “ancestrais e tradicionais” com o cristianismo e uma *sangoma*

Zulu,⁵² ou seja, uma “curadora espiritual e praticante de medicina tradicional”, cujos ancestrais teriam sido *sangomas* por muitas gerações

(http://www.santodaime.org/comunidade/noticias/floripa_zulu.htm).



Foto 27 Da esquerda para a direita, uma das filhas de Geraldo Moreira; Beth Moreira; Rosa Poty Djá; Gogo Numzimane; Enio Staub e Alcindo Wherá Tupã

(fonte da imagem:

http://www.santodaime.org/comunidade/noticias/floripa_zulu2.htm).

⁵² Os *sangoma* são os curadores tradicionais nas tradições Zulu, Swazi, Xhosa e Ndebele no sul da África. Sua filosofia é baseada na crença em espíritos ancestrais, que guiam e protegem as pessoas. Os *sangoma* têm diferentes papéis sociais e políticos na comunidade, que incluem cura; divinação; condução de rituais; encontrar gado perdido; proteger os guerreiros; combater feiticeiros; e narrar a história, cosmologia e mitos de sua tradição. São reverenciados e respeitados em sua sociedade, onde acredita-se que as doenças sejam causadas pela feitiçaria, pelo contato com objetos impuros ou pelos próprios ancestrais. Na África do Sul, há muito mais *sangomas* do que médicos treinados na biomedicina, sendo que os primeiros são preferencialmente consultados por aproximadamente 80% da população negra (<http://en.wikipedia.org/wiki/Sangoma>, acesso em fevereiro de 2010). Segundo notícia disponível no site oficial do Cefluris, “ser um *sangoma* é ter aberto seu coração para Deus e a humanidade, deixando brilhar o divino dentro de você como uma luz para o mundo”.

(http://www.santodaime.org/comunidade/noticias/floripa_zulu.htm).

Entre os trabalhos realizados por Numzimane, destaca-se sua relação com os *mandawu* ou “espíritos da água” e suas habilidades de reza e canalização de energia, bem como a realização de cerimônias de purificação através das águas dos rios ou oceanos. Ela também executa o sistema de adivinhação *thokosa* de “jogar ossos”, ferramenta utilizada para diagnóstico, e usa uma grande variedade de ervas e tratamentos. Finalmente, recorre ao som através de cantos tradicionais, ao uso de tambores e à dança.⁵³ Numzimane é conhecida ainda por iniciar não-africanos na tradição *sangoma*, como podemos ver no trecho da notícia transcrito abaixo, no qual aparece mais uma vez a idéia da integração entre diferentes linhas espirituais e “xamânicas”, incluindo caminhos não-indígenas ou Ocidentais e “caminhos tradicionais”.

Conforme o mundo está mudando e se unindo, muitas pessoas de caminhos espirituais e xamânicos não-africanos têm sido iniciadas como *thokozas* por Gogo Numzimane, e muitos desses novos ensinamentos e caminhos tem sido integrados ao caminho africano tradicional, criando uma nova forma que permanece enraizada nas tradições africanas.

(http://www.santodaim.org/community/news/floripa_zulu.htm, tradução minha)

Além de viajar anualmente para o Brasil e mediar a vinda de outros visitantes da África do Sul, como Gogo Numzimane, o casal do *Sunmoon Lodge* atualmente organiza viagens de grupos sul-africanos para o Brasil, bem como viagens de grupos brasileiros para a África do Sul. Um exemplo neste sentido são as viagens anuais que desde 2007 as lideranças da comunidade Céu do

⁵³ Ver http://www.santodaim.org/comunidade/noticias/floripa_zulu.htm.

Patriarca fazem para a África do Sul com o objetivo de realizar ritos daimistas e cerimônias do Fogo Sagrado. Estas viagens são mediadas e organizadas pelo *Sunmoon Lodge*. Transcrevo a seguir um email que recebi recentemente através da *newsletter* do *Sunmoon Lodge* divulgando uma dessas cerimônias realizadas pelos daimistas brasileiros na África do Sul, a ser realizada em abril de 2010.

Dear Isabel

Join us, as we welcome back our Brazilian Family, Enio, Beth & Gui to South Africa.

We will be holding a '**Four Tobacco ceremony**' here at Sunmoon Lodge, (in the Maluti Mountains, Eastern Free State) over the weekend of the **2nd to 5th April 2010** opening with a Temazcal/Sweat Lodge & Chanupa Ceremony on Friday. The ceremony will be held around the sacred fire with the Medicines on Saturday evening, closing on Sunday morning.

The previous 'Four Tobacco ceremony' that was held in this valley was in Sept 2007, days before the major Rustlers Fire. So much has been shifted & cleansed in this time & the people of this land, look forward to sharing in this sacred ceremony once again.

If you would like to see more information about the Red Path ceremonies such as the Four Tobacco ceremony or the Sun Dance please click here <http://www.fogosagradoobrasil.com.br>

After this, other Ceremonies will be held in Graaf Reinet & Greyton in the Western Cape. Please contact me for more info about this & other upcoming ceremonies.

Love

Leeane

O email convida os interessados para participar de uma cerimônia de quatro tabacos que será conduzida no *Sunmoon Lodge* pelas lideranças da comunidade daimista de Florianópolis.

Segundo a divulgação, durante o final de semana do evento também acontecerão um *temazcal/sweat lodge* e uma cerimônia de *shanupa*. Sabemos através da mensagem que esta será a segunda cerimônia de medicina do Fogo Sagrado realizada neste local, sendo que a primeira ocorreu em 2007. O email também remete ao site do Fogo Sagrado do Brasil para aqueles que desejarem saber maiores informações a respeito dos ritos.

Já a divulgação dos dois eventos que estão sendo organizados pelo *Sunmoon Lodge* para 2010 faz uma ponte para a discussão a respeito dos atores que mais recentemente ingressaram na rede da aliança das medicinas: membros do grupo indígena Kaxinawa da Amazônia Brasileira. Em fevereiro de 2010, o *Sunmoon Lodge* organizou a viagem de um jovem representante Kaxinawa para a África do Sul, com o objetivo de realizar rituais com ayahuasca para não-indígenas, divulgados como “cerimônias de *nixi pae*”. A divulgação das atividades realizadas por Yawa Bane em sua segunda visita à África do Sul também menciona o uso do rapé,⁵⁴ do *kampô*⁵⁵ e do tabaco, bem como a possibilidade da realização de “pajelanças individuais” para os interessados. De acordo com o site do *Sunmoon Lodge*:

⁵⁴ De acordo com o site do *Sunmoon Lodge*, a “medicina do rapé” consiste numa mistura de tabaco natural com cinza de árvores amazônicas, que é soprada dentro do nariz da pessoa com um aplicador especial; “o rapé é uma medicina muito especial para o povo *Huni Kuin*, que traz a cura e abre nossas conexões com a criação e com o criador”

(<http://www.sunmoon.co.za/Kaxinawa.html>, tradução minha).

⁵⁵ Segundo o site do *Sunmoon Lodge*, “*kumpum* é um veneno extraído de um sapo que vive na Amazônia. É uma medicina poderosa, e é necessário que a pessoa tenha treinamento tradicional para aplicá-lo. *Kumpum* é usado para limpar as energias negativas presentes no nosso sistema, que eventualmente se manifestam fisicamente em nossos corpos na forma de doenças. Ele funciona como um estimulante, ativando todas nossas células e permitindo que a energia flua mais livremente” (<http://www.sunmoon.co.za/Kaxinawa.html>, tradução minha). (Ver nota a respeito do *kampô* no capítulo 1).

Yawa Bane *Huni Kuin* tem viajado pelo Brasil ao longo dos últimos cinco anos, trazendo as forças de cura da floresta para as pessoas da cidade através das medicinas sagradas ayahuasca, rapé, *kumpum* e outros. Bane é um jovem líder, e o próximo cacique para seu povo, descendendo de uma longa linhagem de caciques e pajés.

Nixi pae, o nome usado pelo povo de Bane para as cerimônias com ayahuasca, é uma bela oportunidade de experienciar a cura em todos os níveis do ser, em uma cerimônia indígena tradicional cujas práticas são transmitidas de geração a geração. Foi através da *jiboà* (jibóia), a grande cobra branca, que o povo *Huni Kuin* (Kaxinawa) recebeu sua sabedoria e as tradições da ayahuasca. Durante o *nixi pae*, Bane canta para invocar a força da *jiboà*, que traz a cura e a sabedoria, e para invocar as forças da floresta, das árvores, das flores, da água, do sol e dos animais. Os cantos são ancestrais e consistem numa parte integrante da cerimônia (<http://www.sunmoon.co.za/Kaxinawa.html>, tradução e edição minhas).

Neste texto, podemos ver que considera-se que o jovem Kaxinawa traz as “forças de cura da floresta” para as pessoas da cidade, utilizando “medicinas sagradas” como a ayahuasca, o rapé e o *kumpum*. A cerimônia com ayahuasca é descrita aqui como “tradicional” e como uma forma de “experienciar a cura em todos os níveis do ser”. Também menciona-se a relação dos Kaxinawa com a *jiboà* (sic), ser que traz a “cura e a sabedoria” e o uso de “cantos ancestrais”.

Já o convite abaixo é para um retiro de 20 dias no interior do Rio de Janeiro organizado pelo *Sunmoon Lodge* e direcionado para estrangeiros, que inclui em sua programação uma *dieta* e cerimônias de *nixi pae*. Aqui encontramos mais uma vez a menção à ayahuasca e ao rapé como “medicinas sagradas”, bem como a elementos da natureza, como a floresta, a água e as rochas.

Também afirma-se que o condutor dos rituais, um “jovem líder do povo *Huni Kuin*”, há seis anos vem trazendo sabedoria e medicinas da floresta para as pessoas da cidade.

Na seção seguinte, discutiremos mais a respeito da recente inserção dos Kaxinawa na rede da aliança das medicinas, apontando para alguns possíveis desdobramentos deste processo.

Mae Nawa Tete Bari

A Study with the Sacred Plants of the Huni Kuin people

13th March - 2nd April 2010 and

10th April - 30th April 2010

We will be working daily with Ayahuasca, Rapé and another very sacred medicine from the Amazon, as well as learning from the forest, water and rocks that are part of Mae Nawa Tete Bari.

We will be staying in simple huts in the forest for 20 days, with around three people sharing a hut. When working with these Sacred Plants we follow what is called a 'Dieta' which is comprised of certain rules regarding our diet and daily activities. There will also be three Nixi Pae (Ayahuasca Ceremonies) over the 20 days.

Programming: There will be 2 days of preparation, learning the songs, getting to know the space, receiving instructions and orientation. At the end of the 2 days we will hold the first Nixi Pae after which we will begin the Dieta. The Dieta will last 15 days with one Nixi Pae after the first 7 days and another at the end of the 15 days. After the closing ceremony there will be 2 days to relax, integrate and share our experiences.

Mae Nawa Tete Bari is situated in the small village of Dr. Loreti in the state of Rio de Janeiro, Brazil. It is approximately 4 hours from the city of Rio de Janeiro, up in the mountains. These mountain ranges are beautiful, full of rivers, waterfalls, forest, crystals and massive boulders.

The work will be conducted by Yawa Bane a young leader of the Huni Kuin people who for six years has been bringing the wisdom and medicine from the forest to the people of the city.



**For more information or to book one of the limited spaces
please contact Vanessa at:
maenawatetebari@gmail.com
+ 55 22 92040483**

Figura 2 Convite para retiro com os kaxinawa no interior do Rio de Janeiro

5. Os Kaxinawa

Os Kaxinawa são o grupo Pano mais conhecido, havendo grande material etnológico e histórico a seu respeito. Sua população é estimada em 7.000 indivíduos, que habitam a Floresta Amazônica de ambos os lados da fronteira entre o Leste peruano e o Noroeste brasileiro, no Estado do Acre, onde representam o grupo indígena mais numeroso (Lagrou 2007). Não pretendo me aprofundar aqui na discussão sobre este grupo indígena, entretanto não é possível ignorar sua inserção na aliança das medicinas.⁵⁶

Ao longo da última década, alguns jovens indígenas Kaxinawa começaram a realizar rituais com ayahuasca direcionados para um público não-indígena em grandes cidades do Brasil, como São Paulo, Rio de Janeiro e, mais recentemente, Florianópolis. Nesta cidade, a partir de 2008, representantes Kaxinawa vêm conduzindo cerimônias eventuais no espaço Tempo do Vento e na comunidade Céu do Patriarca. Sua expressiva participação no Encontro de Medicinas de 2009, bem como a viagem realizada para o Acre por alguns dos integrantes do Céu do Patriarca no final de 2009 para conhecerem as aldeias Kaxinawa na região do rio Jordão, apontam para o destaque que os membros deste grupo indígena vêm adquirindo no contexto da rede da aliança das medicinas.

A inserção recente de alguns representantes Kaxinawa num circuito ayahuasqueiro urbano fez com que eles se conectassem a amplas redes nacionais e internacionais relacionadas ao consumo da ayahuasca, o que tem tido como desdobramento a realização de cerimônias e *workshops* realizados por esses indígenas não só no

⁵⁶ Para maiores informações a respeito dos Kaxinawa, ver Lagrou 2002 e 2007, entre outros.

Brasil, mas também em outras partes do mundo.⁵⁷ Através da entrada desses jovens indígenas num amplo circuito ayahuasqueiro transnacional, os Kaxinawa vêm hoje sendo crescentemente representados como “os índios originários da ayahuasca”, o que repercute numa valorização de suas práticas, ritos e conhecimentos dentro deste circuito.

Entretanto, apesar da centralidade que a ayahuasca parece vir adquirindo hoje para os grupos Kaxinawa, em uma pesquisa realizada com dois jovens desta etnia no início do século 20 Capistrano de Abreu (1941 citado Calávia Saez 2009), embora mencione uma lista de plantas e bebidas utilizadas pelos Kaxinawa, não se refere em momento algum ao uso da ayahuasca. Já para outros povos indígenas da região amazônica, como os Yawanawa, o cipó aparece dentro de um conjunto, que inclui elementos como datura, tabaco e pimenta (Calávia Saez 2009).

Neste sentido, Oscar Calávia Saez, num artigo escrito recentemente no qual se propõe a fazer uma espécie de revisão da literatura a respeito do uso indígena da ayahuasca, indica que, embora hoje esta bebida venha sendo eleita como um dos principais

⁵⁷ Como o fenômeno é muito recente, ainda não há reflexões antropológicas consistentes a respeito deste processo e seus desdobramentos. As únicas referências a respeito na literatura das quais tenho conhecimento encontram-se no projeto de doutorado de Thiago Coutinho (2010), que se propõe a pesquisar a realização de ritos com ayahuasca por jovens Kaxinawa em cidades; e na dissertação de mestrado de Rafael Mendonça Costa (2009), na área de psicologia. Este trabalho, que enfoca os estados visionários produzidos pela ayahuasca, contém um capítulo dedicado aos *Huni Kuin*, incluindo relatos sobre a estadia do autor nas aldeias Kaxinawa; uma menção a um rito Kaxinawa realizado no Rio de Janeiro; bem como indicações sobre modificações dos ritos realizados nas aldeias kaxinawa decorrentes do contato com o Santo Daime. Já Ingrid Weber (2006) mostra em seu livro como a atual intensificação dos ritos de cipó nas aldeias kaxinawa, da presença de cantores que conhecem os “cantos do cipó” e de mulheres que sabem tecer os desenhos *kene* estão ligados à atual expansão do discurso da “valorização da cultura”, amplamente empregado no âmbito da política indigenista, bem como por um grande número de povos indígenas no Brasil e em outros países.

símbolos diacríticos dos grupos indígenas brasileiros, especialmente os amazônicos, e seja representada dentro dos circuitos *new age* como tendo uma origem indígena remota e ancestral, existem indícios de que, primeiramente, há não muito tempo atrás a ayahuasca constituía apenas mais um elemento dentro de um amplo e variado conjunto de plantas e substâncias psicoativas utilizadas pelos grupos indígenas e, em segundo lugar, de que em muitos casos seu uso pode não ser tão antigo como se imagina.⁵⁸ Desta maneira, a centralidade que a ayahuasca vem adquirindo hoje para os Kaxinawa indica que seu xamanismo, longe de ser fixo ou estático, constitui um sistema dinâmico, emergente e em constante transformação.

Enquanto, como aponta Saez, o consumo indígena da ayahuasca sempre esteve ligado a redes que conectavam diferentes povos e dentro das quais trocavam-se saberes e substâncias,⁵⁹ hoje essas redes tornaram-se mais amplas e passaram a incluir, além dos grupos indígenas, o que, por falta de um termo melhor, poderíamos chamar de “mundo não-indígena”, transbordando fronteiras culturais, linguísticas e geográficas e estendendo-se às mais diferentes partes do globo. A rede da aliança das medicinas constitui um exemplo neste sentido. Desta forma, podemos afirmar que, de certa maneira, a ayahuasca continua exercendo seu papel de mediadora entre povos e de sintetizadora de veículos de

⁵⁸ Ver, por exemplo as discussões de Peter Gow a respeito de como o xamanismo da ayahuasca irradiaria desde o espaço colonial e urbano em direção à floresta, onde alguns grupos não conhecem a bebida ou então conferem a ela um espaço menos central (Gow 1994 citado em Calávia Saez 2009).

⁵⁹ Segundo Calávia Saez, o xamanismo da ayahuasca está repleto de “indícios de uma *ecumene*: cantos, desenhos e mitos desbordam limites étnicos ou linguísticos”, apontando para a existência de um “comércio entre etnias, ou mais exatamente entre praticantes de etnias diferentes” (2009:10).

expressão verbais, musicais e visuais (Calávia Saez 2009), num mundo agora pós-colonial, pós-moderno e globalizado.

Por outro lado, a ligação crescente, que manifesta-se de diferentes formas, entre membros de grupos indígenas e circuitos urbanos e *new age* tem um impacto na representação dos xamanismos indígenas, que passam a ser cada vez mais vistos como uma espécie de medicina. O papel terapêutico que a ayahuasca em geral desempenha nas religiões ayahuasqueiras, onde o uso da bebida aparece vinculado principalmente a temas como o conhecimento de si e do universo, é estendido aos usos indígenas da ayahuasca. Uma das consequências deste processo é uma simplificação e mesmo uma redução dos xamanismos indígenas, que ao transporem-se para um universo *new age* urbano passam a ser destituídos de seus aspectos constitutivos relacionados à feitiçaria, guerra e predação (Calávia Saez 2009). Nas palavras de Saez, o xamanismo é submetido a um “processo de moralização e vegetalização” que não faz jus às complexidades dos xamanismos indígenas (Calávia Saez 2009:5).

O estabelecimento de uma série de traduções, analogias e equivalências entre conceitos indígenas e concepções presentes no discurso *new age* indica que a agência indígena tem um papel importante nesses contextos de diálogos interculturais. Nas divulgações dos rituais Kaxinawa incluídas acima e abaixo, podemos ver como noções indígenas são adaptadas e traduzidas de maneira que possam se tornar inteligíveis para um público urbano, não-indígena e, muitas vezes, estrangeiro. Entretanto, essas traduções são muitas vezes intermediadas por atores não indígenas, que colaboram na organização, divulgação e realização das

cerimônias que membros deste grupo indígena realizam em contextos extra-aldeia.

A inserção dos grupos sul-africanos e de representantes kaxinawa na aliança das medicinas também indica que esta rede vem se conectando a outras redes, nacionais e internacionais, relacionadas ao consumo da ayahuasca e adquirindo um caráter crescentemente transnacional. Entretanto, mapear essas outras redes transcende os limites do presente trabalho. Deixo aqui apenas uma indicação, no sentido de apontar para a dimensão e a complexidade que este fenômeno vem assumindo no mundo contemporâneo.



**Encontro com a Tradição Kaxinawá
(Amazônia Brasileira)**

**Sábado - 06 de Junho
Em Florianópolis**

LEOPARDO YABA BANE HUNI KUIN*, liderança do povo Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Jordão/Acre, estará conduzindo uma maravilhosa cerimônia em que será:

- Contado o mito do rapé;
- Entoados cantos de cura (ícaros);
- Os participantes irão confeccionar o teppi - instrumento do sopro;
- Todos aprenderão os três tipos de sopro;
- E aprenderão o feitiço do rapé.

Ao final cada participante levará seu próprio rapé produzido neste encontro único!

Data: 06 de Junho
Horário: a partir das 16h

Local: Espaço Tempo do Vento/Florianópolis
Informações e Inscrições: (48) 3232 2408 e
tempodovento@tempodovento.com.br

Importante: Para a confecção do rapé, é solicitado que cada um leve um pilão para pilar o rapé.

* Nascido em 1983 na aldeia Belo Monte - Reserva Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Jordão. Yaba Bane conduz cerimônias em São Paulo e Rio de Janeiro e é representante do povo Huni Kuin do Rio Jordão.

Figura 3 Convite para cerimônia Kaxinawa no Tempo do Vento

RITUAL INDÍGENA DE NIXI PAE

Beber o Nixi Pae na tradição dos índios Huni Kuin (Kaxinauá) é a celebração da força da Jibóia, que nos apresenta auto-conhecimento, auto cura, limpeza e aprendizado espiritual. Através das plantas sagradas, dos cantos e do fogo, ocorre uma abertura nos canais de percepção permitindo transformações, entendimentos e desprendimento de amarras. Esta é uma das medicinas dos Huni Kuin que disponibiliza neste Ritual o seu conhecimento herdado das diversas plantas sagradas da floresta.

Conhecida também como Ayahuasca, Santo Dalme ou Vegetal e amplamente utilizada também pelos povos ancestrais tanto da amazônia como da cordilheira andina, o mundo vem descobrindo o seu uso para fins cerimoniais, meditativos e sociais. Por sua capacidade de facilitar o acesso a diversos níveis de realidade a experiência promove um diálogo aprofundado do ser consigo mesmo e com seu meio.

A sabedoria Huni Kuin nascida na jóia planetária chamada de floresta amazônica está ao acesso daqueles que participarem deste raro momento de celebração, plenitude e re-encontro. A abertura de novas portas de percepção e a consequente ampliação da consciência poderá uma oportunidade no seu despertar como um sujeito transformador voltado para um agir ampliado, coletivo e solidário.

LEOPARDO YAWABANE: jovem liderança do povo Huni Kuin do Acre, vem comandando Rituais de Nixi pae em São Paulo há 4 anos, promovendo a divulgação da cultura ancestral do seu povo.

LOCAL: Espaço Tempo do Vento

Localizado na Lagoa da Conceição, SC, é um Centro de Cultura de Povos Originários e um Espaço de Cura com Terapias Integradas e Vivências que buscam o crescimento pessoal.

DATA: 28 março - Sábado.

Informações: (48) 3232-2408 com Beth ou Dani.

www.tempodovento.com.br

Garanta a sua participação se inscrevendo o quanto antes.



*Leopardo Yawabane
conduzindo ritual.*

Figura 4 Convite para cerimônia kaxinawa no Tempo do Vento

Capítulo 3: Fogo Sagrado de Itzachilatlan

Tudo que é irreal desaparece quando exposto ao “Fogo da Verdade”. Através da investigação direta de sua natureza, de que quem você realmente é, apenas o real permanece, eternamente.

(www.fogosagrado.org.br)



Foto 28 Altar da meia-lua do Fogo Sagrado
(fonte da imagem: www.fogosagrado.org.br)

O nome oficial do Fogo Sagrado é *Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan*, numa referência ao vínculo reivindicado com a NAC – *Native American Church*. Também é conhecido como Caminho Vermelho ou, simplesmente, Caminho.⁶⁰ Este grupo consiste numa organização internacional, que conta com ramificações atualmente presentes em diversos países do

⁶⁰ Caminho Vermelho ou *red road* é uma concepção pan-indígena e *new age* do caminho de vida correto, inspirada por algumas das crenças encontradas em uma variedade de grupos nativos norte-americanos. Estes grupos são diversos e, em alguns deles, a noção de “caminho vermelho”, pode estar relacionado à guerra e combate (http://en.wikipedia.org/wiki/The_red_road, acesso em novembro de 2009).

continente americano e da Europa, entre eles México, Brasil, Peru, Equador, Colômbia, Argentina, Espanha, Estados Unidos, França e Inglaterra.

Segundo Haroldo, principal liderança nacional do grupo, o Fogo Sagrado de Itzachilatlan consiste em “uma organização da Tradição Espiritual Indígena que busca a essência de todas as cerimônias espirituais da América”, sendo que *Itzachilatlan* vem do nahuatl (o “idioma falado pelos antigos astecas do México”) e quer dizer “Terra dos Gigantes Vermelhos”, numa referência ao continente americano.⁶¹ Já o uso da palavra “igreja” deve-se mais à busca de reconhecimento como uma organização oficial do que a uma opção, sendo que nos Estados Unidos o registro do Fogo Sagrado como uma igreja ou associação religiosa garante ao grupo o direito legal de realizar suas práticas (Tekpankalli 2005).

A *Native American Church* (NAC) consiste numa das principais referências e influências dentro da cosmologia do Fogo Sagrado, que considera-se como uma vertente ou ramificação desta religião pan-indígena. A NAC teve início nos Estados Unidos no final do século 19. Sua origem esteve relacionada a uma série de fatores que incluíram a existência de cerimônias nativas antigas, a introdução do cristianismo entre os indígenas norte-americanos no século 19 e as pressões demográficas que colocaram estes indígenas em contato com grupos mexicanos que consumiam o peiote (*Lophophora williamsii*). No final do século 19, foram introduzidos elementos cristãos nos rituais nativos de alguns povos indígenas das planícies do sul dos Estados Unidos e do norte do

⁶¹ Ver: <http://www.bialabate.net/news/palestra-de-lider-do-fogo-sagrado-em-sao-paulo>, acesso em novembro de 2009.

México, dando origem a um culto pan-indígena. A formação da NAC, que foi oficialmente incorporada em 1918, está vinculada a uma tentativa de preservar e proteger as práticas nativas, inclusive contra a perseguição legal (Jones 2005).

A NAC também é conhecida como peiotismo ou “religião do peiote”, numa referência ao consumo deste cacto durante os seus rituais. Estima-se que o peiotismo seja praticado por mais de 50 tribos, tendo cerca de 250.000 adeptos nos Estados Unidos e no Canadá.⁶² Há também indícios de que as controvérsias relacionadas ao uso do peiote provocaram amplas reações por parte dos grupos indígenas, contribuindo para que o consumo desta planta se tornasse um dos principais traços diacríticos atuais da identidade dos indígenas desta região.⁶³ Em 1994, uma emenda do *American Indian Religious Freedom Act* (AIRFA), lei americana de 1978 que visa proteger as práticas religiosas indígenas, tornou legal o consumo ritual do peiote nos Estados Unidos, porém apenas para pessoas que fazem parte de tribos indígenas oficialmente reconhecidas pela federação.⁶⁴

⁶² Ver http://en.wikipedia.org/wiki/Native_American_Church, acesso em novembro de 2009.

⁶³ Thomas Csordas (1999), por exemplo, mostra como atualmente entre os jovens navajos o peiote pode servir como uma inspiração para que aprendam mais sobre suas raízes culturais, sendo que alguns chegam a afirmar que esta planta não veio dos grupos indígenas das planícies, mas sim era originalmente navajo, foi perdida, e agora está sendo resgatada.

⁶⁴ O American Indian Religious Freedom Act ou AIRFA é uma lei federal dos Estados Unidos aprovada em 1978. Foi criado para proteger e preservar os direitos religiosos e práticas culturais dos grupos indígenas norte-americanos, esquimós, aleuts e nativos havaianos. Estes direitos incluem o acesso a locais sagrados, a liberdade de devoção através de direitos tradicionais e o uso e posse de objetos e plantas considerados sagrados, tais como penas ou ossos de águia (espécie protegida nos Estados Unidos) ou o peiote, que consiste numa parte integrante das cerimônias praticadas por membros de grupos como a NAC. O AIRFA exigiu que todas as agências governamentais parassem de interferir no livre exercício das práticas nativas (http://en.wikipedia.org/wiki/American_Indian_Religious_Freedom_Act, acesso em dezembro de 2009). Para texto completo do AIRFA, ver:

O Fogo Sagrado foi oficializado no início da década de 1980 nos Estados Unidos por um mexicano, Aurélio Díaz Tekpankalli, atual líder espiritual e “chefe” dessa rede. Já no Brasil, o grupo começou a organizar suas atividades no final da década de 1990, dirigido pelo jovem médico e psiquiatra Haroldo Evangelista Vargas. As principais cerimônias realizadas no contexto do grupo são as rodas de *shanupa*, o *temazcal*, a busca da visão, a dança do sol e as cerimônias de medicina. Estes ritos são consideradas como “herança de nossos antepassados”, e teriam sido mantidos através das gerações até chegar aos nossos dias (Tekpankalli 1996).

Uma das idéias que fundamenta a cosmologia do Fogo Sagrado é a de que todos são indígenas, porque todos são filhos da terra. Assim, seríamos os “descendentes originais dessa terra nativa”, sendo que nossa origem e ascendência estariam na memória milenar da terra e do universo. O propósito de estarmos aqui seria recordar a “verdade original”, a memória e os conhecimentos mais antigos, que estariam ligados à relação com a Mãe Terra. Desta maneira, a “missão” da Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan é unir todas as pessoas diante do mesmo Fogo Sagrado, para que se possa assim regressar ao “ensinamento puro”, à “essência do conhecimento dos nossos antepassados” (Tekpankalli 1996). Acredita-se também que estamos todos relacionados, que todos temos uma mesma origem e um mesmo fim (Tekpankalli 2007). Outra idéia importante é a de que esses rituais estariam presentes em diversas – ou mesmo em todas – as culturas indígenas da América. Desta maneira, apesar de serem realizados

http://www.nps.gov/history/local-law/fhpl_IndianRelFreAct.pdf. Para texto da emenda de 1994, ver link da wikipedia citado acima.

de diferentes formas, eles teriam uma “essência” comum, associada à “Tradição Indígena da América”.

Na seção seguinte, abordo alguns aspectos históricos do Fogo Sagrado, destacando também elementos das trajetórias de suas principais lideranças no Brasil e no mundo. A seguir, descrevo minha participação na busca da visão e dança do sol realizadas na fazenda de Segualquia em 2008.

1. Fogo Sagrado

Aurélio Díaz Tekpankalli, o líder ou “chefe” mundial do Fogo Sagrado nasceu na década de 1950 no estado de Michoacán, México, onde passou sua infância e o início da juventude. Membro de uma família humilde, praticamente não frequentou a escola. Entre as influências de sua infância, uma das que mais o marcou foi seu avô, que vivia no campo e era descendente de indígenas. Aos 15 anos Aurélio mudou-se com a família para os Estados Unidos, primeiro para o Texas e depois para a cidade de Chicago. Foi nesta época que começou a pintar. Um pouco mais tarde, começou a pintar murais e tornou-se um jovem artista reconhecido.⁶⁵

Tekpankalli (2005) menciona a arte como uma das principais portas na sua busca pela espiritualidade, bem como por suas origens e raízes. Ele narra como em suas viagens pelos Estados Unidos, encontrou “irmãos indígenas” que lhes deram indicações e pistas sobre o caminho que deveria seguir. Foi assim que começou a participar de cerimônias como o *temazcal*, a dança do sol e a busca da visão, na qual tomou parte pela primeira vez em South

⁶⁵ Para a história de vida de Tekpankalli, bem como para textos escritos por ele a respeito do Fogo Sagrado, ver Tekpankalli 1996 e 2005.

Dakota em 1980.⁶⁶ Começou também a participar de cerimônias de medicina e aos poucos foi conhecendo lideranças indígenas norte-americanas como Tlacaélel Jiménez, Henry Crow Dog, Leonard Crow Dog, Black Elk, entre outros. Posteriormente, recombinao esses elementos que reuniu ao longo de sua trajetória, Tekpankalli se propôs a expandir esse conhecimento para além das fronteiras das comunidades indígenas.



Foto 29 Aurélio Diaz Tekpankalli (esq.) e Carmem Vicente na dança do sol no Equador em 2007

(fonte da imagem: <http://images.google.com.br>)

Uma etapa fundamental neste processo foram as *Jornadas de Paz y Dignidad*, iniciadas em 1992. Estas consistiram em caminhadas que percorreram um trajeto ao longo do continente

⁶⁶ Para a narrativa de suas experiências na busca da visão, ver Tekpankalli 1996 e 2005.

americano, saindo do Alaska e da Patagônia em direção a um ponto de encontro na cidade de Morélia, México. Neste local, em outubro de 1992 reuniram-se mais de 100 indígenas procedentes do Canadá, Estados Unidos, El Salvador, Nicarágua e vários *pueblos* do México.

O propósito das Jornadas era “voltar a caminhar com paz e dignidade, honrar os antepassados, tomar consciência da natureza e seu equilíbrio delicado, transmitir a todos os povos do Continente a mensagem de que era a hora de formar um novo Conselho Continental para representar a voz de todos os nativos desta terra” (Tekpankalli 1996:99). Também tinham o objetivo de fortalecer a unidade dos povos indígenas da América (Tekpankalli 2005), estando vinculadas à comemoração de 500 anos de resistência indígena à colonização. Foram estas Jornadas que impulsionaram a expansão e a internacionalização do Fogo Sagrado. Durante sua realização, Aurélio viajou diversas vezes para a América do Sul e também recebeu um convite para ir para a Europa, onde primeiramente realizou cerimônias de medicina e, a seguir, a busca da visão durante quatro anos.

A realização das Jornadas e Paz e Dignidade foi fundamentada na Profecia da Águia e do Condor, que também fornece as bases para a ênfase na noção de “resgatar o conhecimento dos antepassados”. Acredita-se que “nossos antepassados”, através de visões e sonhos, predisseram que haveria um momento de um novo tempo no planeta terra, “um tempo onde nossa gente teria a oportunidade de unir-se novamente para compartilhar o conhecimento e as instruções originais” (Tekpankalli 1996:97). Desta maneira, a profecia da Águia e do Condor remete à crença na

possibilidade de criar uma unidade entre todos os povos da terra que, no lugar de estar dividida em continentes, “passaria a estar unida, a ser um só espírito, uma unidade com todo o universo” (Tekpankalli 1996:100).⁶⁷ A ênfase no “resgate do conhecimento dos antepassados” também está ligada à idéia de que estes tinham grandes conhecimentos e viviam mais próximos e em maior harmonia com a “natureza”, de acordo com uma forma considerada como “natural” (Tekpankalli 2005).

No Brasil, o Fogo Sagrado chegou ao final da década de 1990 através de Haroldo, consolidando-se ao longo do início dos anos 2000. Cabe ressaltar aqui alguns aspectos da trajetória de Haroldo. De acordo com o próprio, bem cedo na infância, influenciado pela avó, ele começou a praticar meditação e oração. Posteriormente, aproximou-se de práticas espirituais de inspiração oriental, como as pregadas pelo guru indiano Bagawan Shree Rajneesh, mais conhecido como Osho, cujos ensinamentos tiveram ampla

⁶⁷ Devido à sua importância na cosmologia do Fogo Sagrado, transcrevo a seguir uma versão da profecia da águia e do condor: milhares de anos atrás, quando a vida iniciava seu ciclo, *Pachakamak* (deus do tempo) *Intl* (o sol) e *Quilla* (a lua) uniram-se. Deu-se assim o nascimento aos Runas, os povos do continente *Appla-Yala*. Neste nascimento emergiram o Condor e a Águia, o *Kuntur de Urin* e de *Anga de Hanan*, seus espíritos que enriqueciam continuamente as veias dos Runas. Sua força motivou o norte e sul unirem-se. A união dos povos do norte e do sul significa também a união do Condor e da Águia. Estes povos, orientados pelas leis de *Allpa Mana* e *Pacha Mama*, tiveram que passar situações difíceis. Uma delas era rachar suas nações em quatro porções. Após esta tragédia, os *Willak Umus* (profetas) instruíram seus homens sábios a criar profecias que orientariam e guiariam nossos povos. Essas profecias ensinariam as nações indígenas a manterem-se unidas e, sobretudo, a buscar trajetórias mais apropriadas para sua liberdade. O começo da liberação dos povos indígenas simbolizado pelas diferentes profecias, é a união das partes do Condor de Urin e da Águia de Hanan. A união destas partes cauterizará nossas feridas e fortalecerá nossos espíritos, corpos e pensamentos. A união do Condor e da Águia, de acordo com o profecia, deve ocorrer nestes tempos. O período de tempo seguinte será carregado com um espírito novo. Este espírito novo unirá uma outra vez as nações vermelhas do norte, do centro e do sul do hemisfério (<http://www.xamanismo.com.br/Poder/SubPoder1191421937lt003>, acesso em novembro de 2009, edição minha).

disseminação e impacto no Ocidente, influenciando principalmente o circuito *new age*.⁶⁸

Mais tarde, quando já estava cursando a graduação em medicina na Universidade Federal de Santa Catarina, Haroldo trancou o curso para viajar pela América Latina. Durante esta viagem, quando estava no Chile, teve contato e começou a participar de um grupo conhecido como *Condor Blanco*.⁶⁹ Foi conduzindo encontros e vivências no âmbito deste grupo que conheceu Tekpankalli. Posteriormente, desvinculou-se do *Condor Blanco* e passou a viajar para a América do Sul para participar de rituais do Fogo Sagrado.

Ao concluir suas viagens, Haroldo retornou ao Brasil, onde começou a organizar as atividades do Fogo Sagrado, tendo estabelecido a sede do grupo na fazenda de Segualquia, na região das serras catarinenses. Lá atualmente são realizadas todos os anos as cerimônias de busca da visão e dança do sol, que contam com participantes de diferentes lugares do Brasil e do mundo. Também retomou seus estudos de medicina. Durante o período de

⁶⁸ Osho, que nasceu em 1931, foi um místico indiano que assumiu o papel professor espiritual e obteve inúmeros seguidores internacionais. Seus ensinamentos sincréticos enfatizam a importância de qualidades como a meditação, consciência, amor, celebração, criatividade e humor. Sua popularidade cresceu marcadamente depois de sua morte. Ele também é conhecido pelas controvérsias que gerou, sendo apelidado por alguns como “guru do sexo” devido à sua atitude aberta em relação à sexualidade e criticado por muitos devido ao fato de possuir uma grande coleção de carros Rolls-Royce. Chegou a ser deportado dos Estados Unidos antes de formar seu ashram em Pune, Índia, o atualmente famoso *Osho International Meditation Resort* (ver: [http://en.wikipedia.org/wiki/Osho_\(Bhagwan_Shree_Rajneesh\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Osho_(Bhagwan_Shree_Rajneesh)), acesso em dezembro de 2009).

⁶⁹ Segundo o website do grupo, “Cóndor Blanco es una organización internacional, cuya sede principal está en Chile, en la Región de la Araucanía. Cóndor Blanco es reconocida mundialmente por crear Líderes de todo el mundo a través de un proceso de crecimiento personal, desarrollo humano e integración con la naturaleza. La organización cuenta con representantes en los siguientes países: Argentina, Brasil, Perú, Colombia, Venezuela, México, Francia, España y Estados Unidos. Misión y Visión: Formar seres Integrales” (<http://www.condorblanco.com/montanha.html>, acesso em novembro de 2009).

sua residência, realizada no Hospital Universitário de Florianópolis, Haroldo teve contato com o indígena guarani Adélcio através de quem, posteriormente, conheceu a comunidade de Mbiguaçu. Foi este evento que deu lugar à aliança entre os Guarani e o Fogo Sagrado, etapa fundamental no processo de consolidação do Fogo Sagrado no Brasil, bem como no processo de apropriação da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu.



Foto 30 Haroldo Evangelista Vargas (esq.)

(fonte da imagem: www.fogosagrado.org.br)

Atualmente as cerimônias de medicina do Fogo Sagrado bem como outras atividades como os *temazcais* e as rodas de *shanupa* vêm sendo realizadas em diversas cidades do país, incluindo São Paulo, mas principalmente no sul do Brasil, em lugares como Florianópolis, Porto Alegre e Curitiba. Já a busca da visão e a dança do sol por enquanto ocorrem com regularidade somente na fazenda

de Segualquia. Uma primeira busca da visão foi realizada na aldeia de Mbiguaçu em 2008 e a comunidade Céu do Patriarca “recebeu as bênçãos” (i.e., foi autorizada) para realizar este rito a partir de 2011.

Inicialmente, as cerimônias de medicina do Fogo Sagrado dirigidas por Haroldo eram conduzidas como uma atividade individual, porém, mais recentemente, passaram a ser realizadas dentro de um novo formato, que aproxima-se mais dos *workshops*. Estes eventos, que, não por acaso, são denominados *Encontro com a Origem*, mais uma vez numa referência à idéias como a tradição e a ancestralidade como fontes de legitimação, ocorrem durante todo um final de semana e incluem um *temazcal* no sábado de manhã, uma cerimônia de medicina que começa na noite de sábado e vai até domingo, sendo concluídos no domingo com uma roda de conversas que foi batizada como “hora índia”.

A organização do Fogo Sagrado do Brasil contrasta com a do Santo Daime – Cefluris descrita no capítulo anterior. Enquanto este grupo conta com uma estrutura relativamente institucionalizada e centralizada, a estrutura do Fogo Sagrado é bem mais fluida e informal. Existe principalmente no sul do país uma série de espaços e pessoas que realizam os ritos do Fogo Sagrado, sendo que alguns sequer contam com a autorização do grupo para conduzir estas atividades. Os ritos não têm data fixa para acontecer, e sua divulgação se dá boca a boca e pela internet, através de *mailing lists*. A rotatividade dos participantes é alta e o grau de adesão varia muito. Entretanto, certo número de pessoas se compromete de maneira mais fixa e intensa com as atividades do grupo. O preço cobrado pela participação nos ritos do Fogo Sagrado do Brasil

aponta para a vinculação deste grupo com um público urbano, não-indígena e de classe média.⁷⁰ Os participantes do Fogo Sagrado que já “receberam as bênçãos”, ou seja, foram autorizados, podem conduzir ritos como rodas de *shanupa*, *temazcais* ou mesmo cerimônias de medicina. Estes ocorrem em diferentes lugares e cidades como Florianópolis, Joinville, Curitiba, Porto Alegre e São Paulo. Em Florianópolis, por exemplo, alguns dos espaços nos quais os ritos do Fogo Sagrado costumam ser realizados são o Espaço Tempo do Vento e a comunidade daimista, porém há outros lugares também, com caráter menos oficial. Tudo indica que o Fogo Sagrado, grupo que iniciou suas atividades no Brasil nos final dos anos 1990, vem se expandindo e se consolidando, principalmente no sul do país.

⁷⁰ Em 2008, quando participei da busca da visão, o valor cobrado para “subir a montanha” era de aproximadamente 1.400,00 reais, independente do número de dias que a pessoa iria permanecer. O valor cobrado em 2009 para participar de uma semana no apoio da busca da visão era 600,00 reais e uma semana no apoio da dança do sol 400,00 reais, pagos com antecedência. Já o valor cobrado neste mesmo ano para participar do *Encontro com a origem* era 350,00 reais. O Fogo Sagrado disponibiliza uma cota anual de “bolsas” para viabilizar a participação de alguns moradores da comunidade Céu do Patriarca na busca da visão e na dança do sol. Os moradores da aldeia de Mbiguaçu não pagam.



ENCONTRO COM A ORIGEM

Conduzido por Ehekatcoatl

Dias 24, 25 e 26 de Abril,

em Florianópolis/SC

PROGRAMAÇÃO:

Sexta-Feira

-19h: Chegada
-19h30: Hora Índia
(compartilhar do propósito;
palestra e investigação com
perguntas e respostas)

Sábado

-8h30: Café da Manhã
-10h30: Temazcal
www.fogosagrado.org.br/temazcal.html
-Após: Almoço e descanso
-21h: Início da Cerimônia
do Fogo na Meia Lua
www.fogosagrado.org.br/meialua.html

Domingo

-8h aprox: Término da Cerimônia
-Após: Descanso
-12h: Almoço
-14h às 15h30: Hora Índia
(compartilhar do propósito;
palestra e investigação com
perguntas e respostas)

*Contato: (47)3425-2034/
9964-3440, com Tlaloc*

Tudo que é irreal desaparece quando exposto ao fogo da verdade.
Através da investigação direta de sua origem,
de quem você é,
apenas o real permanece em todo seu resplendor....
Encontrar a origem encontrar aquilo que simplesmente está antes de
qualquer forma.
Não é um encontro de duas partes.
Não está no passado e não está fora de você....



Pág. Web: <http://www.fogosagrado.org.br>

Figura 5 Convite para o “Encontro com a origem”

2. Busca da visão e dança do sol



Busca da Visão 2008

- 17 de Jan Chegada em Segualquia dos que vão para 7, 9 e 13 dias.
- 18 de Jan Cerimônia de abertura para 7, 9 e 13 dias.
- 19 de Jan Temazcal para subida à montanha para 7, 9 e 13 dias.
- 23 de Jan Visita dos sete, nove e treze dias.
- 25 de Jan Chegada em Segualquia dos que vão para 4 dias.
- 26 de Jan Descida dos sete dias com temazcal e visita dos 09 e 13 dias
- 26 de Jan Cerimônia de medicina para os que vão para 4 dias
- 27 de Jan Temazcal para subida à montanha para 4 dias.
- 28 de Jan Descida dos nove dias com temazcal e visita dos treze dias.
- 31 de Jan Descida dos quatro dias com temazcal.
- 01 de Fev Descida dos 13 dias c/temazcal e Cerimônia de encerramento
- 03 de Fev Encerramento da Busca de Visão

Dança do Sol 2008

- 03 de Fev Chegada em Segualquia
- 04 de Fev Corte da Árvore da Vida
- 05 a 08 de Fev Dança do Sol com 2 temazcais diários p/os dançantes
- 09 de Fev Encerramento da Dança do Sol

Dança dos Espíritos (Ghost Dance) 2008

- 28 de Outubro Chegada em Segualquia
- 29/Out a 01/ Nov Dança dos Espíritos
- 02 de Novembro Encerramento da Dança dos Espíritos

Contatos

Paulo Roberto Poletto - Tlaloc (47) 3425-2034 ou (47) 9964-3440
fogosagradoobrasil@terra.com.br / www.fogosagradoobrasil.com.br



Programação da Busca da Visão e Dança do Sol 2008

em Segualquia

Cheguei a Segualquia no dia 17 de janeiro de 2008, para participar do principal encontro anual do Fogo Sagrado do Brasil, no qual pessoas de todos os lugares do país e também de outras partes do mundo se reúnem para realizar a busca da visão e a dança do sol. Na mesma noite da minha chegada na fazenda, aconteceu a cerimônia de abertura da busca da visão. Esta cerimônia terminou no início da tarde, e na mesma tarde começou a busca da visão.

Na fazenda de Segualquia, o lugar onde se realiza a busca da visão, apesar de não consistir numa montanha de fato, no sentido geográfico do termo, recebe esta designação. Neste contexto, o nome “montanha” tem um caráter simbólico importante. A montanha é vista como um ser vivo, dotado de agência e intencionalidade, podendo efetivamente interferir na experiência que cada um tem durante a busca (Ferreira Oliveira 2009). O buscador fica “plantado” no seu espaço durante um período determinado de dias em cada ano: no primeiro quatro dias, no segundo sete, no terceiro nove e no quarto 13, completando assim o ciclo da busca. Idealmente o processo leva quatro anos, porém isto pode variar. Estes anos não precisam ser consecutivos e, além disso, as pessoas podem descer antes do tempo previsto, o que implica em repetir no ano seguinte aquele mesmo número de dias.



Foto 31 Espaço da busca da visão demarcado por cordão de rezos e bandeiras

A busca da visão consiste num momento de interiorização e meditação. Aqui, a idéia de *visão* não remete necessariamente ao sentido visionário do termo, tendo uma conotação mais ampla que pode incluir insights e intuições considerados como orientações para a vida em geral (Ferreira Oliveira 2009).⁷¹ Durante este período, os buscadores ficam em jejum e em silêncio. As pessoas que vão permanecer por mais de quatro dias recebem, porém, frutas, chás, e outros alimentos (numa quantidade, entretanto, praticamente simbólica) em visitas que são feitas pela “equipe de apoio” em dias determinados.

⁷¹ Para uma análise detalhada da busca da visão, bem como o primeiro trabalho produzido no Brasil sobre o Fogo Sagrado de que tenho conhecimento ver Ferreira Oliveira 2009.

Aqueles que estão em Segualquia durante este período mas não vão fazer a busca da visão participam desta equipe de apoio, que tem várias funções. Uma delas é realizar os cantos, que são entoados no decorrer de todo o tempo da busca, todos os dias as sete horas da manhã e da noite, sempre para as quatro direções. Considera-se que estes cantos serviriam como conforto e também como alimento para os buscadores que estão na montanha, lembrando-os das pessoas que ficaram, rezando por eles. A equipe de apoio também se reveza no cuidado com o fogo, que é mantido ininterruptamente aceso 24hs no interior da *opy* central.

Antes de subir para a montanha, o buscador recebe um tabaco enrolado na palha do milho. Sua palavra é simbolicamente retirada, e a partir de então ele deve manter o silêncio. Este tabaco estaria alinhado com o fogo do templo central da fazenda de Segualquia, chamado pelo nome guarani *opy*, podendo ser usado, mesmo apagado, pelo buscador para rezar em momentos de necessidade. O tabaco só é aceso quando a pessoa desce da montanha, completando o período da busca, e recebe de volta sua palavra. Assim, o cuidado ininterrupto com o fogo representa também um cuidado e uma forma de alimentar os buscadores. Além de ser mantido aceso, o fogo é alimentado, com água e comida, que são depositados em suas chamas por mulheres que fazem parte da equipe de apoio antes de todas as refeições feitas no refeitório pelos participantes do evento que não estão na montanha.⁷²

Outra função importante da equipe de apoio é “plantar” os

⁷² Como notado por Ferreira Oliveira (2009), estas práticas apontam para uma concepção ampla de alimento, que vai para além do físico e da materialidade, incluindo palavras, olhares, manifestações da natureza, e mesmo do que é chamado de “espírito”.

buscadores no seu espaço na montanha. A pessoa fica no interior de um espaço do qual não pode sair, marcado pelas sete bandeiras e pelo cordão de 365 rezos. No momento do “plantio”, são fincadas as bandeiras, e o cordão com os rezos é desenrolado ao redor delas, delimitando o espaço do buscador. Os membros do apoio também fazem as visitas para os buscadores, levando chá e alimentos. Finalmente, eles fazem a “colheita” dos buscadores, quando estes completam seu período de busca. O uso de termos como plantio e colheita não é por acaso, pois é feita uma analogia entre o buscador e uma semente. Esta germinaria durante o período de busca da visão, ficando pronta para ser colhida e reintegrada ao grupo, numa nova cerimônia de medicina. Somado a isto, os membros da equipe de apoio realizam outras atividades, como *temazcais*, que também teriam um propósito de rezar por aqueles que estão na montanha, ensaios de cantos, e assim por diante.

Fui para Segualquia em 2008 decidida a fazer os quatro dias da busca da visão, em parte por curiosidade e em parte motivada por um princípio metodológico que venho seguindo desde minha pesquisa de campo para o mestrado (Rose 2005; Rose 2006) de sempre experienciar as coisas por mim mesma. Somado a isto, fazer a busca da visão permitiria que eu tivesse acesso a espaços cerimoniais e experiências que não conheceria de outra maneira. No dia 25 de janeiro foi feita uma nova cerimônia de medicina, para apoiar aqueles que iriam subir a montanha por quatro dias. No dia seguinte, a tarde, ocorreu um *temazcal*, marcando o início dos quatro dias da busca da visão.

O *temazcal* consiste numa das principais práticas no contexto do Fogo Sagrado, sendo realizado antes e depois de todas as

cerimônias importantes, como a busca da visão e a dança do sol, com fins de purificação. No caso da busca da visão, ele marca um momento de separação, pois é durante o *temazcal* que é retirada a palavra dos buscadores, que passam então a ter um status liminar.⁷³ A partir deste momento, estes já estão oficialmente em busca de visão, não devendo mais falar, tocar ou mesmo olhar nos olhos de outras pessoas e devendo manter o jejum de comida, água e palavras durante todo o período da busca.

Antes de ser retirada a palavra, Haroldo, líder nacional do movimento, perguntou no *temazcal* quais buscadores estavam dispostos a fazer o “compromisso”, ou seja, se comprometer a fazer a busca até completar 13 dias. Este compromisso não precisa ser feito individualmente; é apenas no escuro do *temazcal* isto é, sem que ninguém precise saber, que as pessoas devem dizer sim ou não. Como o *temazcal* terminou perto do fim da tarde, na primeira noite da busca, todos nós buscadores dormimos na *opy*, esperando para sermos plantados no dia seguinte. Eu fiquei menstruada neste dia, o dia de ser plantada na montanha. A menstruação feminina tem uma série de conotações importantes no contexto do Fogo Sagrado. Afirma-se a menstruação ou “lua” é um momento no qual a mulher está numa conexão direta com a terra. O período tem, portanto, uma conotação sagrada, representando também um momento de poder da mulher.

Na prática, entretanto, a menstruação implica numa série de tabus e restrições rituais: as mulheres menstruadas não podem participar dos *temazcais*, exceto aqueles realizados especialmente

⁷³ Ferreira Oliveira (2009) sugeriu analisar a busca da visão em termos de um rito de passagem, conforme proposto por Van Gennep (1978) e Turner (1995), marcado pelos momentos de separação, transição e agregação.

para as “mulheres com a lua”, que são raros; não podem entrar nos círculos da busca da visão e da dança do sol; durante as cerimônias de medicina devem amarrar ao redor do ventre um cordão com 28 rezos de tabaco, que representam os 28 dias do ciclo feminino e das fases da lua, e assim por diante.⁷⁴ No caso da busca da visão, as mulheres que estão com a lua são “plantadas” num espaço especial chamado *opy djatchy*, ou casa de reza da lua. O uso de um termo guarani para designar este espaço não é por acaso, e aponta para como são estabelecidas uma série de analogias entre as noções do Fogo Sagrado sobre o “feminino” e as práticas e concepções guarani a respeito da mulher e da menstruação, bem como para a intensidade dos diálogos entre o Fogo Sagrado e os moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá*.

As mulheres que ficam menstruadas quando já estão na montanha podem escolher permanecer no seu espaço ou ir para a *opy djatchy*, porém as que já estão menstruadas devem ir diretamente para este lugar, que fica relativamente escondido em meio a uma pequena mata. Como na *opy* principal, na *opy djatchy* também há um fogo que deve ser mantido constantemente aceso durante o período da busca, sendo que as próprias buscadoras ficam responsáveis por esta tarefa. Além disso, este fogo é simbolicamente alimentado três vezes ao dia, nos horários das refeições, com água e comida levados por alguém da equipe de apoio.

Uma das diferenças da busca na *opy djatchy* e na montanha é que as buscadoras com a lua têm um espaço coberto onde podem

⁷⁴ Ver orientações do Fogo Sagrado para a busca da visão e dança do sol específicas para as mulheres no Anexo 4.

dormir, enquanto as buscadoras na montanha ficam ao relento. Além disso, no espaço da *opy djatchy*, que, como o da *opy* grande, é demarcado com um círculo de rezos, há uma espécie de banheiro, e uma vasilha com água para que as mulheres possam se lavar. Enquanto na montanha se fica isolado, na *opy djatchy* pode haver várias buscadoras, assim, embora o silêncio seja mantido, acaba acontecendo algum tipo de comunicação.

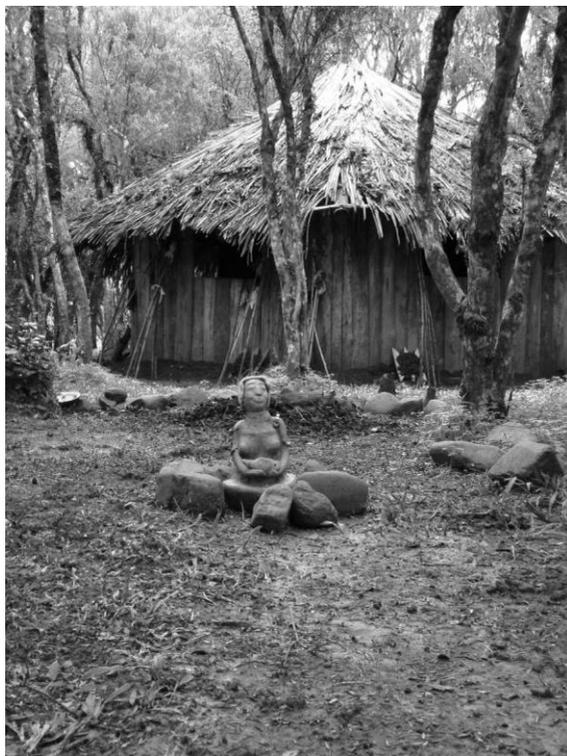


Foto 32 Ao fundo *opy djatchy* em Segualquia; na frente estátua de cerâmica confeccionada pela indígena guarani Celita Antunes representando uma mulher

O “espaço da lua” é marcado por um círculo de rezos, trouxinhas de tabaco nas cores relativas às quatro direções amarradas a madeiras curtas fincadas no chão. Fora deste círculo, há um pequeno *inipi* onde são realizados *temazcais* especiais para as mulheres que estão “na lua”, no qual cabem cerca de 15 mulheres. No interior da *opy djatchy* há um altar com uma pequena meia-lua de barro, onde fica o fogo e alguns objetos cerimoniais. Existe inclusive uma pipa da lua, que é inteira de pedra. Isto porque as mulheres menstruadas também não devem fumar a *shanupa*. A explicação para esta restrição é que a união das duas partes da *shanupa*, o cabo de madeira e o forninho de pedra, representa a conexão entre o céu e a terra, o masculino e o feminino; bem como o equilíbrio e a harmonia entre essas duas polaridades. Entretanto, acredita-se neste contexto que a mulher menstruada está numa conexão direta com a terra, e também num momento de maior poder e sensibilidade, devendo permanecer mais resguardada.

Por uma coincidência da natureza, no lugar de ir para a montanha, fui plantada na *opy djatchy*, onde permaneci durante os quatro dias da busca da visão. Pude assim ficar relativamente protegida da chuva quase ininterrupta que continuava, e do frio que fazia na serra, mesmo sendo janeiro. Também pude me entreter com a companhia silenciosa de outras mulheres menstruadas e com o cuidado com o fogo, que tinha que ser mantido aceso mesmo durante as noites, o que não era sempre fácil, levando em conta que a maior parte da lenha estava molhada devido à chuva. No *temazcal* onde foi devolvida nossa palavra, momento no qual é aceso o tabaco cerimonial que recebemos antes de começar a busca, falei sobre como a pequena *opy* no meio da mata com fumaça saindo

pelo teto tinha me lembrado os contos de fada que eu lia e com os quais sonhava quando era criança, e sobre como a beleza que havia podido enxergar nos pequenos detalhes da mata que nos cercava fazia com que me sentisse também num conto de fadas e, de certa maneira, voltasse a ser criança.

Depois da busca da visão, fiquei em Segualquia para a *dança do sol*, como parte da equipe de apoio. Durante a dança, os participantes desta equipe dividem-se em uma série de tarefas importantes. Primeiramente, há aqueles que ficam responsáveis por tocar o tambor e entoar os cantos. O tambor é considerado como o “coração da dança do sol”, e é seu toque constante que marca o ritmo segundo o qual os participantes dançam durante os quatro dias. Junto a ele são entoadas as canções, que incluem cantos em Lakota, espanhol, Guarani e mesmo hinos do Santo Daime. Durante todo o tempo que os participantes permanecem dançando, são mantidos os cantos e o toque do tambor.

Há também pessoas do apoio que ficam responsáveis pelo “cedro”, circulando dentro do espaço da dança com um defumador e outros acessórios. Com a fumaça de plantas aromáticas e também a água florida (água perfumada com essências) eles apóiam os dançantes que estiverem passando por momentos difíceis. Finalmente, existem pessoas que ficam responsáveis por fumar a *shanupa* dos que estão dançando. A cada manhã, antes de iniciar a dança, os dançantes enchem suas *shanupas* com tabaco, desta maneira colocando nelas seus rezos. Eles, porém, não podem fumar este tabaco; são os membros da equipe de apoio que ficam responsáveis por fumar as pipas dos dançantes, “levantando” assim seus rezos.

Todos aqueles que dançam devem fazer um “sacrifício” à árvore da vida. Afirma-se que este sofrimento é dedicado ao bem da humanidade, de todos os seres; é “por todas as nossas relações”. Os “sacrifícios” ou “oferendas” são de vários tipos; vão desde pequenas escarificações na pele, feitas principalmente pelas mulheres, até a própria suspensão na árvore da vida, que é realizada através de ganchos atravessados na pele da pessoa. O corpo daqueles que participam da dança fica permanentemente marcado com as cicatrizes do sacrifício, e para aqueles que conhecem o contexto, é possível reconhecer estas marcas com apenas um olhar, sabendo até de quantas danças do sol a pessoa já participou.

A dança do sol consiste numa performance ritual impressionante e impactante. As duas vezes que tive a oportunidade de assistir a este rito, em 2007 e 2008, participando da equipe de apoio responsável por fumar as *shanupas* dos dançantes, fiquei marcada com o que via. Sem dúvida, a dança mostra como seus participantes levam a sério os ensinamentos do Fogo Sagrado, bem como aponta para seu nível de comprometimento com o grupo, assim como com estes ensinamentos.



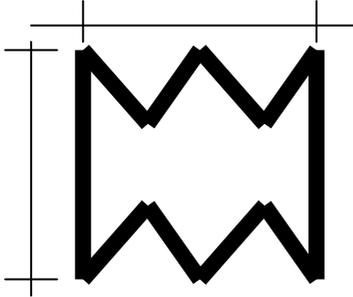
Foto 34 Árvore da vida



Foto 33 Tambor da dança do sol durante ensaio

PREPARATIVOS PARA A BUSCA DE VISÃO:

01) TÁBUA PARA REZOS (IDEAL):



MADEIRA: Tábua de madeira MDF, ou lambripiso, ou ainda uma que seja bem firme.

ESPESSURA: +/- 0,5 cm / ou +/- 1 cm se não for madeira bem firme.

LARGURA: +/- 20 cm.

COMPRIMENTO: P/ a Busca de Visão +/- 40 cm e p/ a Dança do Sol +/- 25 cm.

02) MATERIAL PARA REZOS (IDEAL):

- **01 Rolo de linha Anne** (mais grossa que a Cléia) **de 200 m**; correspondente à cor da etapa (ano de subida);

- **02 metros de tecido fino, de algodão puro de 1,4 m. de largura** (na cor correspondente);

- **07 pedaços de tecido fino de algodão puro de 30 x 30 cm**, na cor vermelha, amarela, preta, branca, azul (céu), verde (natureza) e violeta (para as bandeiras);

- **10 pacotes de 50g de tabaco**; (que pode ser misturado com ervas como anis, erva doce, pétalas de rosa,... ou simplesmente tabaco puro);

- **Cores correspondentes ao ano:** 04 dias ou primeiro ano de dança **vermelha**; 07 dias ou segundo ano de dança **amarela**; 09 dias ou terceiro ano de dança **preta**; 13 dias ou quarto ano de dança **branca**;

03) COMO FAZER OS REZOS (IDEAL):

- Cortar 365 quadrados de aproximadamente 7 x 7 cm , na cor do ano;

- Fazer 365 rezos com tabaco nos quadrado acima, unidos ao mesmo fio de linha na cor correspondente ao ano;

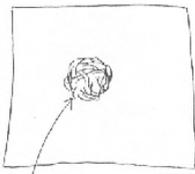
- Em geral os sete primeiros rezos são para as sete direções, 1°. Céu – Grande Espírito, 2°. Terra, 3°. Leste, 4°. Sul, 5°. Oeste, 6°. Norte, 7°. Coração – para você, teu cora,cão;

- Antes de começar deixar +/- 1 m de linha sobrando;

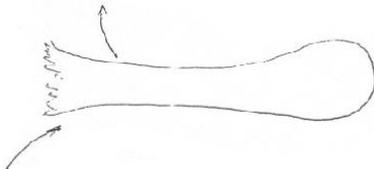
- O tabaco simboliza um rezo, uma intenção, um pedido, um agradecimento, uma prece;



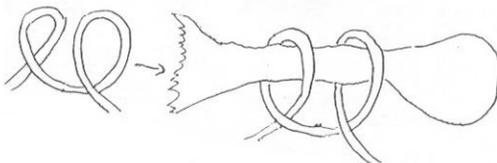
- Colocar o tabaco no centro do pedaço de pano 7 x 7 cm ;



- Fazer uma “trouxinha”, enrolando bem o tabaco.



- Dar duas laçadas (não nós);



- Os rezos ficarão assim:



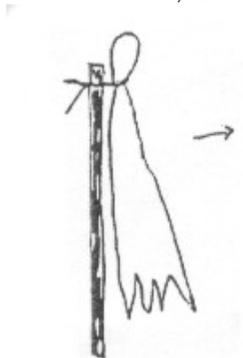
• A distância entre os rezos é de +/- 04 dedos para os 04, 07 e 09 dias; +/- 07 dedos para os 13 dias; e a menor possível para a Dança do Sol, ou seja bem próximos;

• Enrolar os rezos na tábua conforme for fazendo para que não fiquem com nós ou se entrelacem na hora do plantio na montanha;

04) COMO FAZER AS BANDEIRAS:

- As sete bandeiras devem ser feitas em panos de 30 x 30 cm (nas cores acima descritas), em varas de madeira ou taquara de 1 a 2 m de comprimento.
- As varas não devem ser muito flexíveis ou que quebrem fácil; no lado inverso ao rezo devem ser pontudas para que sejam facilmente fincadas na terra;

- Além disso, como opção para quem queira levar a bandeira lilás para casa (a qual representa o coração), recomenda-se fazê-la em um bastão;
- As bandeiras para a dança do sol devem ser colocadas em seguida dos 365 rezos, na mesma linha, sem arrebentar;



05) PARA SUBIR A MONTANHA:

Preparativos:

- *Fazer 365 rezos com tabaco em quadrinhos de tecido de algodão, unidos ao mesmo fio de linha de crochê de algodão, da cor correspondente à etapa que está fazendo: vermelho primeiro ano, amarelo segundo, preto terceiro e branco quarto ano;
- * o tamanho dos quadrinhos é de 7 cm aproximadamente;
- * 7 pedaços de tecido de algodão de 30 X 30 aprox. para as bandeiras, nas seguintes cores: vermelho, amarelo, preto, branco, verde, azul e violeta;

*** VENHA COM SEUS REZOS PRONTOS;**

- * 7 varas de madeira com altura de 1 a 2 metros para as bandeiras;
- * uma manta ou cobertor de preferência de lã pura e que cubra o corpo todo;
- * roupas para subir à montanha: cômoda, composto de calça, camisa, blusa grossa e jaqueta (pode ser de couro) que não contenha sintéticos;
- * mulheres colocam saia ou vestido, de preferência bordado por elas mesmas, (podem colocar por cima de uma calça);
- * um outro vestido e roupa de banho para usar no Temazcal (que é feito antes da subida e após a descida); e homens uma bermuda ou sunga;
- * um lenço para amarrar na cabeça (opcional).

****AS MULHERES QUE ESTIVEREM EM SEU PERÍODO DE LUA (menstruação) PODERÃO SUBIR A MONTANHA TAMBÉM, PORÉM SERÃO LEVADAS AO "OPY DJACHY" – QUE É UM LUGAR BEM ESPECIAL E PRÓPRIO PARA ESTE PERÍODO SAGRADO****

PARA A DANÇA DO SOL

Preparativos:

- * Coroa, braceletes e tornozeleiras feitos com artemísia e/ou sálvia, envoltos em tecido vermelho;
 - * 365 rezos (intenções) em paninhos da cor correspondente ao ano (vermelhos para os que dançam pela 1ª vez; amarelo p/ os que dançam pela 2ª vez; preto p/ os que dançam pela 3ª vez; branco p/ os que dançam pela 4ª vez), conforme os que são feitos para a Busca de visão;
 - * 7 bandeiras: vermelha para o Leste, amarela para o Sul, negro para o Oeste, branco para o Norte, azul para o Céu, verde para a Terra e violeta para o coração;
 - * cordas - de +/- 7 m (para a oferenda);
 - * palitos com ponta nos dois lados, de +/- 10 cm (para a oferenda);
 - * apito de osso de Águia ou Condor; pode ser também de cerâmica ou bambu (os Guaranis preparam sob encomenda);
 - * as mulheres dançam de vestidos e os homens de saias compridas.
- Preferencialmente que as vestes sejam da cor vermelha, ou que contenham esta cor;
- *Mulheres em período menstrual dançam em um Círculo preparado cuidadosamente para elas, em honra ao seu ciclo sagrado;

Para quem vai de apoio pedimos que RESPEITEM O LIMITE DO CÍRCULO DA DANÇA E O ESPAÇO ONDE OS DANÇANTES DESCANSAM;

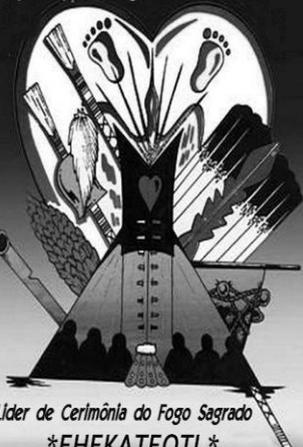
O apoio aos dançantes é feito principalmente através de nossa voz, de nossa vibração, assim, sob o ritmo do tambor e dos cânticos sagrados honramos a vida, a vida de cada um e seu propósito de estar ali. Muitos dançantes não gostam de serem tocados durante os quatro dias de dança; a não ser por familiares ou entre eles mesmos, pois estão em plena conexão com o sagrado, com a árvore da vida e com o Grande Mistério.

(Trechos das recomendações enviadas por email aos participantes da busca da visão e da dança do sol)

3. Cerimônia de medicina

Aos Filhos da Terra
Núcleo de Vivências e Cerimônias Nativas
Cerimônia de Medicina Nativa
São Paulo - Cotia

Esta será uma Cerimônia ao encontro do Curador Interno.
Venha participar do Sagrado Caminho da Meia Lua



Com o Líder de Cerimônia do Fogo Sagrado
EHEKATEOTL

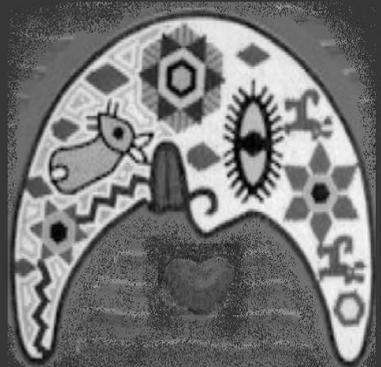
INFORMAÇÕES:
Dias 20 e 21 de Setembro 11-5505-4208/3582-7805 - Filhos da Terra
Chegada às 16:00 h. 11-4539-9852 - com Suvália
Local: Filhos da Terra-Cotia-SP 47-3425-2034/9964-3445 - com Tlaloc
E-mail contato@filhosdaterra.etc.br
Site filhosdaterra.etc.br

Mapa em anexo



Figura 7 Convite para cerimônia de medicina do Fogo Sagrado em São Paulo

CERIMÔNIA DE CURA INTEGRAL
(F.S.I.B.)



O uso de sagradas plantas medicinais para curar as pessoas das mais diversas enfermidades é milenar. A Mãe-Terra é abundante e nos presenteia com remédios em forma de plantas para que possamos curar todas as nossas relações, começando por nós mesmos.

Nossos antepassados deixaram este legado a todos e agora é tempo de retomar a memória para resgatar todo esse conhecimento e viver em plenitude.

Esta Cerimônia de Cura, de Medicina, permite o encontro real com nós mesmos, com nossos medos, limitações e, sobretudo, o encontro com a beleza e o amor existente na totalidade do Universo; para que assim tomemos consciência que somos seres capazes de criar o melhor, e sem culpa, a cada instante de nossas vidas. O medo é uma ilusão, o amor é real;

DIAS 06 E 07 DE OUTUBRO/07; chegada às 17h00;
Local: Sítio Pachamama, Porto Alegre-RS;
Mais informações e contato para inscrições:
- (51)33274227/92462176, com Ângela Segala;
- (47)34252034/99643440, com Paulo ou Chris;

www.fogosagradodobrasil.com.br / fogosagradodobrasil@terra.com.br

CONTAMOS COM TUA PRESENÇA!!!

Figura 8 Convite para cerimônia de medicina do Fogo Sagrado em Porto Alegre

Cerimônia dos Quatro Tabacos – Aliança das Medicinas

A Igreja Valdete Mota de Melo vem comunicar a todos os filiados e amigos da ACEPSJ a realização em sua sede em Florianópolis/SC da Cerimônia dos Quatro Tabacos, do Caminho Vermelho. O evento será realizado no dia 03 de Janeiro de 2008 e o horário de chegada para a cerimônia será às 18:00, lembramos a todos que devem trazer colchão ou almofada para sentar.

A Cerimônia vem sendo realizada anualmente em comemoração a Aliança Espiritual da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal e a Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, consagrando a união dos sacramentos divinos da América.

Solicitamos a todos os interessados entrar em contato com a Secretaria da Igreja para fazerem suas inscrições pois as vagas são limitadas. A comunicação poderá ser feita por telefone 048 32695514 no horário especificado a baixo e/ou por e-mail: secretaria@acepsj.org.br

Atenciosamente,
Secretaria da ACEPSJ

(Convite para cerimônia de medicina realizada na comunidade Céu do Patriarca)

A cerimônia que serviu como base para esta descrição foi realizada durante o *II Encontro das Medicinas da Mãe Terra*, que ocorreu na comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José em julho de 2008, e foi dirigida por Enio Staub, dirigente da comunidade daimista que atualmente é reconhecido como uma liderança do Fogo Sagrado.⁷⁵ Contou com a presença de membros do Santo Daime da comunidade de Florianópolis e de outros lugares

⁷⁵ Em 2008, um ano após completarem os 13 dias da busca da visão, encerrando assim o ciclo de 4 anos deste rito, Enio e Beth, os dirigentes da comunidade do Santo Daime de Florianópolis, “receberam as bênçãos” (expressão que equivale a dizer que foram autorizados) para realizar as cerimônias de meia lua do Fogo Sagrado, tornando-se lideranças reconhecidas deste grupo.

do Brasil e do mundo; participantes do Fogo Sagrado; indígenas guarani e alguns indígenas kaxinawa que vieram do Acre para participar do Encontro.

A igreja da comunidade Céu do Patriarca é bem diferente do ambiente da *opy* da aldeia de Mbiguaçu e do templo de Segualquia. No lugar das paredes de barro ou de madeira, do chão de terra e do ambiente de penumbra, esta construção tem formato octogonal, é cercada por paredes de vidro, tem chão de cimento e durante os rituais daimistas são acesas luzes incandescentes. Entretanto, para a realização das cerimônias de medicina o espaço é adaptado: edifica-se no centro um altar na forma da já conhecida meia-lua, com a característica fogueira em forma de flecha. A iluminação da fogueira substitui as luzes artificiais e, no lugar das cadeiras de costume, os participantes acomodam-se no chão, sentando-se em colchões e almofadas.⁷⁶

Sobre peles de animais e tecidos enfeitados com motivos indígenas, são dispostos os elementos que decoram o altar da meia-lua. Estes remetem às diversas referências presentes no universo simbólico do Fogo Sagrado e incluem mudas das plantas consideradas como medicinas, recipientes contendo ayahuasca, cestas de taquara preenchidas com tabaco, chocalhos, pipas, água florida peruana, bolsinhas de tecido com ervas aromáticas como cedro, pau santo e copal, e assim por diante. A iluminação exclusiva da fogueira garante o característico ambiente de penumbra. As pessoas vão chegando, arrumando suas coisas e se acomodando

⁷⁶ Este cuidado com a organização do ambiente remete à discussão feita por Wagner Moraes (2004) a respeito da estética neo-xamânica. Este autor mostra como o neo-xamanismo é caracterizado por uma estética peculiar, marcada pela valorização dos elementos visuais e sonoros considerados como tendo origem indígena e pelo apelo sensorial, que muitas vezes contribui para gerar sensações de sinestesia.

para esperar a cerimônia. As conversas em voz baixa marcam o ambiente carregado de fumaça, aromas e expectativas. Mais uma vez, nas palavras de Haroldo, se está “entrando no desconhecido”.

No geral, a grande maioria dos participantes dessas cerimônias costuma ser composta por não-indígenas. Entretanto, a referência aos povos indígenas costuma estar presente em sua indumentária, manifestando-se nos cabelos longos, muitas vezes trançados; nos vestidos e roupas com motivos que remetem aos índios norte-americanos ou a grupos indígenas amazônicos; em ponchos, xales e outros acessórios com desenhos andinos; às vezes num simples detalhe como um colar de sementes, um brinco de penas ou um adorno de cabeça decorado com miçangas coloridas.⁷⁷

O processo ritual ou “desenho” da cerimônia de medicina é estruturado em quatro momentos principais, marcados por quatro tabacos. Logo de início chama a atenção a meticulosidade com que esta estrutura é seguida em todos os seus detalhes. Aliás, a meticulosidade e a atenção aos detalhes, bem como a existência de explicações elaboradas a respeito do sentido e do significado de cada um desses detalhes, consistem em características do Fogo Sagrado, marcando a performance de todos os ritos e cerimônias realizados neste contexto.

O primeiro tabaco, que dá início à cerimônia, é chamado de “tabaco do propósito”. Este é aceso pelo dirigente do ritual, ou “homem-medicina”, que reza com este tabaco dizendo qual é o propósito da cerimônia.⁷⁸ Nesta noite Enio iniciou a cerimônia

⁷⁷ A forma de se vestir dos participantes da cerimônia também remete à estética peculiar mencionada por Moraes (2004), que mostra como existe uma determinada estética corporal que confere maior autenticidade aos participantes dos grupos neoxamânicos.

⁷⁸ Este tabaco também está relacionado ao afeto de uns pelos outros, que é o que

rezando pelo propósito do Encontro das Medicinas e por todas as alianças. A seguir, o tabaco do propósito é passado para as outras lideranças espirituais presentes (podem ser do Fogo Sagrado, do Santo Daime, de grupos indígenas, etc.), que também falam sobre o propósito da cerimônia. Esses discursos ou “rezos”, que costumam se iniciar com um *aho mitakuye oyas'in*,⁷⁹ seguido por saudações ao Grande Espírito, ao Grande Mistério, à Mãe Terra, a todas as nossas relações, às quatro direções, e assim por diante, podem ser bastante longos, muitas vezes se estendendo durante horas.

Além do homem-medicina, outros papéis importantes durante a cerimônia são tocar o tambor, cuidar do fogo e cuidar da porta. O tambor usado ao longo do rito é de um tipo especial, conhecido como *water drum*,⁸⁰ e durante toda noite a mesma pessoa fica responsável por tocá-lo, acompanhando os cantos. O “homem-fogo” cuida de manter acesa a fogueira em forma de flecha.⁸¹ O “homem-porta” fica responsável pela porta, estando atento à entrada e saída das pessoas, sendo que existem momentos durante o rito durante os quais não se pode sair. Esta pessoa costuma ajudar em outros aspectos da organização do rito, como buscar a lenha do lado de

motiva o desejo da reunião, de todos se esforçarem juntos com um mesmo propósito (Tekpankalli 2005).

⁷⁹ Esta expressão, comumente usada pelos participantes do Fogo Sagrado, costuma ser traduzida como “por todas as nossas relações”, remetendo à idéia de que existe uma rede relacional que interliga os seres que habitam a “Mãe Terra”: humanos, animais, plantas, minerais, astros, ventos, plantas, bem como ações, valores, acontecimentos e assim por diante (Ferreira Oliveira 2009b).

⁸⁰ O *water drum* é uma categoria de membrafone caracterizada pelo preenchimento do corpo do tambor com água de forma a criar um som único. Estes tambores são comuns na música nativa norte-americana e também em algumas formas de música africana e do sudeste da Ásia (http://en.wikipedia.org/wiki/Water_drum, acesso em novembro de 2009).

⁸¹ Com relação à fogueira em forma de flecha durante as cerimônias de medicina, Pedra Rosa me explicou que uma das pontas da flecha aponta para o lugar do homem-porta, a outra para o lugar do homem-fogo, enquanto seu vértice está direcionado para o centro da meia-lua e para o homem-medicina.

fora para a fogueira. Também é ele que recolhe os “saquinhos de alívio” que são distribuídos para serem usados pelas pessoas que precisarem vomitar. É importante notar que todas essas funções costumam ser realizadas por homens.⁸² Uma função que costuma ser realizada por mulheres é a de “mulher-cedro”, que consiste em colocar ervas aromáticas nas brasas do fogo em determinados momentos do ritual, produzindo uma fumaça perfumada.

As “medicinas” utilizadas durante a cerimônia geralmente incluem o tabaco, a ayahuasca, a água e os alimentos, sendo que para cada um desses elementos existe um momento específico dentro do desenho cerimonial. Depois que os dirigentes rezam pelo propósito da cerimônia, o tabaco é distribuído para todos os participantes, que devem preparar o seu próprio enrolado de palha de milho. O tabaco e as palhas de milho são passados de mão em mão ao redor das filas de pessoas sentadas no chão. Explica-se que o tabaco simboliza o sol e o masculino, enquanto o milho representa o feminino e a Mãe Terra. Assim, a união do tabaco e da palha de milho representaria a união dos princípios masculino e feminino. Somado a isto, geralmente esses enrolados de tabaco são atados com quatro tiras de palha de milho, numa referência à simbologia das quatro direções.

Na sequência da distribuição do tabaco, depois que os enrolados de tabaco estão preparados e foram e passados simbolicamente quatro vezes na fumaça produzida pelo cedro seco depositado sobre as brasas do fogo central, procedimento realizado com todas as medicinas e acessórios cerimoniais importantes usados ao longo

⁸² Entretanto, é possível que as cerimônias de medicina do Fogo Sagrado sejam conduzidas por mulheres. Pedra Rosa, por exemplo, é “mulher-medicina” e eventualmente dirige rituais deste tipo.

da noite, os participantes que quiserem podem expressar seus rezos em voz alta. Nesses rezos, que costumam repetir as referências mencionadas acima ao Grande Espírito, à Mãe Terra, etc., as pessoas podem agradecer por estar ali presentes, agradecer às lideranças espirituais do Fogo Sagrado, falar sobre o seu propósito para estar ali naquela noite, pedir pela sua vida, pela sua família, e assim por diante, compartilhando assim com o grupo suas experiências e intenções.

Neste contexto, o tabaco é considerado uma planta sagrada. Há também uma conexão entre o tabaco e a expressão, sendo que, na concepção nativa, a palavra é algo que tem poder, evocando realidade e materialidades (Ferreira Oliveira e Gomes 2008). Assim, o momento do ritual no qual abre-se a palavra para os participantes da cerimônia que quiserem se expressar é importante. Depois que todos terminaram de falar, os tabacos são recolhidos e depositados na meia-lua. Então acontece um intervalo durante o qual as pessoas podem se levantar, sair, ir ao banheiro, etc.

Quando os participantes voltam e se acomodam, é servida pela primeira vez a ayahuasca, bebida que é considerada uma “medicina”. Como ocorreu anteriormente com o tabaco, neste momento também a “medicina” circula de mão em mão nas filas dos participantes. Enquanto as pessoas vão tomando a ayahuasca, iniciam-se os cantos. Ajoelhado sobre uma perna, com a outra dobrada em sua frente, segurando em uma das suas mãos o bastão e na outra a *sonaja* ou chocalho, os “instrumentos sagrados”, o homem-medicina começa a cantar, acompanhado pelo tambor, que marca o ritmo dos cantos, *tum tum tum tum tum*.



Foto 35: À esquerda pessoa tocando o *water drum*; à direita “homem-medicina” entoando canto, portando bastão e *sonaja*.

Depois que ele termina, os instrumentos passam por cada um dos participantes, sendo que quem quiser pode cantar. As várias referências presentes nos cantos, que podem ser em inglês, português, espanhol, lakota, guarani, ou mesmo outras línguas indígenas e podem incluir menções ao Fogo Sagrado, ao Santo Daime, aos Guarani, aos Kaxinawa, ao Grande Espírito, à Mãe Terra, às medicinas, à montanha, e assim por diante, apontam para os diferentes elementos que são combinados na rede da aliança das medicinas.

Transcrevo a seguir um exemplo de um canto que no qual podemos encontrar várias das referências mencionadas:

Pachamama

Pachamama, madre tierra,

Pachamama, madre tierra.

Taita inti, taita inti, taita inti, Grande Espírito,

Taita inti, taita inti, taita inti, Grande Espírito.

Wiricuta, wiricuta, wiricuta, Grande Espírito,

Wiricuta, wiricuta, wiricuta, Grande Espírito.

Pachamama, madre tierra,

Pachamama, madre tierra.

Amazônia, Amazônia, Amazônia, Kaxinawa.

Amazônia, Amazônia, Amazônia, Kaxinawa.

Pachamama, madre tierra,

Pachamama, madre tierra.

Rei jagube, rei jagube, mãe rainha, ayahuasca,

Rei jagube, rei jagube, mãe rainha, ayahuasca.

Neste canto estão presentes a combinação de idiomas, no caso espanhol, português e palavras de origem indígena; elementos da cosmologia do Caminho Vermelho, como o Grande Espírito e a Mãe Terra ou *pachamama*; referências à Amazônia, que remetem à valorização e sacralização da idéia de “natureza”; menções às plantas usadas para confeccionar a ayahuasca, que no contexto do Santo Daime são chamadas de *jagube* (cipó) e *rainha* (folha); a menção aos Kaxinawa, que remete à presença de membros deste grupo indígena naquele encontro. Finalmente, o canto faz referência à própria concepção do *Encontro das Medicinas*, marcado por alianças, diálogos e negociações entre pessoas, elementos e referências vindos de diferentes contextos.

A importância dada aos cantos nas cerimônias está ligada ao fato de que considera-se que estes podem ajudar a recordar a “voz original”, a se conectar com o Grande Espírito e também ao seu

aspecto de “celebração da vida” (Tekpankalli 2007). Os cantos variam de intensidade, podendo ou não ser acompanhados por outras pessoas e provocando mais ou menos entusiasmo nos demais participantes do rito. São eles que, muitas vezes carregados de emotividade, guiam as intensas experiências sensoriais vividas nas cerimônias (Ferreira Oliveira 2009b).

O segundo tabaco da cerimônia é o “tabaco da água”, ou da benção da unidade (Tekpankalli 2005). Na cosmologia do Fogo Sagrado, a água é um elemento muito importante, considerado como a própria fonte da vida. Certa vez, vi Haroldo dizendo que a água representa a presença do Grande Espírito na terra. Segundo Tekpankalli, a água “é uma das primeiras medicinas que existem no ambiente onde nascemos. Todos os seres nascem do líquido sagrado da vida, então é um mistério” (1996:88). Devido à sua importância, este elemento deve ser honrado, estando presente em todas as cerimônias. Ao acender o tabaco da água, o homem-fogo reza em silêncio com o enrolado de tabaco diante de um balde, de prata e todo decorado, cheio de água. A seguir, ele passa o tabaco para os dirigentes da cerimônia, que, iniciando pelo homem-medicina, fazem mais um rezo, agora com palavras.

Estes rezos costumam fazer referências à água, agradecendo pela sua presença, pedindo para que nunca falte, para que possa sempre existir em abundância, e assim por diante. Podem ser combinados com cantos que falam a respeito da água. Enquanto o homem-medicina e os demais estão rezando pela água, o homem-fogo passa com o balde por todos os participantes, servindo uma caneca de água para cada um. Ele enche a caneca, aponta-a na direção do fogo, e então direciona-a para a pessoa. Este é o único

momento durante a cerimônia no qual é permitido tomar água. A orientação é que ao longo de toda a noite não se deve nem mesmo ter contato com a água. Assim, este elemento, encarado como uma medicina, especialmente neste momento ajuda a trazer limpeza, purificação e renovação, refrescando os participantes da cerimônia.

Os longos períodos de rezos e cantos, algumas vezes combinados a momentos de silêncio durante os quais só se ouvem sons como o crepitar do fogo; os efeitos das medicinas; o ambiente de penumbra; os aromas; as expectativas, e uma série de outros fatores contribuem para criar uma sensação temporal não-ordinária, intensificando a experiência ao longo do rito que vai noite adentro (Ferreira Oliveira 2009b). Muitas vezes, quando a água é servida já está perto do amanhecer, e somos surpreendidos por um “bom dia” vindo do homem-fogo ao nos entregar a caneca.

O terceiro tabaco da cerimônia é o “tabaco do poder”. O nome deste momento do rito já aponta para sua importância no desenho cerimonial. De acordo com uma explicação de Haroldo, “este é o momento em que o mistério se manifesta”, sendo que, se estivermos atentos, podemos nos sentir “tocados pelo Grande Espírito”. Assim, este é considerado como o momento mais especial e intenso da cerimônia. Devido ao avançado da hora, também pode ser um momento no qual, muitas vezes, é preciso lutar contra o sono e o cansaço. Em muitas cerimônias, a ayahuasca pode então ser servida mais uma vez.

Novamente, o homem-medicina acende um enrolado de tabaco e palha de milho, iniciando um novo rezo. Novamente também, depois de falar, ele passa o tabaco para as outras lideranças espirituais presentes naquela noite. Como nos outros momentos rituais, os

discursos aqui podem durar horas, e geralmente incluem histórias e outras formas de transmitir aos presentes diferentes tipos de orientações, veladas ou diretas, sobre a vida. Busca-se compartilhar, através dos rezos, pensamentos e intenções. Muitas vezes os rezos são construídos no diálogo e na interação entre aqueles que falam, num conjunto de referências recíprocas (Ferreira Oliveira 2009b). Podem ser entoados novos cantos, já num sentido de agradecimento por tudo vivido durante aquela noite, e direcionando o rito para uma conclusão.



Foto 36 Tabaco do poder

Como acontece com todos os tabacos rezados ao longo da cerimônia, ao terminar o tabaco do poder, o homem-medicina o deposita sobre o altar da meia-lua, dizendo palavras como “deposito aqui este tabaco em honra da memória de nossos antepassados” ou então “para que as futuras gerações continuem levantando este

rezo”. Acontece então outro intervalo, dessa vez um pouco mais longo. As pessoas se levantam, vão ao banheiro, arrumam o ambiente, dobrando cobertores e juntando coisas que possam ter ficado espalhadas. Começam grupinhos de conversa sobre as intensas experiências vividas durante a noite. Alguns continuam em silêncio, olhando para o fogo.

Enquanto isso, as mulheres se reúnem do lado de fora para preparar os alimentos que serão consumidos no encerramento do rito. Estes incluem água, milho, carne e frutas, sempre nessa ordem. Segundo uma explicação de Illiana, esposa de Haroldo, a água vem primeiro porque representa o sêmen de nosso pai; o milho representa a semente e a geração da vida; a carne remete à nossa vida na terra, ao corpo e à existência material; já as frutas estão ligadas às coisas boas que podemos realizar e colher na vida. Já Tekpankalli (2005) explica que a água representa a mulher, o milho as sementes (depositadas sobre a água pelo homem), a carne o nascimento e as frutas os frutos da carne, da vida. Ele também reforça a idéia de uma concepção de alimento que vai para além da materialidade (Ferreira Oliveira 2009), incluindo a água, o ar, as palavras. Nos termos de Tekpankalli, “todo es alimento” (2005:148).

Os alimentos são acomodados em travessas e bandejas decoradas com flores e são levados pelas mulheres, que entram com eles cantando em reverência à Mãe Terra. Todos se sentam novamente em seus lugares para receber as mulheres e os alimentos. Quando chegam ao espaço da cerimônia, estas depositam os alimentos de frente para o fogo, do lado contrário de onde está sentado o homem-medicina, sobre peles de animais dispostas no chão. Duas mulheres sentam-se de frente para os

alimentos e rezam o último tabaco da cerimônia, o “tabaco da mulher e dos alimentos”. Antes de iniciar o seu rezo, cada uma dessas mulheres, com o tabaco aceso, bafora fumaça sobre os alimentos, numa espécie de benção. Estes rezos destoam um pouco dos anteriores e costumam incluir referências à Mãe Terra, ao feminino, aos alimentos, ao papel da mulher e assim por diante. Por exemplo, na noite desta cerimônia, Beth, a esposa de Enio, mencionou temas como a serpente *kundalini* e a energia sexual e rezou separadamente para cada um de seus filhos, incluindo recomendações como “você precisa cuidar melhor da sua profissão” ou “é tão bom quando você assume o seu lugar na igreja”.



Foto 38 Rezando pelos alimentos



Foto 37 Detalhe dos alimentos

A presença do tabaco da mulher está ligada à ênfase colocada no “feminino”. Apesar das restrições relacionadas à participação das mulheres durante os ritos, principalmente no seu período de “lua” ou menstruação e ao predomínio de funções masculinas na cerimônia de medicina, considera-se que as mulheres e homens têm um papel de igual responsabilidade dentro do “desenho” do Fogo Sagrado. A mulher é vista como a “primeira medicina que existiu sobre a terra” (Tekpankalli 1996:69) e também como a base de toda a estrutura social, política ou espiritual.

Quando se encerra o rezo do quarto tabaco, este é depositado na meia-lua. Antes de serem compartilhados entre os presentes, os alimentos são primeiro oferecidos ao fogo. Com uma pena se borriфа água para as quatro direções; depois se derrama um pouco de água sobre a meia lua, em seguida se coloca um pouco de cada alimento sobre as brasas do fogo. A cerimônia finalmente está chegando ao seu encerramento. Como as outras medicinas, os alimentos passam de mão em mão por todos os participantes, para que estes possam se servir. O ambiente já é bem mais informal, a luz do dia contribui para desfazer a aura cerimonial. As pessoas costumam estar mais tranquilas e descontraídas, começam a conversar, se cumprimentar, etc. Ainda é colocado um cedro sobre as brasas da fogueira para aqueles que quiserem se expressar, compartilhando algo sobre a experiência vivida naquela noite.

Na cerimônia de medicina, vemos combinados uma profusão de elementos que apelam para a dimensão sensorial: tambores, cantos, aromas, as plantas consideradas sagradas que produzem modificações no estado de consciência, os longos discursos expressos nos rezos, fumaça, expectativas, silêncio... Todos os

elementos presentes nesta cerimônia, incluindo a meticulosa atenção aos detalhes, contribuem para que esta experiência seja destacada do fluxo da vida cotidiana e percebida com uma intensidade especial. A preocupação com os detalhes, com a organização do espaço, e de cada pessoa com sua vestimenta, também apontam para uma valorização das dimensões estéticas da experiência, que neste contexto são notadas com uma atenção não-usual. Desta maneira, através do acionamento de uma série de mecanismos poéticos e estéticos e do uso de vários meios comunicativos expressados simultaneamente, produz-se uma *experiência em relevo* ou *intensificada*.⁸³ As qualidades estéticas envolvidas na experiência da performance ritual contribuem para que o corpo seja envolvido em sua totalidade, num engajamento sensorial, cognitivo e emocional que propicia a transformação da experiência (Langdon 2007b).⁸⁴

Além da ênfase nas dimensões estéticas na produção de uma experiência intensificada, ao longo desta descrição de uma cerimônia de medicina do Fogo Sagrado é possível perceber alguns dos elementos importantes da cosmologia do grupo. Uma das

⁸³ Ferreira Oliveira (2009b) sugeriu uma relação entre a procura de intensidades nas experiências rituais do Fogo Sagrado e a idéia de *corpos intensivos* proposta por Eduardo Viana Vargas (1998). De acordo com esta autora, a intensidade vivida nos ritos do Fogo Sagrado, que pode resultar dos efeitos das próprias medicinas nas cerimônias; de estar ao ar livre, com frio, fome e sede na busca da visão; da dor e do cansaço vividos durante a dança do sol; do contraste entre o calor intenso e o frio experienciado nos *temazcais*, remete à concepção de Vargas a respeito da “produção de corpos intensivos”, bem como ao “paradoxo do êxtase” no qual se faz tudo, ou quase tudo “para que aconteça algo que nos escapa desde o início” sintetizado por este autor (Vargas 2006:6).

⁸⁴ Cabe ressaltar que, devido à extensão dos *rezos* ou discursos cerimoniais realizados pelos dirigentes da cerimônia, que muitas vezes podem durar horas, é praticamente impossível prestar atenção em tudo que estes dizem. Este elemento aponta para o fato de que, neste contexto, mais do que o conteúdo das mensagens, o que é valorizado são os aspectos poéticos e estéticos desses discursos e dos demais elementos envolvidos na performance ritual.

primeiras coisas que considero importante destacar é que a referência aos povos indígenas, que está presente em noções associadas como a “antiguidade”, a “ancestralidade”, a “origem”, e assim por diante, é um dos principais mecanismos acionados para construir a retórica da legitimidade do grupo.

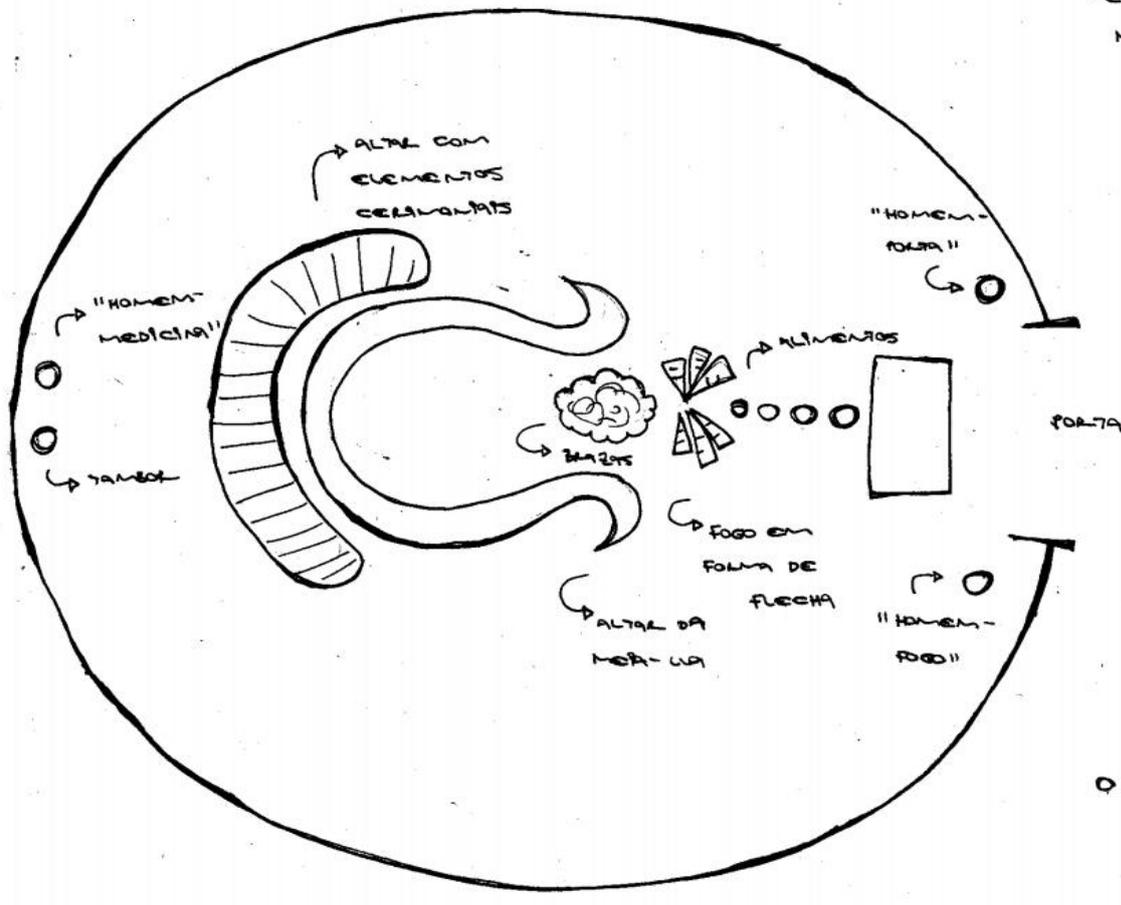
A meticolosa atenção a cada detalhe e as elaboradas explicações, que podem ser percebidas nas referências aos elementos importantes da cosmologia do Fogo Sagrado ao longo deste texto, podem ser entendidas também neste contexto de busca de legitimação e autenticidade. Vimos algumas dessas explicações, por exemplo, sobre o significado das sete direções; a respeito do *temazcal*, seu propósito e significados; os tabus e restrições relativos às mulheres, especialmente quando estão menstruadas; as características de cada um dos “tabacos” ou momentos que estruturam a cerimônia de medicina; as explicações sobre os alimentos e seu significado; sobre a água; sobre o tabaco, e assim por diante. De fato, cabe perguntar se os grupos indígenas que são citados como referências e fontes das práticas e ritos realizados pelo Fogo Sagrado compartilham essas explicações detalhadas e surpreendentemente conscientes. Com relação a isto, uma das coisas que me chamou atenção é o contraste entre este ambiente ritual marcado pela preocupação com o detalhe e os formatos e a informalidade que costuma caracterizar as cerimônias na aldeia de Mbiguaçu, as quais frequentemente são temperadas com um aspecto lúdico e entrecruzadas por risos na penumbra da *opy*.⁸⁵

⁸⁵ Entretanto, isto não significa dizer que esta dimensão lúdica não exista nos ritos do Fogo Sagrado, pelo contrário, os rezos muitas vezes são construídos de maneira a levar os participantes a rir e os ritos podem incluir a informalidade e a descontração.

Procurei ao longo desta seção, partindo da descrição de uma cerimônia de medicina, sintetizar alguns aspectos importantes da cosmologia do Fogo Sagrado. Também busquei apontar direções analíticas para compreender as práticas realizadas no contexto deste grupo. Neste sentido, cabe destacar especialmente a ênfase nas dimensões estéticas da experiência durante as performances rituais, que contribui para a criação de uma *experiência intensificada* ou *experiência em relevo*.

Figura 9 Diagrama de cerimônia da meia-lua do Fogo Sagrado

DESENHO DE
"CELÍNIA DE
MEDICINA"



Capítulo 4: Os Guarani contemporâneos – mudanças históricas, lutas políticas e valorização da tradição

Início este capítulo introduzindo alguns dados gerais sobre os Guarani. Embora não faça parte dos objetivos deste trabalho me aprofundar nos dados históricos a respeito deste povo indígena ou nas etnografias clássicas que tematizam os Guarani, procuro contextualizar a situação dos subgrupos que constituem esta etnia nos séculos 20 e 21, período marcado por uma importante mudança na relação entre os Guarani e a sociedade envolvente. A seguir, tematizo a reocupação territorial por parte dos subgrupos mbya e chiripá no litoral de Santa Catarina, que tem lugar a partir da segunda metade do século 20, indicando o aumento da ocupação guarani nesta região e também expressivo crescimento populacional.

Num segundo momento, introduzo alguns princípios básicos de organização social dos subgrupos mbya e chiripá, abordando temas como mobilidade espacial e a organização das comunidades em torno das famílias extensas. Com base nesta contextualização, faço uma descrição da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, mostrando como aconteceu o processo de ocupação da área, como se dão as relações dentro da comunidade, quais são as principais atividades lá desenvolvidas, e assim por diante. Finalmente, introduzo um amplo movimento de “valorização da tradição” que vem ocorrendo nesta aldeia a partir da década de 1990 e que envolve fatores como a construção da *opy* ou casa de rezas, a implantação da escola e a criação de um coral.

Cabe ressaltar que os Guarani, etnia que reúne um dos maiores contingentes populacionais indígenas do Brasil, constituem um

grupo transnacional e altamente diverso, dividido em uma série de subgrupos. A questão da classificação dos subgrupos guarani é complexa e abordaremos este tema em detalhe no decorrer deste capítulo. Por ora, é importante ressaltar que, embora as populações guarani compartilhem certas características culturais e linguísticas que permitem que sejam identificadas como uma unidade existe, contudo, entre os subgrupos guarani diferenças nas formas linguísticas, costumes, práticas rituais, organização política e social, orientação religiosa, bem como nas formas de interpretar a realidade e interagir e lidar com a sociedade envolvente. A população da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, bem como das aldeias do litoral sul de Santa Catarina, é composta principalmente por integrantes dos subgrupos mbya e chiripá. Assim, ao longo deste texto, quando me referir aos “Guarani” é importante lembrar que estou tratando de um subgrupo específico dentro desta etnia indígena; os mbya e chiripá que habitam o litoral sul do país.

1. Os Guarani: alguns dados gerais

Os Guarani, cuja cultura tem raízes milenares nas Terras Baixas da América do Sul, reúnem um dos maiores contingentes populacionais indígenas do Brasil, com uma população transnacional que supera 65 mil pessoas, sendo que destes 35.000 encontram-se no Brasil e mais de 30.000 na Argentina, Paraguai e Uruguai, estando distribuídos entre pelo menos 360 lugares de ocupação (Assis e Garlet 2004).⁸⁶ Estes grupo indígena consiste em

⁸⁶ Dados recentes do CTI indicam um contingente populacional ainda maior, contabilizando 100.000 pessoas e 500 aldeias Guarani apenas na região de fronteira

uma das etnias que pode ser rastreada na maior extensão territorial de todas as Américas (Calavia Saéz 2004). Seu território de ocupação tradicional, constituído desde antes do período pré-colonial, abrange aproximadamente 1.200.000 km², numa região que inclui a parte sul do Brasil, parte da Bolívia, Paraguai, Uruguai e Argentina, indo do litoral do continente sul-americano às bacias dos rios Paraná e Uruguai (Mello 2006). Este território configura-se como uma grande rede de parentes, pensamentos, conhecimentos, interpretações e estratégias, constituindo um território-movimento (Darella 2003). Assim, através da constante mobilidade dos Guarani (Ladeira 2004), efetivam-se trocas, intercâmbios, transformações e atualizações dentro desta ampla área.

Segundo Bartomeu Melià, os Guarani provavelmente são “os indígenas das Terras Baixas da América do Sul que têm a mais continuada – e a mais intrigante – presença até o dia de hoje”, mantendo seu modo de viver desde o século 16 (Melià 2007:11). O idioma Guarani pertence à família linguística Tupi-Guarani, que é uma ramificação do tronco de uma família maior, a Macro ou Proto-Tupi. Embora haja variações dialetais, o lócus central da continuidade cultural dos subgrupos guarani ao longo de sua história está no idioma e sua manutenção, abrangendo também o corpus mitológico, sendo que estes dois aspectos estão relacionados à importância da palavra no sistema cosmológico (Chamorro 2004; Mello 2006). Assim, o monolinguismo consiste num dos principais aspectos da ostensiva resistência à assimilação de valores de

entre Paraguai, Argentina e Brasil.

Ver http://www.trabalhoindigenista.org.br/noticias_guarani_004.asp, acesso em agosto de 2009.

outras culturas frequentemente presente no discurso nativo (Mello 2006).

No Brasil, atualmente os Guarani habitam o litoral dos estados de Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e também o interior dos estados de Paraná, São Paulo e Mato Grosso. A região litoral é ocupada pelos subgrupos mbya e chiripá, que habitam também áreas próximas das fronteiras com o Uruguai e Paraguai, enquanto os subgrupos kaiowa e nhandeva habitam o interior dos estados de PR, SP e MS (Mello 2006).

Os Guarani-kaiowa também são conhecidos como *pai-tavyterã*, que significa “habitante do povo da verdadeira terra futura” ou *tembekuára*, numa referência ao seu costume de perfurar o lábio inferior dos homens jovens. Já o nome kaiowa decorre do termo *ka’á o gua*, ou seja, os que pertencem à floresta alta e densa. Os kaiowa habitam o Mato Grosso do Sul e o Paraguai, mais especificamente o sudoeste e sul mato-grossense e o Paraguai Ocidental, com uma população que, no Brasil, compreende aproximadamente entre 18 e 20 mil pessoas. Seus territórios estiveram isentos de processos colonizadores intensos até o início do século 20, tendo servido como um “refúgio” para as populações guarani que fugiam do contato com a sociedade envolvente. Foi somente a partir da última década do século 19 e das duas primeiras décadas do século 20 que grande parte dos territórios guarani passou a ser alvo da exploração pelos não-indígenas. Já na década de 1920 e, mais intensamente, a partir de 1960, teve início a colonização sistemática e efetiva dos territórios guarani, desencadeando um processo de sistemática

desapropriação de suas terras pelos colonos não-indígenas. A maioria dos oito Postos Indígenas guarani no MS, que conformam um conjunto de oito áreas demarcadas entre 1915 e 1928 pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), apresentam altos índices de densidade demográfica, indicando situações de superpopulação com consequências adversas, sendo que o aumento populacional nestas áreas está relacionado principalmente às sistemáticas restrições territoriais praticadas pelas frentes coloniais (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa>).

Os mbya, cuja população aproximada no Brasil compreende entre cinco e seis mil indivíduos, se reconhecem plenamente enquanto um grupo diferenciado, mantendo uma unidade religiosa e linguística que lhes permite identificar seus iguais, mesmo que vivam em aldeias separadas por grandes distâncias geográficas. Nos séculos 16 e 17, os cronistas denominavam “guaranis” os grupos de mesma língua que encontravam desde a costa atlântica até o Paraguai. Assim, termos como “guarani” e “carijó” foram amplamente empregados sem detalhar as diferenças dialetais ou culturais. Nos séculos 18 e 19, os grupos guaranis que não se submeteram aos *encomenderos* espanhóis ou às missões jesuíticas, refugiando-se nos montes e nas matas da região do Guaíra paraguaio e dos Sete Povos, aparecem na literatura com o nome genérico de caingua, caaigua ou kaiugua. Kaygua provém de *ka’aguygua*, que significa “habitantes das matas”. Os mbya atuais provavelmente descendem destes grupos, que, tendo escapado dos colonos e dos jesuítas, conservaram sua autonomia, estabelecendo-se num território que, durante muito tempo, permaneceu inacessível

(H. Clastres 1978).

Os mbya, cujo nome foi traduzido por Schaden como “gente”, estão presentes na região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (província de Misiones) e no do Uruguai (nas proximidades de Montevideú). No Brasil, encontram-se em aldeias situadas no interior e no litoral dos estados do sul. No litoral, a população guarani é composta principalmente pelos subgrupos mbya e chiripá, sendo que levantamentos realizados nas décadas de 1960 e 70 indicam um predomínio numérico da população mbya na faixa litorânea que vai do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo. Desta maneira, dentre os subgrupos guarani, são os mbya que vem ocupando continuamente áreas próximas ao litoral Atlântico. Este movimento foi relacionado por muitos autores à busca da “terra sem males” ou *yvy marãe’y*, embora as análises recentes tendam a identificar a mobilidade guarani mais à busca de recriação e recuperação da tradição (Ladeira 2007, entre outros). Entre os aspectos integradores dos grupos mbya encontram-se o sistema de reciprocidade e parentesco que estrutura a extensa rede de aldeias. Já os fatores que os diferenciam dos outros subgrupos guarani incluem divisões espaciais, expressões linguísticas, elementos da cultura material e dos rituais, nos quais há músicas e cantos específicos (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya>).

Os nhandeva também são conhecidos como *ava-guarani* e *ava-katu-ete*, sendo que o termo nhandeva significa “nós” ou “todos nós”. No Paraguai, este subgrupo concentra-se na região compreendida entre os rios Jejuí Guazu, Corrientes e Acaray; já no Brasil, os nhandeva vivem em aldeias no MS e interior dos estados de SP e

PR, com uma população que conta com, aproximadamente, entre oito e 10 mil pessoas⁸⁷ (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-nandeva>). Eles afirmam possuir língua e cultura distintas tanto dos mbya quanto dos chiripá. Também são distintos dos chiripá com relação à organização social, condutas sociais e espiritualidade, sendo o grupo guarani no qual há mais pessoas convertidas ao cristianismo (Mello 2006).

Finalmente, cabe notar que, enquanto organizações como o Instituto Sócio-Ambiental (ISA) e autores como Valéria Assis e Ivori Garlet (2004), entre outros, propõem uma divisão entre mbya, nhandeva e kaiowa, utilizando as categorias definidas no trabalho clássico de Egon Schaden (1974), Mello (2006) acrescenta o subgrupo chiripá, afirmando que a literatura etnológica confundia este grupo aos nhandeva e propondo que seja visto como um subgrupo distinto. De acordo com Mello, a “invisibilidade” dos chiripá está ligada ao fato de que eles ficam subsumidos entre os mbya ou são equivocadamente associados com os nhandeva. A confusão entre os dois subgrupos também é acentuada pelo fato de que, muitas vezes, membros de instituições governamentais e de ONGs, bem como pesquisadores, denominam as aldeias onde co-habitam mbya e chiripá como mbya.

Mello indica que os etnônimos guarani precisam ser atualizados, colaborando para um entendimento da sociedade guarani que não esteja congelado no tempo. Segundo esta autora, os próprios chiripá reivindicam sua diferenciação dos nhandeva, sendo mais distintos deste subgrupo do que dos mbya. Ela afirma que a co-habitação

⁸⁷ Este dado toma como referência as fontes do Instituto Sócio-Ambiental (ISA), que não diferencia os sub-grupos nhandeva e chiripá.

histórica e o grande intercurso matrimonial teriam criado uma grande proximidade entre os chiripá e os mbya atuais, sendo que o “pertencimento a um ou a outro grupo deve se a conjunturas locais, baseadas em aspectos morais, políticos, religiosos e familiares” (Mello 2006:117). Assim, conforme Mello, a mestiçagem genealógica, cultural e linguística entre mbya e chiripá nos últimos dois séculos “é um dos aspectos principais na complexificação das distinções entre os grupos” (2006:127). Um dos elementos marcantes na diferenciação entre nhandeva e chiripá diz respeito à relação como o cristianismo. Segundo Mello (2006), os chiripá são todos praticantes de rituais indígenas, rejeitando e criticando a conversão ao cristianismo. Já os nhandeva passam por processos sociais e históricos distintos, e para eles a conversão ao cristianismo funciona como marcador de identidades (ver Barros 2003).

Vários etnógrafos contemporâneos apontam para a complexidade da divisão entre os subgrupos guarani (Bartolomé 2008; Assis e Garlet 2004; Martins 2007; Mello 2006; Rocha de Melo 2008). Tanto Assis e Garlet (2004) quanto Mello (2006) e Quezada (2007) afirmam que existe dificuldade de consenso com relação às distinções étnicas, etnônimos e autodenominações; havendo confusões e polêmicas com relação ao tema tanto no âmbito dos especialistas quanto entre os próprios Guarani. Somado a isto, ao longo da história e dos deslocamentos das famílias guarani, houve muitos intercâmbios e trocas entre os grupos, resultando numa “fusão de condutas e hábitos sociais, normas e padrões morais, aspectos mitológicos e religiosos” (Mello 2006:120). Ainda, deve-se levar em conta que as respostas às perguntas sobre a

autodenominação são sempre contextuais, têm vários níveis e carregam peso político nas relações estabelecidas entre indígenas e não-indígenas (Mello 2006).

Embora não pretenda me aprofundar na discussão sobre a divisão entre os subgrupos guarani,⁸⁸ esta questão é relevante para a presente pesquisa e precisa ser mencionada, ainda que de forma preliminar, pois as aldeias do litoral sul de Santa Catarina são todas formadas por famílias que se autodenominam como mbya e/ou chiripá. Além disso, boa parte da população da aldeia de Mbiguaçu onde realizei meu trabalho de campo, principalmente aqueles ligados à família extensa de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá, incluindo eles próprios, identificam-se como chiripá (Mello 2006).

Neste sentido, é importante indicar ainda que, apesar de argumentar a respeito da dificuldade de diferenciação entre os mbya e chiripá no contexto das aldeias contemporâneas, Mello coloca também alguns elementos de distinção entre os dois grupos, que devem ser salientados aqui, pois podem nos ajudar a compreender o uso da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá* e a polêmica que esta e outras práticas relacionadas gerou nas demais aldeias guarani da região. A principal diferença entre estes dois grupos estaria ligada ao hábito do deslocamento: as famílias mbya se deslocariam com mais frequência, enquanto os grupos chiripá teriam uma postura mais sedentária. Estas diferenças nas práticas de deslocamento estariam ligadas a posturas políticas distintas, especialmente no que diz respeito às relações com não-indígenas. Assim, enquanto para os mbya, que seriam mais “conservadores”,

⁸⁸ Para uma reflexão aprofundada sobre este tema remeto ao trabalho citado de Mello (2006).

deslocar-se é central para manter o *nhandereko*, os chiripá teriam uma postura de procurar garantir as terras através da permanência, ao mesmo tempo abrindo-se mais para os diálogos e intercâmbios com não-indígenas. Neste sentido, Mello aponta que os subgrupos chiripá e mbya seriam complementares na organização das aldeias, as famílias anfitriãs e o centro político seriam formados principalmente por membros do primeiro grupo, enquanto as famílias visitantes, o efêmero, e transitório, estariam ligados ao subgrupo mbya.⁸⁹

2. Os Guarani nos séculos 20 e 21: visibilidade e lutas políticas

A história do contato dos Guarani com os colonizadores não-indígenas data do início do século 16. Neste período, uma série de tribos que habitavam a costa do Brasil apresentava um perfil cultural similar, tendo recebido o nome de Guarani. Assim, foram principalmente a língua e certas características culturais que permitiram que se falasse dos povos guarani como uma unidade (Melià 2004). Durante os séculos 16 e 17, as populações guarani foram particularmente atingidas pelo processo de penetração colonial, o que as estimulou a, desde então, desenvolverem estratégias próprias que visavam à sobrevivência bem como à permanente recriação da identidade e do modo de ser. Entre as consequências do processo de colonização, destacam-se a dramática diminuição demográfica, a circunscrição territorial e o impacto da experiência missioneira sobre as crenças e práticas rituais indígenas, que constitui um ponto particularmente

⁸⁹ Ver discussão sobre noções de “família anfitriã” e “família visitante” mais adiante.

controvertido.⁹⁰ A grande diminuição populacional guarani decorrente do contato deve-se a principalmente dois fatores: o fator epidemiológico e o recuo das populações para áreas de difícil acesso, procurando fugir do contato com os colonizadores (Monteiro 1992).

Neste período, as relações entre os colonos e os Guarani foram marcadas por três fatores: a instituição das *encomiendas*, que começou a ser implantada nos anos de 1550 e era caracterizada pela escravização e exploração da mão de obra indígena por parte dos espanhóis; as reduções ou missões jesuíticas e, finalmente, as investidas dos bandeirantes paulistas em busca de cativos, movimento que esteve indissociavelmente associado à expansão e formação territorial do Brasil (Monteiro 1992).

Muito já foi discutido sobre a penetração dos jesuítas entre os Guarani e a articulação de um expressivo sistema de missões. A presença de missionários entre os Guarani teve início por volta de 1550, tendo, portanto antecedido a fundação das primeiras reduções em 1610. Estas surgiram no bojo do sistema colonial espanhol e permaneceram vinculadas a este sistema até a expulsão da Companhia de Jesus em 1767 (Monteiro 1992). Entretanto, alguns autores indicam que uma parte das populações guarani, particularmente os antepassados dos atuais mbya e chiripá, não participaram das principais instituições do sistema colonial (Assis e Garlet 2004; H. Clastres 1979; Bartolomé 2008). Estes grupos teriam escapado dos jesuítas e mantido sua autonomia,

⁹⁰ Para um exemplo de uma reflexão recente a respeito da antiga polêmica sobre a influência missionária nas crenças e práticas rituais Guarani, ver Fausto 2005.

permanecendo em territórios inacessíveis.⁹¹

Até a segunda metade do século 20, os subgrupos mbya e chiripá assumiram a posição de conservar-se isolados e não travar relações com os não-indígenas (Martins 2007), valendo-se de estratégias de “invisibilidade” ou “mimetismo”, nas quais buscavam, respectivamente, desaparecer e/ou fazer-se parecer com as pessoas da sociedade englobante (Assis e Garlet 2004). Durante este período, sua presença era praticamente invisível e despertava pouco interesse das instâncias governamentais e pesquisadores (Ladeira 2007). Entretanto, não devemos confundir estas estratégias com uma posição passiva por parte dos Guarani; pelo contrário, como apontam Assis e Garlet (2004), os Guarani encontram-se em permanente relação com a sociedade envolvente e estão atentos aos processos de mudança que ocorrem nela, agindo ativamente. Desta maneira, a transformação significativa que vem ocorrendo recentemente no comportamento dos mbya e chiripá com relação à sociedade envolvente, especialmente nas últimas décadas do século 20, está ligada a mudanças históricas (Assis e Garlet 2004).

O principal aspecto dessas mudanças históricas é o processo de expansão capitalista nos países do Cone Sul do continente Sul-Americano que ocorre neste período. Fatores como a expansão das cidades e das fronteiras agrícolas, somados à especulação imobiliária, intensificaram o processo de invasão dos espaços ocupados pelos Guarani, ao mesmo tempo tornando improvável a

⁹¹ Como mencionei antes, não faz parte dos objetivos deste trabalho me aprofundar nos dados históricos sobre os Guarani ou na bibliografia etnológica clássica a respeito deste povo indígena. Para uma revisão desta bibliografia, ver Viveiros de Castro 1985 e 1987; Melià, Muraro e Francisco 1987 e Melià 2004 (atualização da revisão bibliográfica anterior).

possibilidade de ocupação de espaços que permitissem manter distância dos colonizadores (Assis e Garlet 2004).

Paralelamente, a partir da Constituição de 1988, cujo texto é marcado pelo reconhecimento do caráter pluriétnico e multicultural da nação, contando com um capítulo inteiramente dedicado aos povos indígenas, observa-se uma mudança importante na posição dos grupos indígenas na sociedade brasileira. A nova Constituição contribui para criar no país um contexto favorável à manifestação da identidade indígena, movimento que é fortalecido pela formação acelerada de novas associações indígenas. Nas Terras Indígenas, as evidências das novas políticas públicas que visam ser culturalmente sensíveis manifestam-se através da presença de atividades promotoras da “cultura tradicional”, impulsionando projetos de retraditionalização (Langdon e Wiik 2008).

Desde a década de 1990, temos visto crescer exponencialmente no Brasil dois movimentos paralelos que decorrem do novo estatuto conferido aos indígenas: a “revitalização” e “resgate” de elementos culturais por parte de grupos indígenas já estabelecidos e o surgimento dos grupos indígenas chamados de “emergentes”, processo recorrente especialmente no nordeste do país.⁹² Estes dois processos encontram-se relacionados ao crescimento da importância do indígena na legislação e no imaginário brasileiro sobre o direito à cultura e as práticas tradicionais (Langdon e Wiik 2008).

A valorização do “indígena” também foi estimulada pela introdução desta temática na esfera internacional desde a década

⁹² Para exemplos de análises sobre os grupos indígenas emergentes no nordeste brasileiro ver Grunewald 2005.

de 1980. A partir deste período, os grupos indígenas, especialmente os amazônicos, bem como o xamanismo, tornaram-se símbolos e atores chave no desenvolvimento de uma ideologia e de redes que ligam os conflitos indígenas locais a temas e movimentos sociais internacionais. Ao mesmo tempo em que os grupos indígenas brasileiros formaram novas alianças internacionais, também desenvolveram novas relações entre si, estimulando a criação de uma política de identidade pan-indígena (Conklin e Graham 1995)

Um dos primeiros e principais fatores a impulsionar o estabelecimento de relações mais sistemáticas com os não-indígenas por parte dos grupos indígenas brasileiros foi a crescente necessidade de reivindicação territorial, o que vale também para o caso dos Guarani. Os grupos kaiowa e nhandeva começaram a se organizar para reivindicar suas terras na década de 1980. A mudança na sua postura está relacionada à dinamicidade do *nhandereko*; havendo uma relação estreita entre a luta pelas terras e a luta pelo *nhandereko* ou “modo de ser” guarani (Assis e Garlet 2004). Ainda mais recentemente, o mesmo vem ocorrendo com os grupos mbya e chiripá no sul do Brasil. Percebendo que, “ao se fazerem visíveis e acessíveis, obteriam mais vantagens nas relações interétnicas, especialmente nas questões relativas ao acesso a espaços geográficos adequados a suas pautas culturais” (Assis e Garlet, 2004:40), estes grupos passaram a reivindicar garantia e legalização dos espaços por eles ocupados, adquirindo uma visibilidade crescente especialmente a partir dos anos 1990 (Assis e Garlet 2004; Martins 2007).⁹³

⁹³ A relutância característica dos mbya em lutarem pela terra, sobretudo até este

O fim da “invisibilidade” dos diferentes grupos guarani está relacionado também à um processo de recomposição étnica e territorial (Mercado e Quezada 2008). Este está intimamente vinculado à retomada de seu território tradicional, que se evidencia especialmente nas últimas duas décadas, período no qual, como vimos, ocorrem profundas mudanças nas perspectivas dos Guarani, dando início a um novo tipo de relação entre eles e o Estado (Brighenti 2004). Talvez o fator principal neste processo seja a incorporação da luta pela demarcação de terras nos discursos dos Guarani atuais, para os quais a questão da terra converteu-se no centro do problema (Brighenti 2004), sendo sua garantia indispensável para assegurar condições de vida mínimas.

3. Os Guarani no Estado de Santa Catarina: reterritorialização

De acordo com dados arqueológicos, registros de cronistas, viajantes e missionários e dados históricos, bem como testemunhos dos próprios indígenas, o litoral de Santa Catarina integra o território de ocupação guarani em época pré-colonial e colonial (Litaiff 1996; Litaiff e Darella 2000; Darella 2004; Ladeira 2007). Segundo Maria Dorothea Post Darella (2004) havia um largo processo ocupacional guarani no litoral catarinense antes e durante o século 16, o que equivale ao período de início de contato com os europeus. Ainda de acordo com esta autora, os Guarani começaram a deixar o litoral catarinense neste período, sendo que do século 17 até a primeira metade do século 20 há poucos dados sobre estes indígenas na

período, está relacionada a motivos espirituais e éticos, sendo que a demarcação não faria sentido em seu sistema (Ladeira 2007).

região (Darella 2004).⁹⁴

Segundo Clovis Antônio Brighenti, as migrações guarani atuais, que tiveram início no começo do século 19, “partiram de um território básico na região compreendida entre o leste paraguaio, o sudoeste brasileiro (Santa Catarina e Paraná), o sul do Mato Grosso do sul e o nordeste da Argentina” (2004:122). Como Darella, este autor afirma que o território atualmente ocupado pelos Guarani se sobrepõe ao do século 16, atravessando as fronteiras dos Estados Nacionais, as quais foram estabelecidas posteriormente à presença guarani na região (Brighenti 2004).

Assim, é a partir da segunda metade do século 20 que começa a aumentar a presença guarani na região, bem como a visibilidade desta presença, num processo de “re-guaranização” ou “reocupação territorial” (Darella 2004). Este obedece à lógicas e estratégias culturais próprias, sendo realizado mediante a re-elaboração dos mitos e a re-configuração da memória (Quezada 2007). Neste movimento, famílias vindas do Paraguai, Argentina, Rio Grande do Sul, Paraná e interior de Santa Catarina, usaram a região do litoral sul e sudeste do Brasil como um nó articulador de uma rede de aldeias, que foram se desdobrando em mais aldeias, principalmente a partir da década de 1980 (Martins 2007).

Especificamente no litoral de Santa Catarina, a região do Morro dos Cavalos ou *Tekoa Yma* (município de Palhoça, SC), primeira aldeia ocupada neste período e considerada como sendo a mais antiga da região, é um ponto de importância fundamental, servindo

⁹⁴ Para maiores dados históricos sobre a ocupação mbya no litoral catarinense, ver Litaiff e Darella 2000 e Darella 2004. Sobre a ocupação no litoral em geral, ver Ladeira 2007.

como referência e como base para os deslocamentos das famílias mbya (Darella 2004). Os registros indicam que esta aldeia tem pelo menos 70 anos de ocupação contínua recente, representando um espaço estratégico que articula as redes migratórias e as relações de reciprocidade entre aldeias (Mercado e Quezada 2008). Assim, num movimento que começa a se intensificar na década de 1960 e, principalmente a partir dos anos 1980, os lugares no litoral catarinense que tornam-se referência para famílias vindas de outras regiões, entre eles Morro dos Cavalos e Mbiguaçu, lentamente passaram a ser de ocupação permanente (Darella 2004).

Segundo Darella, os levantamentos realizados entre 1991 e 2003 “indicam mais de 70 locais de ocupação guarani no litoral de Santa Catarina nos últimos 20 anos” (2004:88), apontando para um grande crescimento demográfico e aumento da ocupação. Enquanto um levantamento realizado por esta autora em 1991 registrou seis locais de ocupação e aproximadamente 100 indígenas (Darella 2004), outro estudo posterior, conduzido em 2003, indicou 15 locais de ocupação (além de três habitações ou casas isoladas) e cerca de 800 pessoas. Já Martins (2007), a partir de dados de 2006, registrou ao menos 18 pontos de ocupação.

De acordo com dados ainda mais recentes do Conselho Indigenista Missionário, CIMI Regional Sul, sistematizados e atualizados por Clarissa Rocha de Melo e Nuno Nunes (2009), existem atualmente no estado de Santa Catarina 23 pontos de ocupação guarani (ver listagem completa no quadro 1 abaixo). Houve, portanto, um acréscimo de pelo menos cinco áreas com relação aos dados levantados por Martins em 2006. Com relação ao

crescimento populacional, num censo realizado em 2008, o CIMI contabilizou cerca de 1265 pessoas, o que indica um crescimento recente ainda maior que o registrado anteriormente. Levando em conta esses dados, podemos concluir que a população guarani da região continua aumentando e também que as aldeias seguem se subdividindo através das migrações e deslocamentos dos grupos familiares, dando origem assim a novos lugares de ocupação, tendência amplamente documentada pelas etnografias recentes (Martins 2007; Mello 2006; Quezada 2007).⁹⁵

⁹⁵ Martins (2007) mostra como a solução mais comum para disputas de status entre famílias é o desmembramento de aldeias, fator que também está relacionado à mobilidade mbya.

Figura 10 Ocupação Guarani atual no Estado de Santa Catarina⁹⁶

Município/ Aldeia(s)	População ⁹⁷	Situação fundiária
Biguaçu 1-Itanhém - Morro da Palha 2-Kuri'y - Amaral 3-Mbiguaçu - São Miguel 4-Mirin Djú - Amâncio	104 53 114 24	Reserva Indígena Reserva Indígena Homologada Aguardando criação do GT
Palhoça 1-Itaty - Morro dos Cavalos 2-Pira Rupa - Massiambu 3-Cambirela	99 34 23	Declarada Sequestro judicial Aguardando criação do GT
Imaruí 1-Marangatu - Cachoeira dos Inácios	105	Aguardando criação do GT
São Francisco do Sul 1-Morro Alto 2- Reta 3-Figueira	80	Identificada e delimitada Aguardando criação do GT Desocupada
Araquari 1-Pindoty 2-Jabuticabeira 3-Ywyapuru 4-Tiaraju/Piraí 5-Tarumã	122 (total dessas três aldeias) 74 11	Identificada e Delimitada Identificada e Delimitada Identificada e Delimitada Identificada e Delimitada Declarada
Barra do Sul 1-Conquista		Identificada e Delimitada
Garuva 1- Yakã porã - Rio Bonito	45	Aguardando criação do GT
Canelinha 1- Tawa'i	35	Reserva Indígena
Morro Grande 1-Ywy Dju	21	Em fase de levantamento
Cunhã Porã e Saudades 1-Araça'i	128	Declarada

⁹⁶ Este quadro foi elaborado com base em dados do levantamento de Rocha de Melo e Nunes (2009) e do CIMI Regional Sul.

⁹⁷ Com relação à população de cada aldeia, mantive os dados levantados pelo CIMI em 2008 apenas para dar uma idéia ao leitor. Entretanto, como destaca Ladeira (2007), há uma fragilidade nos dados relativos à população obtidos em levantamentos feitos em cada aldeia isoladamente, devido à oscilação constante dos números populacionais geradas pelos frequentes deslocamentos de pessoas e famílias.

Com relação às categorias utilizadas no quadro acima, cabe esclarecer que o início do processo demarcatório se dá por meio da *identificação e delimitação*. Nesta fase, com base em pesquisa de campo e outros estudos, um grupo de trabalho composto por técnicos especializados elabora um relatório circunstanciado de identificação e delimitação da área estudada. É tomando como referência estes estudos que a área será *declarada* de ocupação tradicional do grupo indígena a que se refere, reconhecendo-se formalmente o direito originário indígena sobre uma determinada extensão do território brasileiro. A *demarcação física* é a fase em que se materializam, em campo, os limites da terra indígena; é quando se executa a demarcação propriamente dita. A seguir, realiza-se a preparação da documentação para confirmação dos limites demarcados, que corresponde à *homologação*. O processo administrativo de regularização de uma terra indígena termina com o seu *registro* no Cartório e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).⁹⁸

Já as Reservas Indígenas consistem em áreas compradas, adquiridas através de recursos advindos de medidas mitigadoras de impacto.⁹⁹ É importante salientar que neste caso não é reconhecido o direito tradicional guarani sobre a terra (Brighenti 2004). Finalmente, existem também no Estado de Santa Catarina algumas aldeias guarani localizadas dentro de terras pertencentes a outros grupos indígenas: Xapocozinho, Canhadão e Limeira, na TI

⁹⁸ As informações sobre estas categorias foram obtidas no site da FUNAI, http://www.funai.gov.br/indios/fr_conteudo.htm, acesso em agosto de 2009.

⁹⁹ Na região de Santa Catarina, estas medidas estão relacionadas a processos como a duplicação das BRs 101 e 282 e a instalação do Gasoduto Bolívia-Brasil.

Kaingang situada nos municípios de Ipuauçu, Abelardo Luz e Entre Rios; e Bugiu, localizada numa TI Xokleng na região de Ibirama, José Boiteux e Dr Pedrinho. Nestes dois casos, os grupos guarani encontram-se marginalizados e sofrem pressões dos grupos indígenas com os quais dividem as terras.

Vimos na seção anterior como o aumento da visibilidade dos Guarani no final do século 20 está ligado a uma mudança na estratégia por parte dos mesmos, que pode ser vista como uma reação às transformações históricas do período e ao impacto que estas têm na vida desta população, bem como ao aumento dos direitos indígenas garantidos pela Constituição brasileira. De maneira semelhante, Darella aponta para uma crescente visibilidade da ocupação guarani no litoral catarinense “frente à mídia, projetos de desenvolvimento, instituições sociais e políticas, órgãos governamentais e não-governamentais” (2004:79). Para isto, contribuem os fatores já mencionados, relacionados ao processo de expansão do capitalismo, tais como o “alastramento e pressão ocupacional da população não-indígena, desmatamento, poluição ambiental, crescimento do fluxo turístico, planejamento e efetivação de diferentes projetos de desenvolvimento” (Darella 2004:88).

Cabe, porém, ressaltar alguns elementos históricos específicos da região, entre eles principalmente a duplicação do trecho norte da rodovia litorânea BR 101, que vai entre os municípios de Garuva e Palhoça, que contribuiu muito para a visibilidade dos Guarani, principalmente através da mídia (Darella 2004). Segundo Darella, uma das consequências da conjunção entre a duplicação da BR e o estudo realizado para avaliar os impactos ambientais da mesma foi

fazer vir a tona a questão dos direitos territoriais dos Guarani, ao mesmo tempo impulsionando a efetivação desta população indígena no litoral Catarinense. Assim, enquanto a construção da rodovia na década de 1960 repercutiu nos aldeamentos e deslocamentos das populações mbya e chiripá e deu início a um período de maior contato com a sociedade envolvente, sua duplicação fez surgirem reivindicações concretas para a garantia das áreas indígenas. Estas foram motivadas principalmente pelas reflexões dos próprios indígenas, que levaram a novos posicionamentos com relação à questão dos direitos territoriais e posturas políticas favoráveis à demarcação (Darella 2004).

Um marco recente importante nesse movimento de tomada de posição política por parte da população guarani da região foi a criação da Comissão Indígena Guarani *Nhemonguetá* em 2006. Oficializada em 2007, esta comissão, composta por lideranças indígenas das aldeias do Estado de Santa Catarina, faz parte da Comissão Nacional das Terra Guarani *Yvy Rupa*.¹⁰⁰ A Comissão *Nhemonguetá* vem se reunindo regularmente nas aldeias com a intenção de fortalecer as comunidades guarani e garantir os direitos estabelecidos por documentos como a Constituição Nacional Brasileira e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que regem os direitos das comunidades indígenas e tribais

¹⁰⁰ A Comissão *Yvy Rupa* foi criada em novembro de 2006, num encontro de lideranças indígenas guarani realizado na aldeia *Peguaoty* (Sete Barras, SP), e consiste numa organização política fundada com a finalidade de elaborar estratégias e ações comuns na defesa das terras e do território tradicional guarani, bem como de articular as comunidades. A Comissão foi oficializada em março de 2007. (Centro de Trabalho Indigenista, CTI, http://www.trabalhoindigenista.org.br/noticias_cntg_004.asp, e http://www.trabalhoindigenista.org.br/noticias_cntg_001.asp, acesso em agosto de 2009).

no Brasil (Rocha de Melo 2008). Entre os temas discutidos encontram-se questões como a educação diferenciada e a garantia das terras que, como vimos, consiste num aspecto de interesse fundamental para as comunidades guarani contemporâneas.¹⁰¹

Observando a coluna da situação fundiária no Quadro 1 acima, vemos que a maioria das aldeias não está com sua situação regularizada. Podemos observar no quadro que apenas a Terra Indígena de Mbiguaçu está devidamente regularizada, tendo passado por todas as etapas envolvidas no processo demarcatório, até chegar ao registro. Grande parte das terras guarani da região ainda está aguardando a criação do GT, o que representa apenas o início de um processo que pode levar muitos anos para se concluir. Finalmente, como aponta Clovis Antônio Brighenti (2004), das terras atualmente reconhecidas em Santa Catarina, nenhuma ultrapassa os 100 ha.¹⁰²

Também é importante ressaltar que, apesar da sua expressividade numérica, riqueza cultural, resistência e perseverança, a população guarani em geral ocupa um lugar à margem da sociedade envolvente, recebendo pouca atenção do Estado. Muitas comunidades guarani vêm crescentemente sofrendo

¹⁰¹ Um exemplo de uma ação recente realizada pela *Nhemonguetá* foi a ocupação do Núcleo da FUNAI localizado em Palhoça, SC. Nesta ocupação, ocorrida em março de 2009, as lideranças e representantes indígenas reclamaram que a FUNAI atende muito mal aos povos indígenas da região e suas demandas, exigindo a exoneração do Chefe de Núcleo o Chefe de Núcleo, Sr. José João de Oliveira e a nomeação de indígenas para ocupar este cargo. Ver http://www.trabalhoindigenista.org.br/noticias_guarani_006.asp, acesso em agosto de 2009.

¹⁰² As áreas do Morro dos Cavalos (Palhoça) e Aracá (Saudades/Cunha Porã) foram declaradas com 1999 e 2721 hectares cada uma, respectivamente, porém ainda não foram concluídos os procedimentos administrativos envolvidos no processo de demarcação.

de pobreza e suas consequências, que incluem fatores como subnutrição, doenças, altas taxas de mortalidade infantil, violência doméstica, abuso de álcool e, em alguns casos, altos índices de suicídio. A maioria dos Guarani encontra-se em situações e contextos de pressão advindos da sociedade envolvente, sendo que muitos vivem na miséria e desterrados. Somado a isto, os Guarani carregam o estigma de “índios aculturados” e são considerados como errantes ou nômades (Ladeira 2007). No sul do Brasil, no contexto das lutas pela terra, eles foram muitas vezes acusados de “índios paraguaios”, em tentativas de tirar sua legitimidade nas reivindicações ao direito sobre seu território tradicional.¹⁰³ A isso, soma-se ainda o fato de que, em geral, os Guarani não correspondem à imagem do “índio”, representada pelos grupos da Amazônia e do Xingu ou ainda pelos indígenas norte-americanos (Litaiff 1996).

Destaca-se também que, embora o foco principal da temática que envolve terras indígenas, meio ambiente, projetos de desenvolvimento e políticas públicas esteja na Amazônia, é na região de Mata Atlântica no sul e sudeste do país “que surgem os impasses mais críticos, os debates teóricos mais antagônicos e os projetos de desenvolvimento econômico equacionados de forma mais injusta e lesiva aos povos indígenas” (Ladeira 2004:8). Maria

¹⁰³ Para reportagem da Revista Veja intitulada “Made in Paraguai”, publicada na edição de 11/03/2007, que consiste numa crítica totalmente desprovida de fundamentos ao processo de demarcação da aldeia do Morro dos Cavalos (Palhoça, SC), ver http://veja.abril.com.br/140307/p_056.shtml;
Para nota crítica escrita pelos Guarani do Morro dos Cavalos a respeito desta matéria, ver <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/03/376261.shtml>;
Para uma reunião das cartas de repúdio escritas sobre esta mesma reportagem, ver <http://prod.midiaindependente.org/pt/blue/2007/03/377110.shtml> (Todos os links com acesso em agosto de 2009).

Inês Ladeira aponta que a história do reconhecimento do território e das terras guarani é marcada pela omissão e pela lentidão e “segue em descompasso com as necessidades vitais do povo indígena agravadas pela dinâmica capitalista de desenvolvimento” (Ladeira 2004:9).

Os fatores sublinhados acima, principalmente o crescimento populacional; o aumento da ocupação guarani no sul do país, região que se sobrepõe ao seu território tradicional; a marginalidade que costuma caracterizar a população guarani em geral, relacionada à pouca atenção que recebem por parte do Estado; a intensa mobilização política dos grupos mbya e chiripá no sul do país nas últimas décadas; bem como a riqueza cultural desse povo e sua incansável resistência ao longo dos anos apontam para a urgente tomada de medidas por parte do Estado com relação à regularização das terras guarani, atendendo assim à demanda desse povo indígena e garantindo a eles condições mínimas para a manutenção de seu modo de vida e autonomia.

4. Alguns aspectos da organização social

A mobilidade espacial (Garlet 1997) é uma característica dos grupos mbya, amplamente referida na literatura etnológica (Nimuendaju 1987; Métraux 1979; P. Clastres 1990; H. Clastres 1978; Cadogan 1959; Schaden 1974; Melià 1991, entre outros), sendo que os trabalhos clássicos costumavam articular movimentos territoriais e “religião”, associando-os ao mito da busca da terra sem mal (Pissolato 2007). Já nas abordagens contemporâneas, os deslocamentos são relacionados à busca do *teko* ou modo de ser

(Pissolato 2007).¹⁰⁴ Desta maneira, amplia-se o enfoque dos estudos sobre a mobilidade mbya, que anteriormente, no geral, permaneceram restritos aos aspectos culturais definidos como religiosos.

A mobilidade é constituída tanto pelas migrações das famílias extensas, guiadas ou não por motivos espirituais, quanto pela constante e frequente mobilidade inter-aldeias, sendo que é este intercâmbio que reforça as relações sociais e de reciprocidade, através de casamentos, visitas a parentes, trocas de informações e conhecimentos, e assim por diante (Litaiff e Darella 2000). São principalmente as visitas entre as aldeias que atualizam as relações dentro do círculo de parentesco, articulando uma complexa rede de relações que abrange um amplo território (Garlet 1997). De acordo com Garlet (1997), a unidade cultural mbya depende dessa contínua mobilidade, sendo que são as visitas que ativam os canais de circulação de informações e trocas, bem como dinamizam as práticas rituais, entre outros aspectos.

Seguindo este princípio, as aldeias do Estado de Santa Catarina, e principalmente aquelas localizadas no litoral sul, se relacionam intensamente e formam uma rede de trocas de saberes e serviços. Segundo Mello (2006), esta rede é constituída por “aldeias irmãs”, ou seja, “aldeias que estão conectadas entre si por estreitas relações de parentesco e reciprocidade” (2006:97). Em parte, a reciprocidade entre as aldeias é estruturada pela uxorilocalidade, tendência de padrão residencial na qual os homens vão morar junto à família da esposa. Ocorre assim entre as aldeias uma “circulação

¹⁰⁴ Para uma revisão da bibliografia clássica e contemporânea a respeito do tema da mobilidade mbya, ver Pissolato 2007, pp. 97-115.

de noivos”, ou seja, rapazes em busca de esposas (Martins 2007; Mello 2006; Ladeira 2007; Quezada 2007). Esta tendência matrilocal, relacionada à preferência das mulheres em permanecerem junto de suas mães, e uxoriocal “configura um padrão de residência em que grande parte das famílias de uma aldeia é composta pelas filhas e netas dos casais progenitores” (Mello 2006:79).

A maioria das aldeias são formadas pela associação da “família anfitriã”, que consiste na “família extensa que mantém-se mais prolongadamente numa terra” com as “famílias visitantes” (Mello, 2006:98). Assim, todos esses elementos, “família anfitriã”, “família extensa” e “família visitante” são centrais para compreendermos a forma como se organizam as aldeias mbya/chiripá. Vejamos em que consiste cada uma destas noções, iniciando pela família extensa.

A *família extensa* consiste na referência básica da unidade econômica, política e religiosa nas aldeias (Quezada 2007), constituindo a unidade de reprodução do sistema de reciprocidade (Ciccarone 2001). Ela “é composta pela associação de várias famílias nucleares, unidas entre si por relações de parentesco e afinidade, tendo como referência um ou mais casais de ancestrais ou progenitores comuns, chamados de *tchedjuayi* e *tcheramoi*”¹⁰⁵ (Mello, 2006:69-70). Segundo Mello, “enquanto estrutura social, a família extensa abrange muitos grupos domésticos, dispersos por várias aldeias diferentes” (Mello, 2006:70), constituindo uma “estrutura social e política que extrapola as relações de co-

¹⁰⁵ Como mencionei antes, literalmente traduzidos como “minha avó” e “meu avó”, respectivamente, estes são considerados termos de respeito para se referir às pessoas mais velhas em geral.

habitação” (2006:71).

Mencionei acima que a família extensa que se fixa por mais tempo numa terra torna-se a *família anfitriã* (Mello 2006). A noção de família anfitriã evidencia traços marcantes nas formas de ocupação do solo e nas relações sociais, sendo que, em geral, os limites sociais das aldeias são definidos pela extensão da família anfitriã (Martins 2007). Segundo Martins, o “modelo ideal” de uma aldeia guarani é formado pela extensão da família anfitriã, ou seja, “um casal com suas filhas, genros e netos, sendo que o chefe da parentela, doador de palavras e mulheres, goza de posição privilegiada nas decisões que dizem respeito à coletividade” (2007:61). Em geral, uma nova família ou *família visitante* só é admitida em uma aldeia se estabelecer relações que a coloquem em dívida com relação à família anfitriã no sistema de reciprocidade, o que normalmente acontece mediante o casamento de uma mulher da família anfitriã com um homem da família visitante (Martins 2007). Conforme Martins, esta prática gera um desequilíbrio “sempre latente”, que pode ser observado nas trocas de chefia política dentro de uma mesma aldeia no decorrer do tempo e também nos constantes deslocamentos que as famílias fazem em busca de uma aldeia onde possam se tornar família anfitriã ou, ao menos, não estar em tanta desvantagem.

Desta maneira, os chefes da família anfitriã, que em alguns casos podem coincidir com os chefes das famílias extensas, têm um poder considerável no contexto das relações comunitárias da aldeia. Martins (2007) enfatiza o ponto de vista masculino, mostrando como o chefe (homem) da família anfitriã tem a posição de doador de

mulheres, recursos materiais e *ayvu porã*, belas palavras,¹⁰⁶ proferidas nas reuniões da comunidade. Ainda de acordo com este autor, este chefe “goza da prerrogativa de administrar recursos advindos da relação com os não-guarani e de distribuí-los internamente, e também de regular relações sociais entre as famílias da aldeia, consumando casamentos e dirimindo conflitos” (Martins 2007:48).

Já Mello (2006) destaca a importância do papel feminino, mostrando a centralidade da chefe (mulher) da família anfitriã na organização social da aldeia. De acordo com Mello, a *tchedjuaryi* ou avó “é central na organização familiar, na ordenação social e nos rituais xamânicos e tem ampla influência sobre a escolha dos pares pré-nupciais” (2006:78); trata-se de uma figura de grande peso social, dotada de um papel central na ordenação da divisão social do trabalho. Outra autora que ressalta a importância do papel das mulheres na organização da sociedade mbya é Ciccarone, que afirma que a ênfase etnológica no xamanismo masculino entre os Guarani está ligada ao predomínio de um olhar androcêntrico e exterior da tradição etnológica, resultando “num escasso interesse pela dinâmica da vida social e pelas formas de poder gerido pelas mulheres” (2001:223).

Finalmente, Ladeira (2007) enfatiza a complementaridade dos papéis masculino e feminino na organização social das aldeias mbya. Para esta autora, embora geralmente os dirigentes espirituais sejam homens e esta função envolva maior exposição e exija uma performance física exuberante, ela não é mais valorizada que o

¹⁰⁶ Segundo Martins “*ayvu porã* é um discurso ritualizado que tem como conteúdo conselhos que seguem o *mbya reko*, o sistema Guarani” (2007:50).

perfil orientador e a preservação do físico que costumam caracterizar o papel feminino. Assim, apesar da aparente supremacia masculina, ligada sobretudo ao fato de que são principalmente os homens que se relacionam com a sociedade envolvente, a sociedade mbya “é sustentada pela complementaridade efetiva de papéis e valores masculinos e femininos” (Ladeira 2007:132).

Os aspectos a respeito da organização social das aldeias mbya/chiripá em geral, abordados de maneira preliminar nesta seção, serão importantes para compreendermos a descrição da organização da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, que realizo a seguir.

5. Aldeia Yynn Morothi Wherá

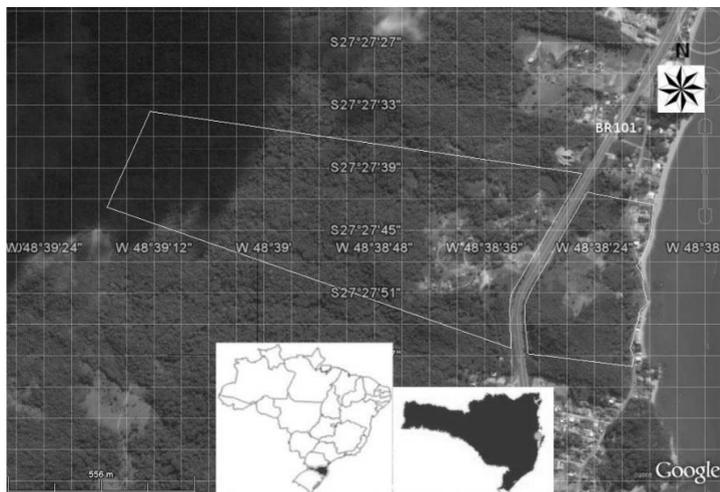


Figura 12 Mapa de localização da TI Mbiguaçu



Figura 11 Vista aérea da TI Mbiguaçu (fonte Google Earth; marcações feitas por Moreno Saraiva Martins)

A aldeia *Yynn Morothi Wherá* está localizada no Km 190 da BR 101, no Balneário de São Miguel, município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina. Sua área, com 59 hectares, foi a primeira Terra Indígena Guarani demarcada no Estado de Santa Catarina, no ano de 2003. A população estimada na época que fiz minha pesquisa de campo era de cerca de 120 pessoas, sendo 27 famílias nucleares.¹⁰⁷ Entretanto, tanto o número populacional quanto as famílias que residem na aldeia variam constantemente, pois, como vimos, os mbya/chiripá são caracterizados pela intensa mobilidade, de forma que tanto as pessoas quanto os grupos familiares tendem a circular pela rede de aldeias, para fazer visitas aos parentes (mobilidade inter-aldeias) ou para buscar novas terras para viver (migrações). Para se ter uma idéia, segundo censo feito pela professora indígena Eunice Antunes, em agosto de 2009, a aldeia de Mbiguaçu contava com 35 famílias e em torno de 200 pessoas, o que representa um aumento populacional considerável com relação ao período durante o qual realizei minha pesquisa. Acrescenta-se ainda que a “população flutuante” da comunidade costuma incluir moradores de outras aldeias da região ou mesmo distantes que vão para Mbiguaçu em busca de tratamento xamânico, muitas vezes acompanhados por seus familiares.

A área demarcada da TI Mbiguaçu é cortada pela rodovia BR 101. A terra de um dos lados da rodovia, a parte situada na margem leste da estrada, constitui uma planície que vai até o oceano e tem 12ha, sendo utilizada principalmente para o plantio de roças coletivas: cultiva-se milho, cana, batata, entre outros, embora haja

¹⁰⁷ Os dados populacionais foram complementados por um censo realizado pelos professores da Escola *Wherá Tupã-Poty Djá*.

também algumas residências. A maior parte da Terra Indígena, com 46ha, onde encontra-se o núcleo populacional principal, fica do lado oeste da rodovia. Seguindo as placas de Aldeia Indígena dispostas na estrada nas proximidades da área, a primeira construção que vemos ao entrar é a Casa de Artesanato. Sua relevância está ligada ao fato de que a venda de artesanato, entre os quais destacam-se a cestaria, os colares e brincos, e os bichinhos de madeira, hoje é uma fonte de renda importante para muitas famílias indígenas, sendo que é comum encontrar mulheres guarani acompanhadas por crianças comercializando artesanato nas ruas do centro de Florianópolis.

Seguindo reto pelo caminho principal, chegamos à casa de Alcindo e Rosa que fica num lugar estratégico, a partir do qual é possível observar grande parte da movimentação que ocorre na aldeia. Ao lado da casa deles fica a *opy* ou casa de rezas, que foi construída em 1998. É neste local onde ocorrem as *opyredjaikewã*, cerimônias noturnas de canto, reza e dança nas quais atualmente é utilizada a ayahuasca. Assim, nesta aldeia, o uso da ayahuasca passou a fazer parte dos rituais noturnos de canto e reza que são mencionados na literatura etnológica como uma das mais marcantes características da intensa vida espiritual do povo mbya. Nas proximidades da *opy*, foi edificada uma construção de barro baixa em forma de iglu batizada como *opydjere*, na qual são realizadas saunas com pedras quentes ou *temazcais*. Os moradores desta aldeia atribuem tanto às cerimônias com ayahuasca ou “cerimônias de medicina” quanto à *opydjere* um grande poder curativo. Veremos adiante como estes ritos estão inseridos num amplo processo de

valorização da tradição que vem ocorrendo na comunidade ao longo dos últimos anos.

É ao redor da casa de Alcindo e Rosa que se concentram grande parte das residências da aldeia. A casa do casal de velinhos funciona como um ponto central e articulador da comunidade indígena, sendo que parte de seus moradores se reúne lá todas as noites para tomar chimarrão, fumar o *petynguá*, ouvir histórias, se atualizar sobre os acontecimentos recentes e as fofocas da aldeia. Para além das reuniões noturnas, mulheres e crianças que fazem parte da família extensa de Alcindo e Rosa se encontram lá durante o dia para tomar chimarrão, conversar, fazer artesanato, ou apenas estarem na companhia umas das outras, em silêncio.

Existem dentro da TI algumas casas familiares e banheiros comuns de alvenaria, porém grande parte das residências consiste em construções rústicas de madeira, com chão de terra batido, cobertas com telhas de amianto. Todas, independente de ser de alvenaria ou de madeira, costumam ter um fogo de chão para preparar alimentos, esquentar a água do chimarrão, ou apenas manter as pessoas aquecidas nas noites frias. Além das residências, há nesta parte da terra plantações de banana, palmeira e árvores frutíferas, bem como pequenas roças familiares, nas quais são cultivados alimentos como milho, batata-doce e abóbora, e plantas medicinais. Finalmente, há uma área de mata atlântica contígua, utilizada para o extrativismo de plantas medicinais e de materiais para construir casas e confeccionar artesanato.

Embora faça parte do território guarani tradicional, a aldeia *Yynn Morothi Wherá* foi ocupada novamente na década de 1980 pela

família extensa de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá.¹⁰⁸ Estes vinham numa migração de regiões mais ao sul sendo que, antes de se fixarem em Mbiguaçu, moraram em Cacique Doble (RS) e no Morro dos Cavalos (SC). A aldeia Mbiguaçu é considerada como precursora em vários aspectos com relação às aldeias do litoral catarinense, incluindo a luta pela terra (Mello 2006). Sua importância na rede de trocas das aldeias desta região está ligada à presença de Alcindo e Rosa, que atualmente são considerados por muitos indígenas como os *karaikuery* mais velhos e poderosos da região, sendo reconhecidos como curadores e rezadores dotados de poderes admiráveis. *Karai* é o termo geral para designar os especialistas que lidam com o mundo espiritual; os dirigentes da reza e/ou especialistas em cura. A flexão feminina é *cunha karai*, enquanto *karaikuery* é o plural. Em grande parte da literatura etnológica sobre os Guarani, estes termos são considerados equivalentes ao termo “xamã”.

Alcindo e Rosa são os atuais chefes da família extensa Moreira, que teve um papel central no processo de reocupação do litoral de Santa Catarina. Com base em dados anteriores a 2006, Mello (2006) afirma que entre as aldeias desta região há membros da família Moreira em Mbiguaçu, Morro dos Cavalos, Morro Alto, Amâncio e Marangatu. Além disso, no litoral do Rio Grande do Sul, esta família e suas alianças compõem as famílias anfitriãs das aldeias de Cantagalo, Estiva e Itapuã, sendo que também há membros da família Moreira em Campo Bonito e Mato Preto. Segundo Mello, para todas estas aldeias, a família extensa Moreira, liderada então

¹⁰⁸ Os nomes indígenas de Alcindo e Rosa significam, respectivamente, brilho do trovão e protetora das flores (Rocha de Melo 2008).

por Júlio e Isolina, serviu como família anfitriã. Foi após o falecimento de Júlio, na década de 1980, que Alcindo assumiu a liderança da família.¹⁰⁹

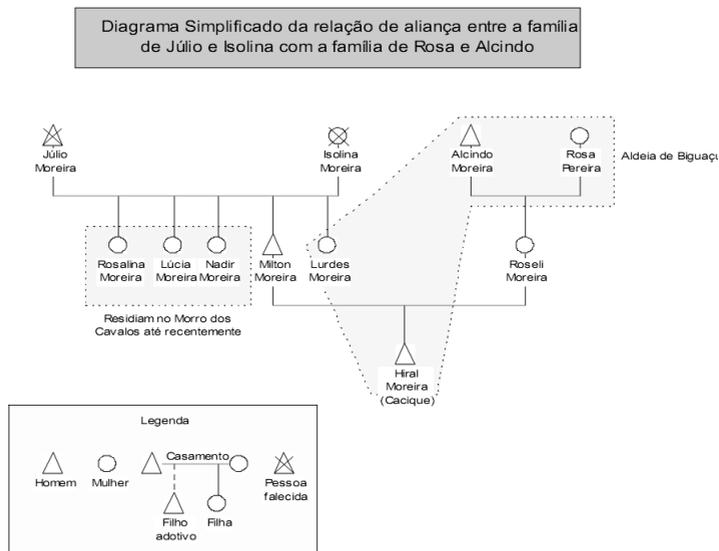


Figura 13 Diagrama da relação de aliança entre famílias de Júlio e Isolina e de Rosa e Alcindo (fonte: Martins 2007)

Vimos na seção anterior que o “modelo ideal” de uma aldeia mbya é a extensão da família anfitriã. Este modelo se aplica à aldeia de Mbiguaçu, onde grande parte da população é composta pela

¹⁰⁹ Para mais detalhes sobre a história da família Moreira e ocupação Guarani no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo, ver Mello 2006.

família extensa de Alcindo e Rosa e por famílias nucleares agregadas. Também é importante ressaltar que, no geral, os detentores de cargos de poder são integrantes desta família. Na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, Alcindo e Rosa são os principais responsáveis pela liderança espiritual da comunidade. Eles ocupam a posição de *tcheramoi* e *tchedjuaryi* (literalmente, meu avô e minha avó), acumulando as funções de lideranças da família extensa, que, no caso, como vimos, é também a família anfitriã. Desta maneira, eles são figuras centrais na estruturação social, política e espiritual da aldeia.

Em 2008, Alcindo Wherá Tupã afirmava ter 97 anos, sendo que Rosa estaria na casa dos 80.¹¹⁰ Sua idade avançada é outro fator que contribui para aumentar o poder e prestígio do casal, pois os mais velhos gozam de grande respeito entre os mbya, principalmente com relação à sabedoria sobre os preceitos espirituais e as regras de conduta social (Martins 2007).¹¹¹ Desta maneira, eles são considerados como detentores dos “conhecimentos tradicionais”, servindo como mediadores entre as antigas e as atuais gerações (Santana de Oliveira 2004).

¹¹⁰ Segundo Mello, uma característica comum a muitos povos indígenas é que sua contagem do tempo não tem correspondência ao tempo da sociedade envolvente, o que gera certas dificuldades de tradução do tempo, principalmente com relação às idades. Além disso, de acordo com a autora, “os ‘velhos’ Guarani têm enorme orgulho da idade avançada. Por isso, algumas vezes tentem a aumentá-la um pouco. A essa característica cultural soma-se a precariedade dos registros documentais de nascimentos e óbitos, especialmente os mais antigos” (Mello 2006:44).

¹¹¹ Segundo Martins (2007), os Guarani se referem às pessoas de mais idade empregando os termos *tudja kuery*, *tcheramoi kuery* ou *nhaneramöi kuery*, que significam, respectivamente, “os mais velhos”, “meus avós” e “nossos avós”, sendo que termos como estes conferem legitimidade ao discurso.



Foto 39 Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá

O principal auxiliar nas atividades de cura e reza, ou *yvyraidja tenonde* (primeiro ou principal auxiliar do *karaí*),¹¹² é o filho mais velho do casal, Geraldo Moreira ou *Karaí Okenda*, que também é o vice-cacique e o professor indígena mais antigo da aldeia, tendo começado a lecionar em 1998, ano em que foi inaugurada a primeira escola dentro da TI Mbiguaçu. Geraldo, que, portanto, acumula as funções de lideranças espiritual e política, é um dos principais responsáveis pela mediação com os não-indígenas, especialmente aqueles que vão para Mbiguaçu participar das cerimônias com ayahuasca. Geraldo foi o primeiro dos moradores de Mbiguaçu a completar os quatro anos da busca da visão e participa anualmente dos encontros do Fogo Sagrado em Segualquia. Com o passar do tempo, vem se tornando um especialista na “tradução” de conceitos guarani para os não-indígenas e no estabelecimento de analogias entre termos guarani e noções do Fogo Sagrado.

O atual cacique de Mbiguaçu é Hyral Moreira, neto de Alcindo e Rosa. No geral, a função dos caciques é principalmente cuidar da interlocução com a sociedade envolvente (Mello 2006), o que implica em ter conhecimentos especializados, como o bom domínio do português, informática, legislação e outros (Martins 2007). Por exemplo, Hyral atualmente está cursando graduação em direito na Univali. Hyral substituiu seu pai, Milton Moreira, no cargo de cacique. Veremos mais à frente como a troca da chefia política na aldeia esteve relacionada ao aumento de poder de Alcindo e Rosa,

¹¹² *Yvyraidjá* é um termo que costuma ser utilizado para designar os auxiliares e aprendizes xamânicos; entretanto, é uma noção polissêmica que também pode referir-se aos animais e espíritos auxiliares (Mello 2006). Para uma análise detalhada dos múltiplos significados deste termo, ver Martins 2007.

possibilitando várias mudanças que ocorreram posteriormente, entre elas a realização das cerimônias com ayahuasca e a abertura das mesmas para a participação de não-indígenas.

Hyral completou os quatro anos da busca da visão em 2007 e os quatro anos da dança do sol em 2008. Ele também participa ativamente das atividades do Fogo Sagrado e em eventos realizados na comunidade do Santo Daime, junto com sua família, e incentiva os outros moradores da aldeia a fazerem o mesmo. Certa vez, no início de 2009, quando cheguei à aldeia para fazer uma visita estava acontecendo na varanda da casa de seu Alcindo uma reunião das principais lideranças da aldeia. Todos estavam em silêncio ouvindo Hyral reclamar porque ninguém tinha se organizado para ir participar do *feitio* (atividade de preparo da ayahuasca) na comunidade do Santo Daime. Em sua fala, ele relacionava esta atividade com a manutenção e fortalecimento da cultura guarani e dizia que era importante que os mais jovens comesçassem a tomar para si esta responsabilidade, e que os mais velhos dessem o exemplo.

Mencionei anteriormente a centralidade da *tchedjuaryi* Rosa na organização social da vida comunitária. Além dela, há outras mulheres que desempenham papéis relevantes dentro da aldeia. Por exemplo, Celita, a esposa de Hyral, tem um papel político importante na comunidade, auxiliando na mediação de conflitos internos e na organização das cerimônias. Além disso, ela se destaca como uma das mulheres mais ativas nos diálogos com os atores não-indígenas que frequentemente estão presentes na aldeia, entre eles membros do grupo Fogo Sagrado de Itzachilatlan

e da comunidade do Santo Daime de Florianópolis. Celita completou os quatro anos da busca da visão em 2007, junto com seu marido Hyral, e participa ativamente das atividades do Fogo Sagrado e de eventos realizados na comunidade do Santo Daime. Também participa eventualmente de atividades realizadas no espaço Tempo do Vento, mantendo um diálogo com a dirigente deste espaço, Pedra Rosa, bem como com Illiana, esposa de Haroldo, principal líder do Fogo Sagrado do Brasil.



Foto 41 Hyral Moreira



Foto 40 Geraldo Moreira



Foto 42 Celita Antunes

Esta breve descrição dá uma idéia de como se dão as relações internas na aldeia indígena de Mbiguaçu, indicando também a formação de alianças entre as principais lideranças da aldeia e lideranças do Fogo Sagrado e do Santo Daime. Podemos ver como a família anfitriã detém e controla a maior parte dos recursos que chegam à aldeia. Estes incluem desde o status relacionado aos conhecimentos de reza e cura, até recursos materiais como doações de roupas, alimentos e outros itens, bem como os salários advindos dos cargos remunerados que existem dentro da aldeia. Estes cargos estão ligados à instituições que foram construídas recentemente dentro da TI e adquiriram uma importância central nas relações comunitárias, a Escola Indígena e o Posto de Saúde.

A Escola Indígena *Yynn Morothi Wherá* foi inaugurada em 1998, estando ligada à Secretaria da Educação do Estado de Santa Catarina. Posteriormente, foi construído um novo prédio, inaugurado em 2004, e a escola foi denominada Escola Indígena *Wherá Tupã – Poty Djá*, em homenagem a Alcindo e Rosa. A escola é um espaço central no cotidiano da aldeia, ao mesmo tempo tida como um lugar importante de “valorização da tradição guarani”. Neste sentido, cabe destacar que o primeiro assunto mencionado no planejamento para o ano letivo escolar de 2008 é a “tradição espiritual indígena”, englobando aspectos como as cerimônias, que recebem aqui um grande destaque; elementos da natureza; danças, música e cantos; instrumentos cerimoniais; “medicina tradicional” e manejo consciente dos recursos naturais (Planejamento Guarani 2008). Esta ênfase também está relacionada aos diálogos dos moradores de Mbiguaçu com o Fogo Sagrado, principalmente levando em conta a atuação de

professores como Geraldo Moreira, que, como vimos, tem um grande trânsito dentro deste grupo.

Atualmente a escola atende crianças da 1ª à 8ª série do Ensino Fundamental, em turmas multi-seriadas. Também conta com um programa do EJA, Educação de Jovens e Adultos. O ensino de 5ª a 8ª série e EJA tiveram início em 2004, sendo que a escola *Wherá Tupã – Poty Djá* foi pioneira em sua implantação entre as escolas indígenas da região. A formatura da primeira turma do Ensino Fundamental e EJA foi realizada no final do ano de 2008, com 17 formandos. Em 2009, iniciou-se nesta escola outra iniciativa pioneira, a implantação de um curso de Experiência Pedagógica de Ensino Médio Integrado a Educação Profissional – Técnico em Meio Ambiente, direcionado para a auto-sustentabilidade e gestão territorial.¹¹³

O diretor da escola é não-indígena e os professores são não-indígenas e indígenas. As crianças são alfabetizadas em guarani e em português e as aulas são ministradas nos dois idiomas. Na época em que realizei minha pesquisa de campo, todos os professores indígenas, Geraldo Moreira, Adriana Moreira, Marcos Moreira e Eunice Antunes (esposa de Marcos Moreira) faziam parte da família extensa de Alcindo e Rosa. Além disso, os outros cargos remunerados da escola, de merendeira e zeladora, eram ocupados por Santa e Fátima, filhas de Alcindo e Rosa.¹¹⁴

¹¹³ Ver notícia a respeito no site da Secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina, <http://www.sed.sc.gov.br/secretaria/noticias/1430-secretaria-da-educacao-forma-primeira-turma-de-estudantes-guarani-em-aldeia-de-biguau>, acesso em agosto de 2009.

¹¹⁴ Para maiores reflexões sobre a escola em Mbiguaçu e a temática da educação escolar indígena, ver Santana de Oliveira 2004 e Rocha de Melo 2008.



Foto 43 Diretor e professores não-indígenas



Foto 44 Alunos da escola Wherá Tupã-Poty Djá

A FUNASA assumiu o atendimento de saúde da população indígena em 1999 e em 2000 começou o convênio com a ONG Projeto Rondon Brasil. O Posto de Saúde de Mbiguaçu foi inaugurado em 2001 e recebe visitas semanais da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) do Projeto Rondon Brasil. Esta é formada por um médico; um dentista; uma técnica de enfermagem e um motorista. Com relação aos membros da equipe, é interessante observar que o médico é membro do Santo Daime e do Fogo Sagrado e participa frequentemente das cerimônias realizadas na aldeia. Ele é morador da comunidade do Santo Daime

e muitas vezes fica responsável por transportar a ayahuasca para as cerimônias realizadas em Mbiguaçu. Somado a isto, ele costuma ajudar seu Alcindo nas curas realizadas durante as cerimônias de reza. Já o dentista conhece a comunidade indígena há quase 20 anos e atua como um dos principais mediadores entre seus moradores e diversos atores não-indígenas, detendo um lugar de considerável prestígio e poder na aldeia. Ele também participa frequentemente das cerimônias em Mbiguaçu e ajuda seu Alcindo nas curas. A própria diretora do Projeto Rondon apóia a realização das cerimônias em Mbiguaçu e o uso da ayahuasca na aldeia. Desta maneira, esta ONG tem um papel importante na organização e mesmo no financiamento das cerimônias e de atividades relacionadas, incluindo, por exemplo, a participação dos Guarani nos encontros anuais de Segualquia e em eventos realizados na comunidade do Santo Daime. Finalmente, cabe ressaltar que os cargos remunerados relacionados ao Posto de Saúde, de Agente Indígena de Saúde e Agente Indígena de Saneamento também são ocupados por membros da família de Alcindo e Rosa (genro e nora).



Foto 45 Equipe do Projeto Rondon com *petynguás* na frente do Posto de Saúde de Mbiguaçu

Observando os dados sobre quem ocupa os cargos remunerados na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, vemos que estes são monopolizados por membros da família extensa de Alcindo e Rosa, o que mostra o poder que esta rede familiar, família anfitriã de Mbiguaçu, tem na aldeia. Desta maneira, as famílias visitantes que não estabelecem relações estreitas com a família anfitriã podem ficar à margem deste sistema de reciprocidade e distribuição de bens o que pode, inclusive, em alguns casos, levar à mudança de aldeia.

Entre as principais atividades realizadas na aldeia encontram-se a confecção de artesanato e a agricultura. Vimos como a primeira atualmente consiste numa importante fonte de renda. Além de ser comercializado na casa de artesanato localizada dentro da TI, o artesanato indígena também é vendido no centro de Florianópolis e em lugares turísticos, como Garopaba. Em 2009, os moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* haviam aberto um ponto de venda na feira de artesanato da Lagoa da Conceição, bairro localizado na cidade de Florianópolis que consiste num importante ponto turístico. Já a agricultura é praticada em pequena escala. Além da roça comum, que fica na parte da TI mais próxima ao mar, na qual trabalham principalmente Alcindo e alguns rapazes que o ajudam, existem pequenas roças familiares. Contudo, devido a uma série de fatores, entre os quais a pequena extensão da área disponível para o plantio e a proximidade das cidades, a agricultura não constitui atualmente uma fonte substancial de alimento para os moradores da aldeia.

Desta maneira, os moradores desta comunidade dependem consideravelmente da renda que vem de fora na aldeia, incluindo

fontes como salários, aposentadorias, venda de artesanato e também doações. Neste contexto, novamente levando em conta a proximidade da cidade, bem como o interesse por bens de consumo como celulares, televisões, computadores, entre outros, o dinheiro adquire uma importância considerável dentro das relações da aldeia, embora em muitos casos ele seja manejado de acordo com a lógica própria. Assim, é possível ter uma idéia da valorização dos cargos com remuneração mensal, bem como do prestígio que advém para os detentores destes cargos. Além dos cargos remunerados, existem outras formas de receber recursos que também estão ligadas às instituições governamentais, entre elas programas institucionais como o Bolsa Família, aposentadorias e merenda escolar. Há também pessoas, principalmente homens, que trabalham periodicamente fora da aldeia. No caso da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, a realização de cerimônias abertas para não-indígenas também constitui uma fonte de recursos, mas voltaremos a isto adiante.

Nesta seção procurei fazer uma descrição geral da aldeia *Yynn Morothi Wherá* e de seus principais pontos articuladores: a casa do casal de *karaikuery* Alcindo e Rosa, a *opy* e a escola. Vimos alguns dados sobre a história da ocupação da aldeia e, com base nos princípios de organização social das comunidades mbya/chiripá abordados na seção anterior, procurei mostrar como se dá a organização da aldeia Mbiguaçu, quem são as principais lideranças, quem ocupa as posições de poder e detém os cargos remunerados. Neste sentido, destaca-se a centralidade da família extensa de Alcindo e Rosa nesta comunidade indígena. Finalmente, mencionei

as principais atividades desenvolvidas dentro da aldeia. Ao longo da seção, fiz referência algumas vezes a um processo de valorização da tradição que vem ocorrendo dentro desta comunidade ao longo dos últimos anos. Na seção seguinte, abordaremos este processo com mais detalhe.



Foto 46 Crianças na aldeia *Yynn Morothi Wherá*



Foto 47 Crianças na aldeia *Yynn Morothi Wherá*

6. Valorização da tradição

Durante minha pesquisa de campo, ouvi muitas vezes seu Alcindo e muitos outros moradores da aldeia dizendo que até pouco tempo atrás ele e sua esposa estavam muito esquecidos; sua sabedoria não era respeitada ou valorizada sequer pelos seus próprios familiares. Num ponto os relatos variam: alguns afirmam que na aldeia não havia nem casa de reza, sendo que Alcindo e Rosa faziam as rezas em sua casa. Já outros dizem que havia uma casa de reza bem pequenininha, mas as pessoas não iam; o casal de velhinhos rezava praticamente sozinho. Nesses relatos, que mencionam o esquecimento e o descaso com a cultura e a tradição, são comuns também as referências a problemas como abuso de

álcool, violência e separação entre as famílias.¹¹⁵

Na época que a aldeia foi ocupada pela família extensa de Alcindo e Rosa, o cacique de Mbiguaçu era Milton Moreira, genro de Alcindo e pai do atual cacique Hyral Moreira. Hyral assumiu esta função num período que coincide com o início deste amplo processo de valorização da tradição que vem acontecendo na aldeia *Yynn Morothi Wherá* e envolve uma série de fatores. A saída de Milton do cargo de cacique e a entrada de seu filho Hyral ocorrem ao mesmo tempo em que Alcindo e Rosa começam a retomar sua função enquanto principais lideranças espirituais da comunidade, responsáveis pela intermediação com o mundo dos espíritos, pelas curas e benzimentos, e também pela mediação dos conflitos internos, centralização e organização da aldeia que, como vimos, em grande parte é constituída por membros de sua família extensa.

Mencionei na seção anterior alguns fatores importantes neste processo de valorização da tradição. Entre eles, têm destaque a construção da *opy* em 1998 e a construção da escola neste mesmo ano. Outro fator relevante é a criação do coral *Yvytchi Ovy* (Nuvens Azuis) em 1996. Segundo Geraldo Moreira, a formação do coral estaria ligada a um processo de resgate e desejo de registrar os cantos guarani. Este processo, por sua vez, tem relação com a retomada da realização constante das cerimônias noturnas na *opy*. O coral é formado principalmente por crianças e adolescentes que, na maior parte, são membros da família extensa de Alcindo e Rosa. O grupo, que costuma ser convidado para fazer apresentações em

¹¹⁵ Para exemplos de alguns desses relatos, ver próximo capítulo.

escolas, eventos públicos ou mesmo nas praças das cidades¹¹⁶ gravou seu primeiro CD *Nhee garai mara eyn* (segundo folheto de divulgação que acompanha o CD, a tradução do nome do disco é “canto sagrado sem fim”) em 2003. Além de atrair visibilidade para a cultura e para as demandas indígenas, as apresentações do coral também são uma forma importante de obter recursos.

O principal argumento que Melissa Santana de Oliveira, autora que realizou pesquisa de campo na aldeia *Yynn Morothi Wherá* enfocando o tema da educação escolar indígena, procura desenvolver na sua dissertação de mestrado (Santana de Oliveira 2004) é que estes três fatores: a construção da *opy*, a formação do coral e a implantação da escola fazem parte de um amplo processo de valorização da tradição, no qual o que ela chama de “religiosidade” torna-se o elemento central. Já Mello (2006) afirma que o ponto em comum entre todas estas atividades é que o chamado “conhecimento dos antigos” não seja esquecido.

Este amplo processo de valorização da tradição é contínuo e constitui-se através de diferentes iniciativas organizadas pelos moradores da comunidade indígena. Durante o período da minha pesquisa de campo, pude acompanhar algumas dessas iniciativas. Em junho de 2007, durante a condução da Oficina de Vídeo, filmamos a apresentação de uma peça de teatro realizada pelos alunos da escola como parte de um evento chamado “*Yvy rapyta reko* – Dia da saúde e do meio ambiente na aldeia”. Este evento, que consistiu numa iniciativa dos moradores da aldeia em busca de parcerias para desencadear ações de educação ambiental, foi

¹¹⁶ Por exemplo, uma apresentação do coral fez parte da programação cultural da 58ª Reunião da SBPC, realizada na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2006.

aberto para não-indígenas e contou com o apoio da Funasa, do Projeto Rondon e do Projeto Microbacias 2 do Governo do Estado de Santa Catarina.¹¹⁷



Foto 48 Jovens e crianças de Mbiguaçu na apresentação da peça do Dia da saúde e do meio-ambiente na aldeia

No início do ano de 2008, foi construída uma trilha ecológica denominada *Tape Poty* (caminho florido), que terminava numa mini-aldeia cênica. Esta trilha, que contou com apoio da EPAGRI (Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina, vinculada à Secretaria de Estado de Agricultura e Desenvolvimento Rural) e do Projeto Microbacias 2, passou a

¹¹⁷ Para informações sobre o Projeto Microbacias 2, ver <http://www.microbacias.sc.gov.br/>.

receber visitas de grupos variados, incluindo escolares e universitários. Estas visitas eram cobradas, de maneira a criar mais uma fonte de renda para a comunidade indígena. Já no segundo semestre de 2008, os professores da Escola *Wherá Tupã- Poty Djá* organizaram a *Peteyi Nhe'mbovya*, Primeira Olimpíada Tradicional Guarani, que consistiu, ao mesmo tempo numa comemoração da primeira formatura da escola e num evento que possibilitou reunir moradores das várias aldeias da região. Também acompanhei durante a pesquisa de campo atividades escolares como a pintura da história da aldeia nos muros e paredes do prédio da escola e a produção de *petynguás* pelos alunos.



Foto 50 Pintura da parede da frente da Escola Wherá Tupã-Poty Djá



Foto 49 Atividade de produção de *petynguás*

Finalmente, em 2008 e 2009 foram publicados os dois primeiros volumes de uma coleção de livros intitulada “Contribuindo com a revitalização da cultura guarani”; o primeiro enfoca os mitos e lendas e o segundo os rituais e crenças. A coleção consiste numa iniciativa da escola e dos professores, com o apoio do Projeto Microbacias 2, do Banco Mundial, da FUNAI, da EPAGRI e do Governo do Estado de Santa Catarina. Os livros são bilíngües (editados em guarani e português) e reúnem material de pesquisas realizadas pelos professores da escola, textos de mitos e lendas guarani, fotografias e desenhos dos alunos da escola indígena da comunidade de Mbiguaçu (G. Moreira e Kodama 2008; H. Moreira e Kodama 2009).

Ao longo deste capítulo vimos como vários elementos contribuíram para impulsionar este processo de valorização da tradição. Estes elementos envolvem desde mudanças históricas num contexto mais amplo a fatores restritos à comunidade de Mbiguaçu. Retomando, alguns dos aspectos mais importantes neste processo num contexto histórico mais amplo são: o processo de expansão capitalista nos países da América do Sul, que intensificou a invasão dos espaços ocupados pelos Guarani, aumentando a necessidade de fazer valer as reivindicações territoriais; as mudanças na Constituição brasileira, que passou a garantir maiores direitos aos povos indígenas, criando um contexto favorável para a manifestação da identidade indígena, bem como para o desenvolvimento de políticas públicas culturalmente sensíveis e projetos de retraditionalização (Langdon e Wiik 2008); a introdução da temática indígena na esfera internacional a partir da década de 1980 (Conklin e Graham 1995).

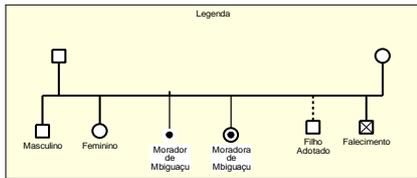
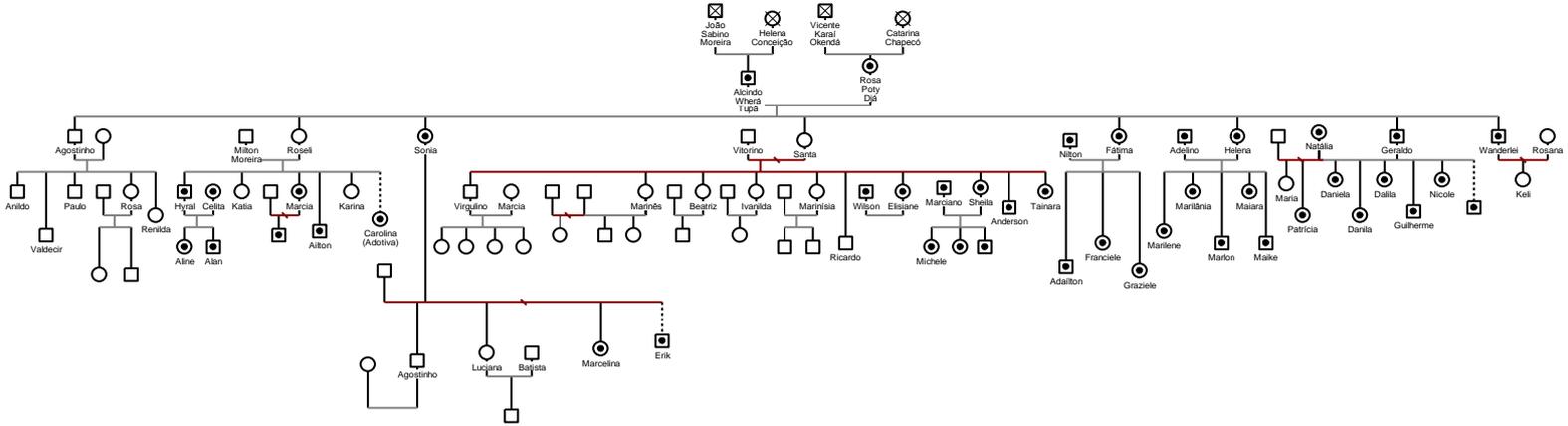
No contexto específico do Estado de Santa Catarina destacam-se o processo de recomposição étnica e territorial dos grupos guarani que habitam a região, vinculado à retomada de seu território tradicional e que se reflete no aumento da presença e da visibilidade desses indígenas neste Estado. Este processo estimula o interesse e a interação de diferentes grupos e atores não indígenas com os grupos guarani, entre eles representantes da mídia, membros de ONGs, antropólogos e outros pesquisadores, integrantes de instituições políticas, sociais e de órgãos governamentais e assim por diante.

Já no contexto da comunidade de Mbiguaçu encontram-se elementos como a construção da *opy*; a inauguração da escola; a criação do coral; a demarcação da TI em 2003; as mudanças políticas dentro da aldeia, que estiveram vinculadas à retomada do poder político e espiritual por parte da família extensa de Alcindo. Também é importante sublinhar que esta aldeia tem sido foco de interesse de uma série de atores não-indígenas principalmente ao longo da última década. Dentro de Mbiguaçu vêm sendo realizada uma série de pesquisas etnográficas, bem como projetos vinculados à ONGs e órgãos do governo. A lista das organizações que apoiaram os eventos realizados recentemente dentro desta TI e vinculados a este processo amplo de valorização da tradição chama a atenção: FUNASA, Projeto Rondon, Governo do Estado de Santa Catarina, FUNAI, Projeto Microbacias, EPAGRI, Banco Mundial, entre outros. A presença crescente desses pesquisadores e instituições pode estar relacionada à “abertura” que em geral caracteriza a postura das lideranças desta comunidade indígena

com relação aos diálogos e interações com não-indígenas. Tudo indica que as lideranças indígenas vêm rapidamente aprendendo a se utilizar dessa rede de apoiadores e do crescente interesse pela “cultura” indígena por parte de determinados setores da sociedade envolvente de formas estratégicas, revertendo os benefícios que advém desses contatos para as comunidades indígenas e também para interesses próprios.

Vimos anteriormente como normalmente os grupos guarani se encontram numa posição marginalizada com relação à sociedade envolvente e como principalmente as últimas décadas têm sido marcadas pela busca de estratégias por parte dos membros deste povo indígena para lidar com os não-indígenas. É, portanto, nesse contexto que devemos compreender interação entre os moradores de Mbiguaçu e diferentes atores e grupos vinculados ao circuito *new age*, incluindo membros do Fogo Sagrado e do Santo Daime, bem como o processo de apropriação da ayahuasca nesta comunidade indígena. No capítulo seguinte, veremos em detalhe como se deu este processo.

Figura 14 Genealogia da família extensa de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá



(Esta genealogia foi feita com base na genealogia elaborada por Mello e complementada com dados do censo populacional de Mbiguaçu realizado pelos professores da Escola Wherá Tupã – Poty Djá)

Capítulo 5: Ayahuasca, visões, sonhos e xamanismo: história do uso da “medicina” na aldeia de Mbiguaçu

É com muita alegria que a gente vê aqui o pessoal do Caminho Vermelho, do Santo Daime, todos esses grupos que estão aqui no mesmo propósito de levantar essa reza dos mais antigos, dos nossos antepassados, e dessa maneira perpetuar a memória deles e todo o esforço que tiveram para que a gente estivesse aqui. Agradecer muito a *Nhanderu* pela oportunidade de conhecer o seu Wherá Tupã, que sempre tem tempo e inspiração e está nos ajudando a viver nesse planeta. Pela compreensão, compaixão, buscando sempre a sabedoria, de forma bem simples, uma forma que fica sempre no nosso coração.

Agradecer muito a presença das crianças, que de alguma forma vão perpetuar toda nossa existência. Que aqui a gente planta uma semente, que vive com toda certeza por muito mais tempo que a gente possa imaginar. Agradecer ao esforço de todos que se mobilizaram, se concentraram para que esta cerimônia pudesse acontecer nessa terra sagrada. Agradecer à medicina, que sempre está pronta para nos dar o seu conhecimento, a sabedoria, e mostrar o caminho.

Que cada um procure dentro de si a presença de *Nhanderu*. Eu compartilho com todos essa experiência de estar presente, junto com todos os seres divinos. Que a nossa reza se eleve como uma só, e dessa forma ela ajude a harmonizar todo o nosso planeta. Que ajude todos a olharem para o lado, terem cuidado com o seu semelhante. Vamos nessa cerimônia buscar a paz, muita alegria. Que todos atinjam o propósito para o qual aqui vieram. Que todos se sintam em casa; aqui é uma extensão da casa de cada um. Que essa casa aqui traga muita força e nos ajude a construir várias outras casas. Todas as outras casas que a gente vê que estão sendo construídas aqui são apoiadas na rocha; são casas que não se desfazem. Que todos tenham uma boa cerimônia, que a gente seja feliz e esteja em paz. *Aguydjevete.*

(Transcrição de fala feita por Marcelo França na abertura de uma cerimônia conduzida em oito de novembro de 2008, na casa de reza da aldeia *Yynn Morothi Wherá*)

A fala acima foi realizada por Marcelo França, no início de uma cerimônia na aldeia *Yynn Morothi Wherá* em novembro de 2008. Marcelo é funcionário da EMSI que atende as aldeias indígenas da região e tem contato com a comunidade de Mbiguaçu há quase 20 anos. Ele participa frequentemente das cerimônias, ajuda na sua organização e atua como um dos principais intermediários entre os Guaraní e atores não-indígenas tais como membros do Fogo Sagrado e do Santo Daime. Está estudando com seu Alcindo para se tornar *karaí* e participa das rezas e curas realizados na *opy* durante os rituais.

A cerimônia na qual foi feita esta fala de abertura foi um ritual grande, do qual participaram cerca de 30 não-indígenas. No discurso transcrito acima Marcelo refere-se às alianças com o Caminho Vermelho e o Santo Daime e dá orientações do direcionamento que os participantes do ritual devem procurar durante a noite, ou seja, a busca de “sentir a presença de *Nhanderu*”. Seu discurso pode ser visto como uma tentativa, por parte de um não-indígena, de interpretar as concepções guarani de forma que pudessem ser compreendidas pelo público de fora da aldeia presente na cerimônia desta noite. O discurso também aponta para como os referenciais de um discurso característico do circuito *new age* são amplamente utilizados nesse esforço de interpretação e tradução, estando presentes em idéias como a presença dos “seres divinos”; a busca de “harmonizar o planeta”, bem como nas referências aos “antigos” e aos “antepassados”. Voltaremos a essas discussões ao longo deste capítulo, que inicia-se com uma

descrição detalhada de uma cerimônia na casa de reza de Mbiguaçu. A seguir, reconstituo o processo de apropriação do uso da ayahuasca pelos indígenas da aldeia *Yynn Morothi Wherá* com base em suas narrativas, bem como nas narrativas de outros atores importantes envolvidos neste processo. Sistematizo as referências anteriores sobre este tema, retomando as indicações a respeito colocadas por Santana de Oliveira (2004) e Mello (2006) e incluindo outros autores que trataram do assunto. Menciono também alguns relatos sobre uso da ayahuasca por grupos guarani de outros lugares do país e mesmo fora do Brasil.

Para discutir a pergunta central de quais são os significados conferidos pelos moradores de Mbiguaçu à ayahuasca, abordo alguns aspectos do xamanismo mbya, com base em etnografias contemporâneas que procuro articular com meus dados de campo. Na sequência, tomando como referência principalmente as narrativas sobre as visões de alguns moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá*, tento mostrar como estes interpretam os efeitos da ayahuasca vivenciados durante as cerimônias, argumentando que, como os sonhos, as visões são compreendidas a partir de elementos importantes da cosmologia mbya. Posteriormente, abordo as polêmicas e controvérsias levantadas pelo uso da ayahuasca nesta comunidade indígena. Finalmente, encerrando o capítulo, tematizo os diálogos e negociações entre os moradores de Mbiguaçu e alguns dos diferentes atores inseridos na rede da aliança das medicinas.

1. Cerimônia de medicina na aldeia *Yynn Morothi Wherá*



Foto 52 Vista frontal da opy de Mbiguaçu



Foto 54 Vista interna da *opy*: fogo em forma de flecha



Foto 53 Vista interna da *opy*: altar da meia-lua

A casa de reza de Mbiguaçu, que fica próxima a entrada da aldeia, tem formato retangular, exceto pelo lado oeste, onde fica a porta de entrada, que se assemelha à ponta de um triângulo ou flecha. As paredes são de barro, sem janelas, o chão é de terra batida e o telhado é de taquara. Só há uma porta, que fica no lado oeste. No centro da *opy*, encontra-se no chão um altar de barro na forma de uma meia-lua, em cuja parte central está fincado o bastão da direção, ou *popyguá*, representando a conexão entre o céu e a terra e funcionando como uma espécie de “antena”. Neste altar são

dispostos elementos como *petynguás* (cachimbo guarani), *mbarakas* (chocalhos), cocares, ervas para defumação, bem como flores e outros elementos decorativos. Também chamam a atenção os galões de 20L contendo um líquido de cor marrom – a ayahuasca – ao lado dos copos e jarras usados para servi-la durante a cerimônia. Atrás da meia-lua, um fogo em forma de flecha é cuidadosamente mantido aceso durante toda a noite. Com suas brasas, vão sendo desenhados no chão, ao longo do ritual, entre a fogueira e a meia lua, símbolos como o sol, as estrelas e a águia. Em cima dessas brasas, são colocadas ervas, e a fumaça assim produzida libera aromas que podem evocar lembranças ou mesmo confortar os presentes durante possíveis momentos difíceis nas cerimônias.

Além da fogueira, a única outra iluminação são velas, mantidas acesas ao longo de toda a noite em candelabros afixados nas paredes. A fumaça do fogo e do tabaco, fumado pelos presentes em seus cachimbos cerimoniais, contribui para aumentar a penumbra do ambiente. Na parede leste, outro altar, de frente para o qual os rezadores entoam seus cantos, acompanhados pelo coro de homens e mulheres e pelos músicos. Emoldurando este altar, vemos um grande exemplar do cipó *Banisteriopsis caapi*, principal componente da bebida ayahuasca. Acima dele, repousa um gavião ou *taguató*, animal que para os Guarani tem uma conotação sagrada. Entre a coleção de elementos dispostos neste altar, encontram-se *petynguás* de vários tamanhos e confeccionados com diferentes materiais, ao lado de *shanupas*, nome dado às pipas que seriam tradicionalmente usadas pelos indígenas Norte-Americanos e que foram recebidas como presentes; tambores usados nos

temazcais, nome dado à sauna sagrada do Caminho Vermelho, ao lado do tambor tocado durante a cerimônia de reza guarani, e assim por diante.



Foto 55 Altar da parede leste

Na aldeia *Yynn Morothi* Wherá, nos dias de cerimônia, ao final da tarde as pessoas começam a tomar banho e se arrumar para participar do rito da noite. As mulheres lavam e penteiam os cabelos em geral longos e vestem suas melhores roupas: saias, sempre compridas e coloridas; muitas vezes usam adereços como xales, colares de miçangas ou sementes e brincos de penas. As roupas dos homens costumam ser mais simples. Alguns, principalmente os

mais jovens, podem ficar de bermuda e sem camisa; outros usam calça jeans, camiseta e tênis. Tanto entre homens quanto entre mulheres é possível encontrar sinais de seu trânsito na rede da aliança das medicinas: geralmente uma peça de roupa com motivos indígenas ou andinos ou um acessório como um colar ou pulseira de miçangas coloridas formando desenhos geométricos.

Quando começa a escurecer, as pessoas vão se dirigindo para a *opy*. Com calma, chegam lá e se instalam junto com seu grupo familiar. Sentam-se ao longo das paredes da casa de reza, com exceção da parede leste, em colchões e almofadas colocados no chão. Homens, mulheres e crianças se misturam. Os músicos sentam-se perto do altar da parede leste e os líderes espirituais ficam do lado oeste, perto da porta, em sofás baixos semi-improvisados. Ao chegar na *opy*, muitos acendem seus *petynguás* e começam a se concentrar, olhando para o fogo; alguns conversam em voz baixa; outros ainda simplesmente ficam em silêncio. Durante toda a noite, com exceção de alguns momentos específicos, os participantes usam o *petynguá* como uma forma de rezar, se concentrar, e também apoiar as rezas dos outros. A fumaça assim produzida contribui para aumentar a penumbra do ambiente, iluminado somente pelo fogo e luz de velas.

Abrindo a cerimônia desta noite, seu Alcindo levantou-se fumando seu *petynguá*, baforou com fumaça de tabaco o altar da meia lua e os elementos que ficam dispostos à sua frente, incluindo as garrafas contendo ayahuasca e o bastão da direção. Então sentou-se de frente para a meia-lua e ficou um tempo fumando. Na sequência, um grupo de homens jovens levantou com seus

petynguás. Acendendo-os com brasas da fogueira central em forma de flecha, cada um deles passou soprando fumaça no altar da meia lua e elementos rituais dispostos à sua frente e, na sequência, por cada um dos participantes da cerimônia, soprando fumaça de tabaco sobre suas cabeças e murmurando *aguydjevete*. Depois que os homens se sentaram, algumas meninas levantaram-se, repetindo o benzimento inicial. Durante todo este procedimento, os músicos tocavam o *mbaraka* (violão) e o *mbaraka mirim* (chocalho), num ritmo característico que mantem-se praticamente ao longo de toda a noite.

Finalizadas as bênçãos com o tabaco, Geraldo levantou-se e chamou Thiago para ajudar a servir a ayahuasca. Para isso colocaram a bebida que, fornecida pela comunidade do Santo Daime, vem dentro de garrafas de PET, em jarras de vidro. Então, com as jarras, passaram, cada um de um lado da *opy*, servindo os participantes, que tomaram a bebida sentados em seus lugares. Quando eles acabaram, uma terceira pessoa passou, distribuindo saquinhos plásticos para os eventuais “alívios”, ou seja, para as pessoas que precisarem vomitar. O motivo da sua distribuição é que durante a cerimônia as pessoas não devem sair da *opy*, exceto para ir ao banheiro em intervalos que são mais ou menos determinados.¹¹⁸ A ayahuasca, entre outros aspectos, é famosa por seus efeitos de “purga”, podendo produzir diarréias, náuseas ou

¹¹⁸ Com relação a isto, numa descrição de uma cerimônia de reza realizada na aldeia mbya de Boa Vista (Ubatuba, SP), Montardo conta como “havia momentos estabelecidos para deixar o recinto, nos quais, para ir ao banheiro, saiam inicialmente todos os homens e depois todas as mulheres” (2009:134). Pude observar um costume muito semelhante nas cerimônias em Mbiguaçu, sendo que achava divertidíssimo participar dos “xixis coletivos”, agachando-me junto com as mulheres a apenas alguns passos da porta de entrada da *opy*.

vômitos, em experiências muitas vezes intensas que evidenciam o entrelaçamento das dimensões física e metafísica, material e espiritual (Taussig 1993). Entretanto, ao ver os saquinho plásticos e me recordar de sua finalidade, não podia evitar me lembrar vagamente de uma viagem aérea.

Os Guarani de Mbiguaçu usam diferentes nomes para referir-se à ayahuasca, entre os quais *guasca* ou *ayaguasca*, o que pode apontar para uma possível “guaranização” do termo. França (2008) menciona o termo *aiué* e Oliveira (2009) *moã* (“remédio”), embora eu não tenha ouvido estes serem utilizados pelos moradores desta aldeia durante minha pesquisa de campo. Também é amplamente usada a palavra “medicina”, numa possível referência aos efeitos terapêuticos e curativos da bebida, e mais uma vez como um exemplo dos diálogos com o Fogo Sagrado, pois as plantas usadas nas cerimônias realizadas no contexto deste grupo são chamadas de “medicinas”. Segundo Alcindo Wherá Tupã, a *Psychotria viridis* (uma das plantas usadas no preparo da ayahuasca) é chamada de *tukã retchá*, “olho de tucano”, o que pode constituir uma alusão aos efeitos visionários da bebida, enquanto o nome do cipó *Banisteriopsis caapi* é *yguá*. Ele ressalta que essas plantas, bem como seus nomes e efeitos, já eram conhecidos pelos Guarani.



Foto 56 Garrafas e jarras de ayahuasca vazias depois da cerimônia



Foto 57 Detalhes do altar da meia-lua

Depois que todos haviam tomado a bebida, considerada como uma “medicina”, Ricardo, um dos muitos netos de Alcindo e Rosa, levantou-se para fazer a primeira reza da noite.¹¹⁹ Todos os *yvyraidja* (auxiliares do *karaí*) que vão conduzir a reza repetem sempre o mesmo procedimento: levantam-se com o *petyngué* em mãos; acendem o cachimbo ritual usando uma brasa do fogo e então passam soprando fumaça de tabaco primeiro no altar da meia-lua e em seguida sobre a cabeça das lideranças espirituais da aldeia e pessoas da sua família. Então, dirigindo-se para o altar dos fundos da *opy*, voltado para o leste, olhando de frente para o fogo, dizem algumas palavras de saudação, pedindo bênçãos para fazer sua reza. A seguir, viram-se de frente para o altar e, pegando o *mbaraka* (violão) ou o *mbaraka mirim* (chocalho) começam a rezar, cantando.

No geral, estes cantos, que são iniciados com invocações às deidades guarani, não têm palavras, sendo constituídos por variações sonoras repetidas que fazem lembrar um mantra.¹²⁰ Logo alguns outros homens levantam para acompanhar, formando filas atrás do rezador, todos voltados de frente para o altar. Um toca o *anguapu* (tambor), marcando o ritmo, e os outros tocam seus *mbaraka mirins*. Todos cantam os coros dos cantos de reza e dançam. Algumas mulheres também se levantam, formando uma fila

¹¹⁹ Ao pesquisar o repertório musical dos rituais cotidianos mbya, Montardo (2009) identifica principalmente dois gêneros musicais, um ligado à invocação e outro ao combate, sendo que ambos podem ser considerados complementares. De acordo com a autora, “as canções de andamento mais lento são caracterizadas como lamento e conversa com os deuses, e seu caráter dialógico é ressaltado pela tradução que fazem, do Guarani para o português, desse ritual como sendo ‘reza’” (2009:216).

¹²⁰ Conforme Pissolato, os *mboraei* (cantos-reza realizados na *opy*) são sempre vocais e sem letra, distinguindo-se das músicas com letra que fazem parte do repertório dos corais nas apresentações fora da aldeia (2007:368).

atrás da fila dos homens. Pelo menos uma delas toca o *takuapu*, instrumento percussivo de uso exclusivo feminino feito de taquara, que é batido no chão para marcar o ritmo da dança. As mulheres também cantam e dançam, sendo que tanto seu coro quanto sua dança é diferente dos homens.¹²¹

Nessa noite, o primeiro a cantar foi Ricardo. Logo depois que ele terminou Agustinho, cacique do Morro dos Cavalos e também neto de seu Alcindo, levantou-se para rezar, repetindo o mesmo processo. A reza começou como de costume, com homens e mulheres dançando em fila. Num certo momento, Agustinho mudou de posição e de repente, todos que o acompanhavam na reza, homens e mulheres, começaram a pular vigorosamente, dando voltas em torno dele e da *opy*, enquanto continuavam cantando. Ele, por sua vez, também pulava muito, cantava e tocava violão. Eu que estava lá no meio não entendi nada. Comecei a pular com os outros e pensei: “o que vai acontecer agora”?! Pula, pula, pula; roda, roda, roda. De repente, *plaft*, a Santa caiu no chão inconsciente. Continuem, continuem, a Celita veio nos dizer, e seguimos pulando e rodando. Vi que tinham tirado a Santa do caminho e estavam cuidando dela. Seguimos pulando e rodando. Quando já estava achando que não ia mais aguentar, as pessoas pararam de pular e formaram de novo as filas, cantando e dançando. Eu só tinha visto este tipo de dança na *opy* de Mbiguaçu uma vez. Pela manhã, perto

¹²¹ Montardo (2009), destaca o papel da música e da dança entre os mbya. De acordo com esta autora, nos ritos mbya, as mulheres cantam uma oitava acima do solista, sendo que, do ponto de vista êmico, a afinação do coro feminino é um atributo muito valorizado, constituindo mesmo um indicativo de que a comunidade está vivendo bem. Ela aponta para a existência de uma complementaridade entre homens e mulheres nos rituais, que engloba elementos como o canto, os instrumentos e os movimentos coreográficos.

do fim da cerimônia, perguntei a Marcos, um dos professores indígenas, a respeito. Primeiro ele deu a resposta evasiva de que “sempre tinha sido assim”, depois explicou que esse tipo de dança ajudava a curar várias coisas e também a “sentir a leveza do corpo”.
122

Pouco tempo depois que Agustinho terminou sua reza, Geraldo e Thiago levantaram-se para servir a segunda dose da “medicina”. Os efeitos da ayahuasca nesta noite estavam intensos e eu estava tendo muitas visões com mandalas em formas coloridas e em constante transformação. Estava com os olhos fechados e Celita, sentada ao meu lado, me cutucou de leve quando Thiago chegou na minha frente para me servir a ayahuasca. Abri os olhos e pedi para tomar só um pouco. Ele devolveu uma parte do líquido que tinha sido colocado no copo à jarra e me entregou o copo contendo a bebida de gosto amargo cuja ingestão invariavelmente me provoca arrepios. A segunda dose intensificou as visões coloridas e caleidoscópicas e eu me lembrei das conversas com seu Alcindo nesses últimos dias, nas quais ouvi várias vezes ele dizendo que não se deve ter medo das visões, pois é tudo *Nhanderu*, e que é importante se concentrar, principalmente no fogo.

Os Guarani continuaram com seus cantos de reza, porém agora sentados. Primeiro Geraldo cantou e acho que para ele os efeitos da “medicina” também deviam estar fortes, pois parecia ter dificuldades em encontrar o tom, o ritmo e a melodia das canções que sei que

¹²² O tema da “leveza do corpo” aparece com frequência na literatura sobre os mbya, estando constantemente associado à discussão sobre a Terra sem Males. Por exemplo Cadogan (1959) afirma que a leveza do corpo e da alma são os fatores decisivos para se alcançar o estado de *aguydje*, ou “perfeição espiritual” (ver discussão sobre este termo na seção sobre xamanismo, neste mesmo capítulo).

conhece bem. Depois seu Alcindo cantou lindamente, começando com cantos em tom bem grave e em seguida passando para outros que intercalavam com tons agudos, sempre acompanhado por dona Rosa no coro.

Então colocaram o banquinho no centro da opy, momento que marca o início das curas rituais. Nesta noite só duas pessoas passaram pelo rito de cura: uma das filhas Geraldo e depois o seu Arthur, que tinha vindo da aldeia do Morro dos Cavalos especialmente para a cerimônia. A performance do rito de cura de Arthur foi bonita: Alcindo, Geraldo e Hyral levantaram-se de seus lugares e dirigiram-se para o centro da opy lentamente, cantando com seus *petynguás* em mãos e usando seus grandes cocares cerimoniais. Vários outros homens também se levantaram para ajudar. Durante as curas, o “paciente” fica sentado, enquanto o *karaí* e seus auxiliares extraem sua doença através da sucção e da fumaça de tabaco. Seu Alcindo examina longamente o paciente, cantando, rezando e olhando. Apalpa seu corpo em muitos lugares, sopra fumaça do tabaco de seu *petynguá*, aperta e suga determinados lugares do corpo, tudo de uma forma extremamente ritualizada, e sempre cantando. Os *yvyraidja kuery* (auxiliares do *karaí*) ficam em pé ao seu redor, segurando seus *petynguás*, fumando e cantando. Quando Alcindo para de cantar, eles continuam. Em alguns momentos, quando Alcindo dá claras mostras de cansaço físico, seus auxiliares também podem intervir sobre o corpo do paciente.



Foto 59 Cura durante cerimônia

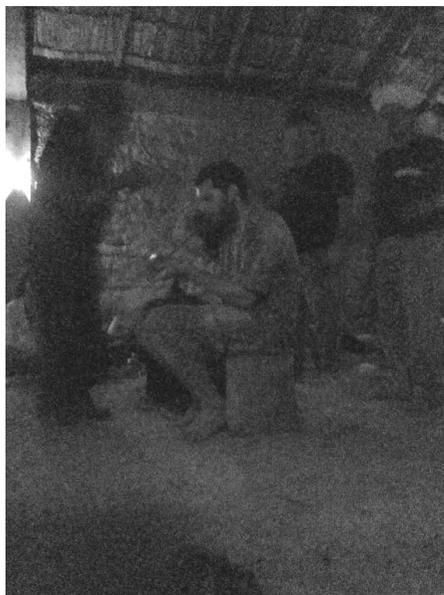


Foto 58 Cura durante cerimônia

Depois de muito canto, dança e fumaça de tabaco, seu Alcindo começou a tossir muito; aparentava estar fazendo força. Seus ajudantes continuaram cantando concentrados, enquanto ele tossia intensamente. Finalmente, ele expeliu a doença que havia extraído do corpo de Arthur. Como sempre se faz nessa hora, um de seus ajudantes pegou uma vela para iluminar a doença assim extraída e mostrada à luz, de maneira que todos pudessem ver. Muitos se levantaram para olhar, inclusive eu, e, enquanto todas as outras vezes eu só tinha visto a mão de Alcindo vazia sob a luz da vela, dessa vez ele mostrava uma série de coisinhas verdes que

pareciam vermes. Depois do fim da cura ritual, seu Arthur sentou perto do fogo, e Sônia usou uma pasta de banha animal para massageá-lo, sempre esquentando suas mãos no fogo antes de tocá-lo.

Adelino é o responsável por cuidar do fogo durante a cerimônia, mantendo-o aceso ao longo de toda a noite e cuidando do formato de flecha da fogueira. Ele também faz o “reza da água”. Este acontece geralmente num momento já adiantado da cerimônia. Adelino senta-se com seu *petyngué* de frente para um balde cheio de água, de frente para o altar da meia-lua e também para o altar do fundo da *opy*, e fica ali por um tempo, concentrado, rezando pela água, em silêncio. Depois de terminar de rezar ele se levanta, despeja água sobre a meia-lua e então, com uma pena, borrija um pouco de água para cada uma das quatro direções. Só depois de fazer isso é que ele vai passar com o balde e uma cabacinha de madeira servindo a água, que neste contexto também é considerada como uma medicina, para cada um dos participantes da cerimônia.¹²³ *Djaudju*, bom dia, ele diz a cada um dos presentes.

Depois que Adelino passou servindo a água eu já estava me preparando para deitar, achando que a cerimônia estava chegando ao fim, quando um dos filhos do seu Graciliano levantou-se para rezar. Ele continuou rezando e cantando até o dia amanhecer e a luz do sol começar a entrar na *opy* através das frestas da parede leste, produzindo um efeito singular ao misturar-se à fumaça sempre presente no ambiente. Não pude deixar de notar que em certo

¹²³ Segundo Celita me explicou, a água é uma “medicina” e uma “divindade” que vem para limpar e trazer conhecimentos. Por isso, ela está presente em todas as cerimônias e sempre são colocados dois baldes de água no altar da *opy*.

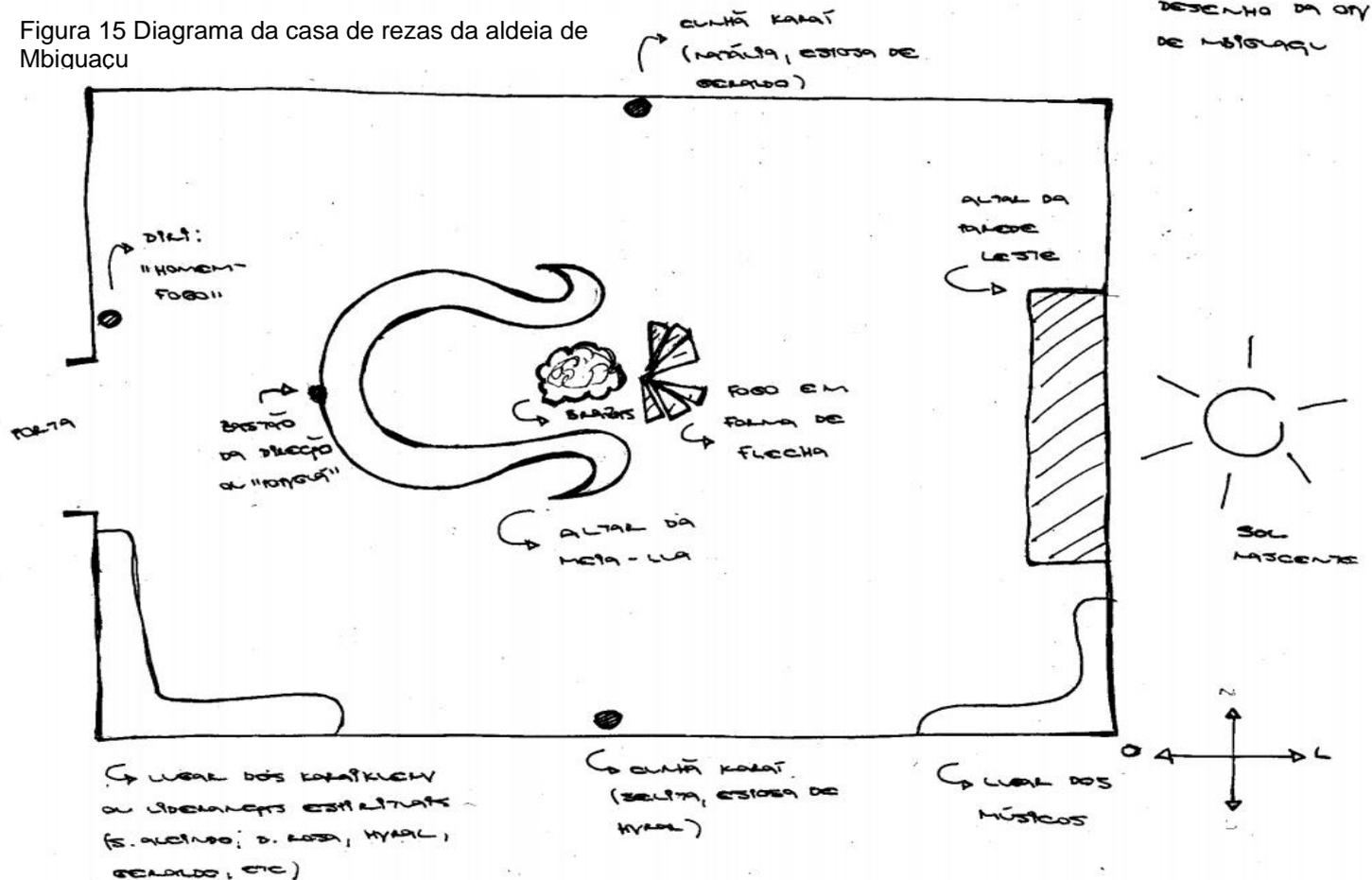
momento da reza o próprio seu Alcindo levantou-se e ficou dançando animado.

A cerimônia terminou no início da manhã: Ricardo e Tchunum foram buscar duas melancias que foram fatiadas para que as pessoas pudessem se servir; uma chaleira com água foi colocada perto do fogo, para assim esquentar a água para o chimarrão pós-cerimônia que sempre acontece em volta de seu Alcindo e dona Rosa e que serve como uma ocasião para as pessoas conversarem sobre o que aconteceu ao longo da noite. Saí do meu lugar e fui ali para perto, sentando ao lado da dona Rosa para ouvir a conversa, que nesse dia tinha como tema central as visões durante a cerimônia.

A descrição acima consiste numa edição de diferentes trechos do meu diário de campo, com a intenção de tentar transmitir ao leitor a impressão de uma cerimônia completa na aldeia *Yynn Morothi Wherá*. Com base nesta descrição, procurarei aprofundar a discussão sobre o uso da ayahuasca nesta comunidade indígena. Possivelmente, os leitores já devem ter em mente uma série de perguntas, mas antes de entrarmos em questões a respeito de qual é o sentido e o significado conferido pelos moradores de Mbiguaçu à ayahuasca, vejamos como foi a história da apropriação desta bebida nesta aldeia. Esta história foi reconstituída com base em narrativas, tanto dos moradores de Mbiguaçu, quanto de atores não-indígenas que participaram do processo de apropriação da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá*.¹²⁴

¹²⁴ Anteriormente, fiz uma reconstituição da história do uso da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu para um artigo escrito em co-autoria com Jean Langdon (Rose e Langdon no prelo). Esta seção consiste numa nova versão de um trecho deste texto.

Figura 15 Diagrama da casa de rezas da aldeia de Mbiquaqu



2. História do uso da ayahuasca em Mbiguaçu

No ano de 1999 um indígena guarani chamado Adélcio que então morava na aldeia de Mbiguaçu ficou muito doente. Os procedimentos terapêuticos tradicionais não conseguiram curá-lo, e Adélcio acabou sendo internado no Hospital Universitário de Florianópolis, onde descobriu-se que estava com um linfoma. Adélcio, porém, recusava-se a fazer o tratamento quimioterápico prescrito e até a conversar com os médicos. Frente a esse quadro, os responsáveis pelo seu atendimento decidiram contatar Haroldo Evangelista Vargas, que na época era médico residente neste hospital. Já nesta época, Haroldo tinha reputação de conduzir “cerimônias xamânicas” e ter afinidade com os povos indígenas em geral.

Curioso devido ao fato de que seus companheiros de trabalho tinham dito a ele que havia um “parente” seu doente, foi ver o que estava acontecendo e então conheceu Adélcio, que no começo não queria se comunicar com ele também. Aos poucos, porém, Haroldo foi ganhando sua confiança, usando estratégias como cantar algumas músicas guarani que conhecia e convidar Adélcio para fumar uma pipa debaixo de uma árvore nas imediações do hospital. Interessado em saber mais a respeito desse indígena, Haroldo perguntou a ele se havia na aldeia onde morava especialistas em curar os doentes. Adélcio respondeu que lá havia um casal de velhinhos que eram conhecidos nas aldeias guarani de toda a região como *karaikuery*, ou seja, anciões e importantes lideranças espirituais. Ele referia-se a Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá, os chefes da família extensa Moreira, família anfitriã da aldeia *Yynn Moroithi Wherá*.

Haroldo, além de médico, era também a principal liderança nacional do grupo Fogo Sagrado de Itzachilatlan, mais conhecido como Caminho Vermelho, que estava começando a organizar suas atividades no Brasil. Vimos como o Fogo Sagrado é um grupo que faz parte de uma rede internacional; reivindica uma ligação com a *Native American Church* (NAC) e realiza rituais que combinam elementos que teriam origem em diferentes tradições do continente americano, sendo influenciados principalmente pelas práticas dos índios norte-americanos, especialmente os Lakota (Macklin, *et. al* 1999).¹²⁵ A combinação desses diferentes elementos é legitimada pela idéia da busca de uma ancestralidade, ou mesmo da raiz primordial da humanidade, que estaria presente nesses conhecimentos indígenas (Langdon 2008). Sem dúvida, essa idéia da “herança indígena” do Fogo Sagrado foi um dos fatores que inspirou Haroldo a ir pessoalmente visitar a aldeia de Mbiguaçu.

Nesta época, a aldeia *Yynn Morothi Wherá* passava por um período difícil. Entre outros fatores, as narrativas dos moradores da aldeia sobre este tempo destacam especialmente a falta de interesse pelas práticas de reza e cura, que eram mantidas apenas por Alcindo, Rosa, e alguns membros mais próximos de sua família. Paralelamente, de acordo com estas narrativas, a comunidade enfrentava problemas como abuso de álcool, brigas e separação entre as famílias. Ao mesmo tempo, apesar desse quadro aparentemente desanimador, Alcindo havia recebido uma profecia num sonho que dizia que uma pessoa de fora iria chegar para ajudá-lo a reerguer o “povo guarani”, junto com sua cultura e tradição. A

¹²⁵ Macklin et al (1999) afirmam que os Lakota tornaram-se os indígenas arquetípicos no imaginário norte-americano, tanto indígena quanto não-indígena.

recorrência à referência a esta profecia nas narrativas dos moradores da aldeia é muito frequente, e posso mesmo afirmar que sua menção apareceu em praticamente todas as conversas que eu fiz com as pessoas sobre o tema do uso da ayahuasca na aldeia. Transcrevo a seguir trechos de duas dessas conversas, realizadas com Hyral Moreira e Celita Antunes, nos quais eles referem-se a esta profecia de Alcindo.

O seu Wherá Tupã sempre falava quando eu era menor, meu próprio bisavô, o pai dele já nos falava em rodas de conversa: “vai existir um tempo em que a cultura do guarani vai estar num momento muito delicado, e que vai se fortalecer”. Não sei se é nesta geração ou na outra, eles falavam, mas vai haver um momento de estagnação da cultura, e alguém vai estar revitalizando isso. Ninguém nunca se interessou por isso, também por causa da falta de respeito com os mais velhos. Isso foi há mais de 30 anos, na época do meu bisavô. Depois que meu bisavô faleceu, meu avô assumiu como líder espiritual, mas a gente nunca deu valor à espiritualidade e religiosidade guarani. Simplesmente vivíamos como qualquer um da sociedade envolvente. E um dia ele falou: “ninguém está valorizando mais a tradição, a cultura, mas eu tive uma visão de que vai vir uma pessoa que não faz parte da nossa cultura”. E ainda completou dizendo: “vai vir um *djuruá* e vocês vão até questionar achando que esse cara que vem aqui é um doido”. E realmente, a gente não fez conta do que ele falou. Há uns oito anos atrás apareceu uma pessoa, o Haroldo. A gente nem sabia quem era. Ele dizia que tinha vindo do México, veio conversar com o vô. Isso aconteceu porque tinha um rapaz da comunidade que fazia quimioterapia no hospital, e o Haroldo era médico. Ele conheceu esse rapaz no hospital e perguntou para ele se na comunidade dele, que era indígena, não existia um xamã, um líder espiritual. Aí esse rapaz falou: “tem, tem o vô”. Todo mundo chama o seu Wherá Tupã de vô. Daí o Haroldo falou: “então você faz tratamento aqui, mas também faz tratamento lá”. E eles começaram a se conhecer. Um dia Haroldo veio na aldeia, conversou com o seu Wherá Tupã. Isso até hoje é visto como uma

coisa mágica, não tem explicação. No momento que o Haroldo chegou à aldeia, o vô correu para ele e disse: “é aquela pessoa que eu estava esperando”. As pessoas pensaram que ele devia estar doido, uma pessoa que ele nunca viu. No momento que ele apontou subindo a escada lá embaixo o vô disse: “é aquela pessoa que eu estava esperando”. E daí começou aquela relação de conversa entre os dois. A gente não fez nem questão de estar ali. E ali começou uma discussão sobre como estava a questão da espiritualidade. Assim começou uma relação de amizade.

(Hyral Moreira cacique de Mbiguaçu e neto de seu Alcindo, em entrevista realizada em 19/08/2008)

Muita bebedeira. Meu sogro era cacique daqui. Fazia pouco tempo que eu tinha chegado na aldeia. Lembro que tinha bebedeira demais. Eu sempre ia de tarde na casa do vô. Um dia, eu estava junto com a Helena e a Fátima perto do fogo, quando o vô falou que estava esperando um *karaí* de fora que ia chegar. Eu pensei “vou esperar mais um ano, se esse *karaí* não vier de uma vez e mudar todo mundo eu vou embora”. Já estava esquecendo disso, quando um dia que eu soube que o meu sogro estava bravo, porque o velho estava ficando doido, trazendo um *djuruá* para cá e esse *djuruá* queria que o vô fizesse um *opy*. O *djuruá* era meio louco, estava trazendo umas coisas que não prestavam para dentro da aldeia. O Hyral, como é bem chegado com o vô e a vó, perguntou o que estava acontecendo, e era o Haroldo que tinha vindo conversar com o vô, falar da medicina, da *ayaguasca*, de todas as medicinas que ele estava trazendo, do Caminho Vermelho. Só que quando ele veio, quando o vô o viu, ele reconheceu. Não sei se ele sonhou, se viu, ou coisa parecida, mas sei que tinha visto antes, aí reconheceu o Haroldo. Diz que ele apoiou o Haroldo sem questionar. Contou isso para o Hyral, só que o Hyral, o Geraldo, todo mundo já estava sabendo que o vô estava esperando essa pessoa. Aí ele falou para o Hyral que era por ali mesmo que ia começar e era daquela maneira. Que o Haroldo trouxe toda aquela sabedoria lá daquele outro povo. Por ali que ia começar e ia levantar de novo o nosso povo. Até eles duvidaram, o Hyral principalmente, que duvida de todo mundo. Assim eu escutei eles falarem, porque eu não estava nessas reuniões.

(Celita Antunes, esposa de Hyral Moreira e nora de Alcindo, em entrevista realizada no dia 01/10/2009)

Quando Haroldo fez sua primeira visita na aldeia, Alcindo identificou-o como sendo a pessoa que havia visto em seu sonho e que estava esperando.¹²⁶ A partir desse contato inicial, Haroldo passou a freqüentar ocasionalmente a aldeia, participando de cerimônias na casa de reza e rodas de *petyngué* com os Guarani. Em pouco tempo recebeu um nome guarani e foi convidado para ajudar nos benzimentos e curas que costumam ocorrer durante as cerimônias. Propôs, então, fazer uma cerimônia usando ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu, idéia que foi imediatamente aceita e apoiada por seu Alcindo.

As primeiras cerimônias com ayahuasca na aldeia foram realizadas na cozinha da casa de Alcindo e Rosa, contando com um número reduzido de participantes. Logo a seguir, com a adesão de um número maior de moradores da aldeia, as cerimônias começaram a ocorrer na *opy* recentemente construída. O sucesso dessa iniciativa e seus impactos positivos entre os moradores de Mbiguaçu levaram estes indígenas, em conjunto com Haroldo, a decidirem que, além de continuar realizando as cerimônias em Mbiguaçu, queriam também levar a ayahuasca para outras comunidades guarani da região. Este idéia foi viabilizada através de recursos da Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), repassados pela ONG Projeto Rondon, contratada para fornecer os serviços de

¹²⁶ Langdon (1992) menciona o controle dos sonhos como uma das técnicas de aquisição do poder xamânico. Os sonhos têm uma importância fundamental no xamanismo mbya. Retomaremos esta discussão neste capítulo, na seção sobre xamanismo.

atenção primária nas terras indígenas no estado de Santa Catarina. O apoio da equipe do Projeto Rondon ao uso da ayahuasca entre os Guarani é um fator que chama a atenção, e vale a pena nos determos por um momento aqui para avaliar quais podem ser as motivações deste interesse, possivelmente ligado a uma interpretação particular da Política Nacional de Saúde Indígena.

Esta política garante às comunidades indígenas acesso universal aos cuidados de saúde e promove serviços primários de cuidado da saúde que integram e articulam as práticas biomédicas com práticas indígenas tradicionais, seguindo os princípios do que é conhecido como “atenção diferenciada” (Brasil 2002:17). Estas preocupações estão de acordo com os princípios do multiculturalismo estabelecidos na Constituição de 1988. Com a revisão da Constituição, a política de cuidado da saúde indígena recebeu mais atenção, resultando na criação do subsistema de saúde indígena em 1999. Um princípio norteador importante deste sistema, chamado de “atenção diferenciada”, ressalta a necessidade do respeito com relação ao conhecimento, práticas de saúde e especialistas de cura tradicionais (Langdon 2004).

Desde 2004, a FUNASA vem crescentemente promovendo a integração da medicina tradicional num esforço de garantir que as comunidades tenham serviços primários de cuidado com a saúde culturalmente apropriados. Assim, as equipes de saúde que trabalham em comunidades indígenas devem fornecer serviços de saúde primários que respeitem a cultura nativa e incorporem as práticas de cuidado da saúde tradicionais (Langdon 2004). Em 2005, a Área de Saúde Indígena Tradicional foi implementada pela

Secretaria de Vigilância da Saúde (VIGISUS), resultando na criação de projetos participativos de medicina tradicional financiados pelo Banco Mundial (Ferreira e Osório 2007).

O programa VIGISUS rejeitou o apoio ao projeto da ayahuasca entre os Guarani, e seu financiamento veio de fontes regionais da FUNASA. Desta maneira, esta constitui uma iniciativa local para implementar a “atenção diferenciada” por parte dos membros da EMSI, sem ordens explícitas da agência governamental central, como é o caso na maior parte das vezes. De fato, este é um dos poucos projetos que emergiu espontaneamente de uma iniciativa local da equipe de saúde, em conjunto com os indígenas. O que é importante ressaltar aqui é que, tomando como referência à noção de medicina tradicional, a introdução da ayahuasca nas comunidades guarani do litoral sul de Santa Catarina foi interpretada pela equipe do Projeto Rondon como uma maneira de satisfazer as demandas da Política Nacional de Saúde Indígena.

Alguns dos principais objetivos do projeto, que implicou na contratação de Haroldo como parte da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) que atendia os moradores das aldeias da região, foram: “promover a saúde do povo guarani resgatando e fortalecendo o lado espiritual/místico, fundamentado nas antigas cerimônias tradicionais” (Vargas 2002:8); combater o alcoolismo e reforçar as lideranças espirituais das aldeias, que constituiriam a base para as ações programadas no “modelo de atenção à 'saúde espiritual indígena” (Vargas 2002:13).

Durante quatro anos, foram realizadas cerimônias com ayahuasca e *temazcais*, batizados pelos Guarani como *opydjere*, em

pelo menos dez aldeias guarani nos Estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná, entre elas, principalmente Mbiguaçu, Morro dos Cavalos e Massiambu. Neste período, Haroldo esteve constantemente presente entre os moradores de Mbiguaçu, participando das cerimônias nas aldeias e apoiando sua realização. Chegou inclusive a residir durante aproximadamente um ano e meio na aldeia, numa casa construída por ele dentro da área demarcada da Terra Indígena.

Embora a ayahuasca venha sendo usada através dos séculos por diversos grupos indígenas amazônicos, em combinação com outras plantas para variar sua potência, as plantas usadas para confeccionar a bebida e o próprio uso da ayahuasca não são documentados como sendo nativos do sul do Brasil. Assim, com a expansão do uso da bebida nas aldeias guarani, veio à tona a necessidade de uma fonte mais confiável para o fornecimento da substância, que até então era importada do Peru pelo Fogo Sagrado a um alto custo. Depois de um contato frustrado com a União do Vegetal, Haroldo procurou Enio Staub e Beth Moreira, dirigentes da comunidade Céu do Patriarca São José de Florianópolis, que imediatamente se interessaram tanto pela idéia de fornecer ayahuasca para os Guarani quanto pela possibilidade de conhecer o Fogo Sagrado. Este contato foi o ponto inicial na aliança entre os grupos do Fogo Sagrado e do Santo Daime em Santa Catarina, que desde então vêm mantendo um intenso intercâmbio.

Enquanto isso, na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, somado à realização das cerimônias com ayahuasca, ao lado da casa de reza foi edificada uma construção de barro em forma de iglu chamada de

opydjere, que significa literalmente “casa de rezas redondas”, na qual passaram a ser realizadas saunas com pedras quentes influenciadas pelo *temazcal* do Fogo Sagrado, e que passaram a ter uma importante conotação, ao mesmo tempo terapêutica e espiritual nesta aldeia. Paralelamente, alguns moradores de Mbiguaçu, especialmente as lideranças espirituais e políticas da aldeia, começaram a participar das cerimônias anuais de busca da visão e dança do sol realizadas pelo Fogo Sagrado na sede do grupo, localizada nas serras catarinenses e de atividades na comunidade daimista de Florianópolis, tais como os *feitios* (ocasião na qual é produzida a ayahuasca consumida pelos grupos) e os Encontros de Medicinas. Ao mesmo tempo, os Guarani de Mbiguaçu continuaram realizando em sua aldeia cerimônias com ayahuasca e *temazcais* ou *opydjeres*, adquirindo aos poucos maior autonomia, inclusive nos seus contatos e negociações com a comunidade daimista Céu do Patriarca, que passaram a ser feitos independentemente, e nas suas articulações para a viabilização da realização das cerimônias na aldeia.



Foto 60 Mulheres e crianças na fila para entrar na *opydjere* em Mbiguaçu

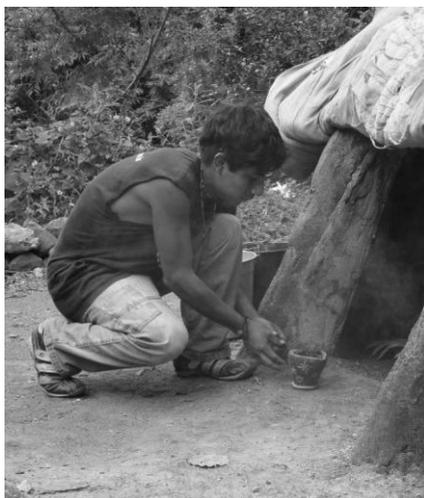


Foto 61 Defumando entrada da *opydjere*



Foto 62 *Opydjere* com porta fechada

Atualmente as cerimônias com ayahuasca e *opydjeres* continuam acontecendo nesta aldeia. Sua frequência é de, em média, duas vezes por mês, mas isto varia muito. Cerimônias podem ser marcadas a qualquer momento, quando há pessoas doentes, ou quando seu Alcindo ou outras lideranças espirituais da aldeia sentem necessidade. Durante meu contato com a comunidade de Mbiguaçu, entre junho de 2006 e dezembro de 2009, nunca soube de uma cerimônia realizada na *opy* sem o uso da ayahuasca, embora tenha presenciado pequenos ritos de reza e cura conduzidos na casa de seu Alcindo que prescindiram da bebida. Frequentemente, embora nem sempre, é realizada uma *opydjere* durante a tarde, antes da cerimônia, para purificar e preparar as pessoas para a reza da noite.

Algumas cerimônias são grandes ou “abertas”, sendo divulgadas para um grande grupo de não-indígenas; outras são menores e mais restritas, contando com a participação principalmente dos moradores de Mbiguaçu e, eventualmente, de alguns não-indígenas. Nos grandes ritos de reza e cura, pode haver até mais de 100 participantes na *opy*. A maior parte destes participantes é sempre formada por indígenas guarani, incluindo moradores de Mbiguaçu e moradores de outras aldeias da região ou mesmo vindos de lugares distantes que viajam para tomar parte nestes ritos.

Os não-indígenas que participam das cerimônias realizadas na aldeia incluem membros do Santo Daime; membros do Fogo Sagrado; alunos do curso de Naturologia Aplicada da Unisul (que também podem participar de um desses dois grupos ou de ambos); pessoas vinculadas ao espaço Tempo do Vento; membros da EMSI

que atende as aldeias da região; antropólogos e outros pesquisadores, ou mesmo simples curiosos. Dentre estes, há um grupo relativamente fixo, ou seja, que participa com certa frequência, que passou a ser denominado como “grupo de apoio”.

Geralmente pede-se uma “contribuição” por parte dos não-indígenas para ajudar nos custos das cerimônias, que também podem ser ocasionalmente subsidiados por recursos do Projeto Rondon. Estes custos envolvem a madeira para a fogueira, velas, tabaco e outros itens utilizados durante o rito, mas principalmente a ayahuasca, que é fornecida pela comunidade do Santo Daime para a comunidade indígena mediante uma contrapartida financeira. Eventualmente, no lugar de contribuir com dinheiro, os Guarani também podem trocar o fornecimento da bebida por serviços, contribuindo nos *feitios* (atividade de preparo da ayahuasca realizada periodicamente na comunidade daimista) e outras atividades.

Durante o período de minha pesquisa de campo, a “contribuição” pedida pela participação nas cerimônias variou muito, bem como a flexibilidade nas negociações do pagamento desta taxa. Os participantes do “grupo de apoio” contribuía com uma taxa mensal, enquanto os outros não-indígenas pagavam por cerimônia. Transcrevo a seguir alguns exemplos das divulgações por email que recebi das cerimônias ao longo da pesquisa, enviadas por um dos não-indígenas que coopera na sua organização. Com relação a isto, cabe observar que apenas algumas cerimônias, as maiores e mais “abertas” costumam ser divulgadas desta forma. A grande maioria é marcada em cima da hora e tem um público mais restrito.

Aos amigos da reza, seu Wherá Tupã comunica que haverá cerimônia neste sábado, na opy de Biguaçu, próximo das 19:00hs.

Neste dia, peço ao grupo de apoiadores das cerimônias, para estarem levando a colaboração mensal referente a junho, em virtude do sistema de boleto ainda não ter sido efetivado, pois um número pequeno enviou os dados para cadastro. Nesta cerimônia estará presente o líder espiritual e também o cacique da aldeia do Morro dos Cavalos (*Itaty*) acompanhados de quinze rezadores das aldeias do Morro, Amâncio e *Kuri'y*. Quem não está ligado ao grupo, o valor da contribuição será solicitado R\$60,00. Aguardamos vocês.

Quem tiver possibilidade, agradeceríamos também a contribuição com algumas frutas (maça, banana, manga, melancia, laranja, uva outras) para serem compartilhadas ao amanhecer.

Um grande abraço a todos,

Agudjeverte.

Abraços aos amigos e companheiros de reza.

Seu Wherá Tupã pediu para avisá-los que haverá cerimônia dia 08/11 na aldeia e convida todos a participarem. É uma alegria como diz ele.

Peço que aqueles que participam do grupo de apoio e puderem acertar a contribuição de novembro, o façam para estarmos quitando o valor devido da aquisição da medicina e demais despesas. Os valores são os mesmos, ou seja, R\$50,00 para os que participam do grupo e R\$60,00 aos convidados. Aguardo a presença dos amigos. Os que puderem trazer alguma fruta para benção da manhã, também seria uma grande ajuda.

Agudjeverte.

Prezados amigos, seu Wherá Tupã confirmou cerimônia para o dia 25/04, portanto sábado a partir das 18:00hs. Quem desejar poderá entrar em contato pelo telefone.

Aos participantes do grupo de apoio, solicito se for possível a contribuição mensal de R\$60,00 e aqueles que trouxeram convidados, por favor, comunicar que o valor para estes será de

R\$90,00.

Todos que estão recebendo esta mensagem são considerados do grupo de apoio.

Por favor, atenção para a data da cerimônia SABADO DIA 25/04.

Um grande abraço a todos.

Além de organizarem suas próprias cerimônias, os moradores de Mbiguaçu continuam participando das atividades do Fogo Sagrado e de eventos realizados na comunidade do Santo Daime. Em outubro de 2009 foi realizada pela primeira vez a busca da visão dentro da aldeia, sendo que planeja-se conduzir este rito uma vez por ano. Somado a isto, alguns moradores desta comunidade vêm eventualmente organizando atividades como *temazcais* e mesmo cerimônias com a “medicina” em espaços fora da aldeia, tais como a comunidade daimista, e diferentes centros esotéricos na Grande Florianópolis.

As narrativas dos moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* que participam das cerimônias têm em comum o fato de negar a novidade do uso da bebida, bem como de outras práticas como a *opydjere/temazcal* e mesmo dos ritos de busca da visão e dança do sol realizados pelo Fogo Sagrado. Estas práticas são consideradas como parte da “cultura e da tradição guarani”, do *nhandereko*, havendo, inclusive, uma expressão em Guarani para denominar o Fogo Sagrado: *tata endy rekoe*. Muitos moradores de Mbiguaçu com os quais conversei afirmaram que nas suas experiências iniciais com a ayahuasca, eles reviveram o passado, concluindo que esta bebida era usada pelos seus antigos avós. Grande parte dos integrantes desta comunidade indígena afirma que o uso da bebida

consiste num “resgate” de práticas do passado e num processo de “revitalização cultural”. Antes, porém, de nos aprofundarmos na discussão sobre esta questão, farei uma revisão dos trabalhos anteriores que mencionam o uso da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá*.

3. Referências anteriores sobre o tema

Nos trabalhos antropológicos, a primeira referência ao uso da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá* de que tenho conhecimento está na dissertação de Melissa Santana de Oliveira (2004). Esta autora tematiza a participação das crianças no processo de “valorização da tradição” na aldeia de Mbiguaçu, tendo como pano de fundo a discussão sobre educação escolar indígena. Segundo ela, no ano 2000, teve início nesta aldeia um processo de “resgate de cerimônias tradicionais dos índios da América”, incentivado por um “médico contratado para desenvolver um trabalho de cura do alcoolismo em aldeias guarani” (2004:34). Este processo envolvia fundamentalmente a realização de dois rituais, a *opydjere* e as cerimônias com ayahuasca, considerados pelos moradores da aldeia como tendo “grandes poderes de cura” (2004:65).

De acordo com Santana de Oliveira, os Guarani de Mbiguaçu “tomam essas cerimônias como originalmente suas, referindo-se à existência de uma identidade comum a todos os índios do continente americano” (2004:34). Ela menciona também a realização das cerimônias em outras aldeias dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Segundo Santana de Oliveira, a

realização da *opydjere* e das cerimônias de medicina impulsionaram um interesse crescente dos habitantes da aldeia em temas ligados ao que chama de “religiosidade”. Seu argumento principal é que a “religiosidade” tornou-se o elemento central num amplo processo de valorização da tradição que tem como eixos principais os espaços da *opy* e da escola, bem como o coral das crianças.

Clarissa Rocha de Melo (2008) realizou pesquisa de campo nas aldeias de Mbiguaçu e Morro dos Cavalos, também enfocando o tema da educação escolar indígena, com ênfase nos mecanismos específicos de transmissão do conhecimento. Ela menciona o uso da ayahuasca e a realização da *opydjere* na aldeia de Mbiguaçu, referindo-se às polêmicas geradas entre os Guarani pelo uso da bebida. Segundo esta autora, o uso da ayahuasca ocorre em todas as cerimônias nesta aldeia e envolve um custo tanto para os indígenas quanto para os não-indígenas que participam. Ela argumenta que as “cerimônias religiosas” constituem um cenário fundamental nos processos de ensino-aprendizagem.

Aline Ferreira Oliveira (2009) realizou um Trabalho de Conclusão de Curso na área de Ciências Sociais tematizando as experiências rituais vividas no contexto do Fogo Sagrado, especificamente na busca da visão. Neste trabalho, Ferreira Oliveira aborda o encontro entre Fogo Sagrado, Guaranis e Santo Daime, embora não se aprofunde no tema. Em seu texto, encontramos uma descrição do encontro entre Haroldo e os Guarani de Mbiguaçu, baseada numa entrevista com Haroldo realizada por esta autora (ver Ferreira Oliveira 2008:24-27). Outro TCC que menciona o tema é de Diogo Oliveira (2009), na área de biologia. Este autor, que realizou sua

pesquisa na aldeia de Mbiguaçu durante o mesmo período que eu estive em campo, enfocou a “cosmologia botânica guarani” e a territorialidade. Ele menciona de forma passageira o uso da ayahuasca ou *moã* nesta comunidade indígena.

A autora que mais se deteve sobre o tema foi Flávia Cristina de Mello (2006). Sua tese de doutorado enfoca o parentesco e o xamanismo guarani a partir da ótica nativa, com base em uma pesquisa de campo etnológica desenvolvida entre os Guarani ao longo de oito anos, durante os quais ela mapeou uma rede social que abrange 35 aldeias nos estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro.

Inicialmente, Mello menciona o uso da “medicina” numa cerimônia realizada por Alcindo e Rosa na aldeia de Cacique Doble (RS) no começo da primeira década do século 21. Esta cerimônia teria gerado, ao mesmo tempo, repercussões polêmicas entre os moradores de Cacique Doble, e narrativas recorrentes “sobre reencontros com pessoas vivas e mortas durante o efeito da ‘medicina’” (2006:54). Inclusive Eduardo Karaí Guaçu, importante liderança espiritual guarani que vivia então em Cacique Doble e posteriormente veio a falecer na aldeia de Mbiguaçu, teria afirmado que já conhecia a bebida.¹²⁷

Segundo Mello, a *guasca* ou *aguasca*, formas como seria chamada a bebida entre os Guarani, “é considerada auxiliar nos processos de fortalecimento xamânico, especialmente para os *karaí*,

¹²⁷ Eduardo Karaí Guaçu Martins nasceu entre os últimos anos do século 19 e os primeiros anos do século 20, não se sabe ao certo se em território brasileiro ou paraguaio. Ele faleceu em Mbiguaçu em dezembro de 2003. Protagonista de grandes viagens e aventuras, é considerado como um dos últimos *nhanderu*, *karaís* que assemelham-se aos deuses e são divinizados depois de sua morte (Mello 2006).

aqueles que 'aguentam' as visões proporcionadas pela bebida" (2006:239). Somado a isso, enquanto muitos povos a consideram como o "cipó dos mortos" (Luna 1986), para os Guarani a ayahuasca estaria relacionada aos antigos ou falecidos avós, sendo que haveria muitos relatos de visões com os antepassados sob o efeito da bebida, bem como relatos de efeitos como aumento da visão e percepção. A autora afirma também que a introdução da ayahuasca nos rituais em Mbiguaçu teria como intuito o "fortalecimento dos *nhe'e*¹²⁸ dos *karái* e de doentes e de auxiliar na cura do alcoolismo" (2006:186).

De acordo com Mello, Alcindo e Rosa, que atualmente estão na fase de preparar seus auxiliares ou aprendizes, são muito procurados pelos seus poderes visionários e também para "desenvolver potencialidades xamânicas ou iniciar processos de formação xamânica" (2006:185). A autora enfatiza a grande capacidade de inovação deste casal, que seria "subsidiada por sua abertura a novas experiências e contato com outros xamãs não-guarani" (2006:215). Entre estes contatos, ela menciona as visitas de Sapaim Kamayurá¹²⁹ e Aurélio Díaz Tekpankalli, atual líder mundial do Fogo Sagrado. De acordo com Mello, estas visitas propiciam "intensas trocas de presentes, na maioria dos casos, plantas e objetos de poder" (idem). Mello considera que a guaranização destes elementos externos contribui para aumentar o poder de Alcindo e Rosa.

¹²⁸ Para uma explicação a respeito do *nhe'e*, ver seção sobre xamanismo.

¹²⁹ Segundo Mello, este seria um "xamã Kamayurá de poder amplamente reconhecido no contexto xinguano, perito em 'pajelanças' e rituais de cura interétnicos" (2006:215). Para uma reflexão sobre a inserção de Sapaim no circuito *new age* ver Moraes 2005.

Mello enfoca principalmente as polêmicas causadas entre os Guarani do litoral catarinense pela apropriação da ayahuasca pelos moradores de Mbiguaçu. Segundo ela, as figuras exemplares de Alcindo e Rosa “tem provocado as famílias guarani do litoral a repensarem concepções, práticas, intervenções externas, processos de aprendizagem, enfim, toda uma gama de informações sobre o sistema xamânico e a cosmologia guarani” (2006:216). De acordo com Mello, a “polêmica gerada pelas distintas opiniões sobre a *guasca* deflagrou mudanças de pessoas de uma aldeia a outra, decorrente da vontade das famílias de se aproximar ou se afastar daquele ritual de cura” (2006:241). Entretanto, ao mesmo tempo em que o assunto criou cisão entre grupos, o uso da ayahuasca foi defendido por alguns *karaís* mais velhos, entre eles Júlia Campos e o referido Eduardo Karaí Guaçu, que argumentavam que a planta era conhecida pelos Guarani, mas foi esquecida.

A idéia central de Mello a respeito do tema é que as polêmicas introduzidas por Alcindo e Rosa contribuem para trazer “de volta ao centro das atenções diárias na vida da aldeia os assuntos, práticas e condutas ligados à vida ritual” (2006:216). Somado a isto, ela ressalta que há uma recorrência da afirmação que a bebida foi reencontrada, tanto nas narrativas dos moradores de Mbiguaçu quanto nos mitos de origem sobre seu contato com a ayahuasca.

Finalmente, é importante mencionar um texto curto escrito por Marcelo França, um dos membros da EMSI contratada pelo Projeto Rondon que atende as aldeias indígenas da região. Considero que este texto, de certa maneira, reflete a visão que os membros da EMSI têm sobre o processo de apropriação da ayahuasca na aldeia

Yynn Morothi Wherá. Cabe lembrar que tanto esta ONG quanto alguns membros da EMSI tiveram um papel determinante neste processo, como vimos, interpretado por eles dentro da ótica da medicina tradicional.

Segundo França, em 1991, quando ele começou a ter contato com os moradores da aldeia, esta era liderada por Milton Moreira e havia um quadro que combinava fatores como a ingestão abusiva de álcool, desarmonia familiar e social e ausência de grande parte da comunidade nas cerimônias de reza. França menciona o contato de Haroldo Vargas com a comunidade indígena de Mbiguaçu afirmando que, a partir daí, este “propôs ao Rondon Brasil a execução de um trabalho que revitalizasse as tradições do povo guarani do litoral, centrado na liderança e força espiritual da TI Mbiguaçu (hoje importante centro ritual e político)” (2008:2), ou seja, no casal de *karaikuery* Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá. De acordo com França, esse processo de revitalização “culminou no resgate das 'bebidas de poder', ou das 'plantas que curam', sedimentando entre algumas aldeias do litoral a utilização da bebida xamânica *aiúá* que, utilizada seguidamente nos rituais liderados pelos rezadores da aldeia, proporciona momentos mágicos, únicos, de cura e de revitalização das tradições do povo guarani” (2008:3).

Este autor considera que a “reincorporação das bebidas xamânicas nos rituais de reza” (idem) teria proporcionado uma melhora considerável das condições de vida da comunidade, manifestada através de indicativos como o restabelecimento das relações de compadrio; a redução da ingestão de álcool e “principalmente a organização do grupo de apoio à revitalização da

reza e cerimônias de cura guarani” (2008:4). Estes indicadores são interpretados como “fatores de comprovação do êxito da revitalização da medicina tradicional nos mecanismos de auto-estima e auto-cuidado do povo guarani, com subsequente interferência na resultante dos processos do binômio saúde-doença” (2008:6). França menciona as alianças estabelecidas pelos moradores da aldeia “com outros segmentos de reza, desenvolvidos por não-indígenas, que dão suporte na produção (feitio) e reintrodução da medicina em nossa escassa mata atlântica” (2008:7) e conclui o texto ressaltando a importância da continuidade do uso da ayahuasca na aldeia.

O relato de França indica o interesse que os membros da EMSI em geral, bem como os integrantes do Projeto Rondon, tem de provar que o uso da ayahuasca na comunidade de Mbiguaçu teve impactos positivos através de indicadores claros. Especialmente, estes profissionais procuram demonstrar que a utilização da bebida teria contribuído para a redução dos índices de abuso de álcool e para a melhora dos indicadores epidemiológicos em geral. Apesar de ressaltar a criatividade desta equipe e a importância do fato de buscarem um diálogo efetivo com a população indígena, levando em conta seus interesses, discordo desta visão um tanto quanto instrumental do uso da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu. O tema é complexo e deve ser analisado levando em conta considerações mais amplas.

Os trabalhos dos autores mencionados acima, especialmente Santana de Oliveira (2004) e Mello (2006) fornecem pistas interessantes para pensarmos o uso da ayahuasca na aldeia *Yynn*

Morothi Wherá, especialmente a questão de como esta bebida é interpretada e re-significada por este grupo indígena, com base em suas concepções cosmológicas. Retomarei esta discussão ainda neste capítulo. Antes de entrarmos neste ponto, porém, é importante mencionar que, ao longo de minha pesquisa de campo, colhi vários relatos e vestígios, mais ou menos consistentes, sobre o uso de ayahuasca por grupos guarani em outros lugares do país, e mesmo fora do Brasil, embora, infelizmente, não tenha podido verificar pessoalmente nenhuma destas informações.

O primeiro desses relatos, a respeito do uso da ayahuasca na aldeia de Ribeirão Silveira, no litoral norte de São Paulo, foi obtido numa conversa com uma aluna do mestrado em antropologia social da UFSCar. Segundo esta pesquisadora, que realizou trabalho de campo nesta aldeia, alguns moradores desta comunidade conheceram a ayahuasca em viagens para a Amazônia e o México e realizavam rituais com a bebida e *temazcais* dentro da aldeia. Estes, porém, eram restritos a poucas pessoas. Em certa ocasião, um não-indígena desconhecido levou ayahuasca para a comunidade, tendo distribuído a bebida dentro da casa de reza. De acordo com ela, esta experiência teria produzido efeitos ruins entre os moradores deste local e, depois disso, o uso da bebida foi proibido na aldeia. A realização dos *temazcais* também foi interrompida (Tereza Cristina Silveira, comunicação pessoal em junho de 2009).

Uma segunda referência a respeito do uso de ayahuasca por indígenas guarani na Argentina teve como fonte conversas por email com o antropólogo argentino Hugo Lavazza, que pesquisou a expansão do Santo Daime na Argentina, tendo escrito uma

dissertação de mestrado sobre o tema (Lavazza 2007). Este antropólogo afirmou que alguns Guarani das aldeias localizadas no Estado de Misiones (Argentina, próximo à divisa com o sul do Brasil) estariam tomando ayahuasca em uma comunidade do Santo Daime situada nesta região, dentro dos rituais daimistas (Lavazza, conversas por email realizadas em setembro de 2009).¹³⁰

Por fim, os relatos mais consistentes a respeito do tema foram fornecidos por Luiz Henrique Chad Pellon, professor do Departamento de Enfermagem em Saúde Pública da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Este professor, que é pessoalmente ligado ao Santo Daime, escreveu um texto curto sobre a experiência de um grupo de indígenas guarani e Tupiniquim que vive no município de Aracruz (ES) com a ayahuasca, que teria sido ressignificada como “elemento essencial de suas práticas terapêutico-espirituais” (Pellon 2009:1). Segundo ele, o contato entre estes indígenas e a ayahuasca deu-se através de representantes do Santo Daime, tendo sido formada uma aliança entre os dois grupos para facilitar o fornecimento regular da bebida para o “tratamento dos casos de alcoolismo e transtornos psico-sociais” nas aldeias (Pellon 2009:3).

O autor, que esteve pessoalmente envolvido neste processo, afirma que estas aldeias eram marcadas por altos índices de depressão, suicídio, violências, abuso de álcool e acidentes por causas externas (Pellon 2009). Estes fatores, somados à crescente assimilação dos valores ocidentais, sobretudo por parte dos jovens,

¹³⁰ Ver nota a respeito da relação entre esta comunidade daimista e a comunidade Guarani em: <http://www.veracruzdelosur.org.ar/aldeayeyi.html>. Acesso em setembro de 2009.

gerariam um quadro de tristeza generalizada entre os moradores dessas aldeias. O uso da ayahuasca, denominada neste contexto como “remédio sagrado” ou *moa porã*, teria sido inserido no “arsenal terapêutico-ritualístico dos povos indígenas do Espírito Santo” (2009:4), dando origem a um “hibridismo terapêutico-ritualístico” (2009:3) que integra valores, significados e práticas próprios das etnias envolvida no processo. Somado a isto, de acordo com Pellon, o uso da bebida teria contribuído para a redução dos casos de tristeza mórbida e abuso de álcool, bem como dos demais distúrbios que afetam a saúde individual e coletiva da população indígena.

Acho importante colocar aqui estes relatos, pois considero que eles, em especial o fornecido por Pellon, por ser mais completo, indicam que o uso da ayahuasca na comunidade de Mbiguaçu não está tão isolado quanto poderia parecer a princípio. Nas seções seguintes, pretendo refletir a respeito de uma questão central neste trabalho: como a ayahuasca é interpretada e re-significada pelos moradores de Mbiguaçu? Dito em outras palavras, qual é o sentido que estes indígenas conferem a esta bebida de origem amazônica? Como explicam seu uso e direcionam seus intensos efeitos? Antes disso, vejamos, porém, brevemente, como a etnologia clássica contribuiu para construir uma visão estática dos Guarani, como um povo místico e religioso.

4. Sobre teólogos da selva, poetas e filósofos: construção da imagem dos Guarani como “místicos” e “religiosos”

O trabalho de Curt Nimuendaju, originalmente publicado em 1914 na Alemanha, é considerado marco inicial na etnografia guarani

(Viveiros de Castro 1987). Este trabalho também é a primeira descrição etnográfica a enfatizar a dimensão definida como religiosa, sugerindo que o plano religioso é o lugar do sentido na sociedade guarani (Viveiros de Castro 1987). Na sequência da obra de Nimuendaju, vários autores (Cadogan, Schaden, Pierre Clastres, Helene Clastres, entre outros) seguiram nesta linha, elegendo a religião como “núcleo da cultura e alicerce da resistência indígena” (Ciccarone 2004:82). Como já apontara Viveiros de Castro (1987), esta etnologia guarani que concentra-se na análise dos textos, cantos e mitos sagrados deixa de lado a descrição da morfologia e da estrutura social, criando um vácuo sociológico.

Ao mesmo tempo, esses trabalhos que enfatizavam o estudo da linguagem e da palavra, ou seja, do discurso, comprimiam “a dimensão individual e coletiva à experiência mística, na idealização da perspectiva religiosa” (Ciccarone 2001:78). Para Ciccarone, a adoção da perspectiva religiosa na orientação dos estudos etnológicos, além de perpetuar o vácuo sociológico destacado por Viveiros de Castro, “constrói uma imagem homogênea da vida social, na qual desaparecem os sujeitos e as formas de intervenção e transformação social” (idem), bem como oculta as subjetividades e as condições da produção do discurso. Somado a isto, conforme Ciccarone, a ênfase na dimensão sincrônica nos estudos sobre xamanismo pode tornar invisíveis as mudanças que ocorrem no próprio xamanismo e na organização cultural e social das sociedades (Ciccarone 2001).

Ciccarone (2001) indica que o fascínio ocidental pelo caráter metafísico do pensamento indígena desvia a atenção da dimensão

concreta da vida coletiva, produzindo a imagem de uma coletividade homogênea, desprovida de tensões e pluralidades (Ciccarone 2004). A idealização ocorre especialmente com relação à categoria nativa de Terra Sem Males que, explorada exaustivamente na literatura, acaba sendo ideologizada, ao mesmo tempo em que se esvaziam as migrações de seus significados sociais e políticos (Ciccarone 2004).

Pissolato (2007) também discute este tema, mostrando como a questão da natureza autóctone da “religião” assumiu um lugar central na produção etnológica sobre os grupos guarani. Como Ciccarone, ela indica que a defesa da “religiosidade autenticamente guarani” ganhou espaço especialmente na discussão do tema das migrações, associada ao debate sobre o mito da Terra sem Males. Desta maneira, construiu-se na etnologia uma percepção consensual dos Guarani como um povo orientado por uma “ética religiosa-migratória” (Pissolato 2007:98-9).

Esta autora enfatiza que a produção bibliográfica construiu uma imagem dos “Guarani religiosos”, tomando a religião como o elemento unificador da cultura guarani, em contraposição à guerra entre os Tupi. Para Pissolato, as abordagens contemporâneas deslocam “gradativamente o foco no fenômeno migratório como realização efetiva do motivo mítico para uma interpretação dos deslocamentos como procura por lugares para a atualização de um 'modo de vida' guarani” (2007:107).

Cristina Pompa (2004) se detém na análise do processo de construção da imagem dos Guarani místicos através dos trabalhos etnológicos. De acordo com ela, a partir do trabalho de

Nimunendaju, entram na literatura etnológica os temas da Terra sem Males, da migração profética e da cataclismologia guarani. Desde então o discurso religioso, o misticismo e o pessimismo tornaram-se os assuntos favoritos da investigação etnológica sobre os Tupi-Guarani. Pompa indica que os objetivos dos autores deste período, como Cadogan, Schaden, Pierre e Helene Clastres, entre outros, eram o estabelecimento de “teorias gerais, tipologias classificatórias e chaves generalizantes” (2004:142). É neste contexto que o mito da Terra sem Males e o messianismo foram definidos “como um conjunto cosmológico intrínseco à cultura Tupi-Guarani como um todo” (idem). Como apontaram Viveiros de Castro, Ciccarone e Pissolato, Pompa também mostra que, partindo do pressuposto geral de uma “única e imutável 'cultura Tupi-Guarani'” (2004:142), a produção etnológica sobre os Guarani concentrou-se sobre o discurso religioso, deixando de lado as implicações sociológicas.

Esta autora indica a dificuldade presente nas obras clássicas, e que em parte se estende até hoje, “em pensar as culturas nativas como algo em processo, em permanente tensão dinâmica entre sistemas simbólicos e contingências históricas” (2004:155) e critica a posição metodológica que “pressupõe a cultura nativa imobilizada em uma dimensão atemporal onde o discurso mítico (a não-história) permanece idêntico a si mesmo ao longo de cinco séculos de história colonial” (idem). Segundo Pompa, é a partir dos anos 1980 que começa a ser produzida uma nova literatura, de corte historiográfico, voltada para “a reconstituição dos processos vivenciados pelos diferentes grupos Tupi e Guarani” (2004:166). Desta maneira, partindo da “renúncia metodológica aos rótulos

classificatórios e generalizantes” (2004:174), os trabalhos dos anos 1980 em diante apontam na direção da recuperação da historicidade.

O que é importante registrar aqui é que a literatura etnológica clássica sobre os Guarani contribuiu de maneira central para criar uma imagem dos Guarani como místicos e religiosos; uma visão essencialista fechada para as possibilidades de mudanças e transformações. Autoras como Ciccarone, Pissolato e Pompa, porém, indicam que principalmente a partir dos anos 1980 há uma nova abordagem nos estudos sobre os Guarani, caracterizada pela ênfase na historicidade e pela busca de refletir nos trabalhos as dimensões concretas da vida cotidiana. É, portanto, com esta literatura que procuro dialogar neste trabalho.

Voltemos agora a alguns aspectos do xamanismo mbya/chiripá. As características que abordo a seguir estão presentes na etnologia guarani recente, porém também são aquelas que percebi serem importantes para os Guarani com os quais convivi, como uma forma de orientar como lidar com a realidade, incluindo os problemas cotidianos e também aqueles ligados ao domínio do sobrenatural.

5. Xamanismo na aldeia *Yynn Morothi Wherá*

Na seção anterior, procurei mostrar como a literatura etnológica clássica contribuiu para construir uma imagem dos Guarani como um povo essencialmente místico e religioso; uma imagem estática, fechada para a possibilidade de transformações. Com base nisto, argumento sobre minha opção de procurar dialogar com as etnografias contemporâneas, marcadas pela tendência de buscar

recuperar a historicidade em suas análises e levar em conta as dimensões concretas da vida social. Nesta seção, procuro sintetizar algumas características gerais importantes do xamanismo mbya/chiripá, articulando meus dados de campo e discussões sobre o tema presentes em etnografias contemporâneas. Para tanto, parto de um enfoque que, no lugar de se concentrar na figura individual do xamã, veja o xamanismo como um fundamento das práticas cotidianas; um modo de produzir e lidar com a realidade cujos conhecimentos encontram-se distribuídos entre os membros da comunidade (Silveira 2009).

Para iniciar, vejamos uma explicação sobre a palavra *aguydjevete*, mencionada na descrição da cerimônia realizada na aldeia de Mbiguaçu no começo deste capítulo. Esta palavra é utilizada em diferentes momentos ao longo da cerimônia, como no início do rito, no qual alguns homens e depois algumas mulheres passam por todos os participantes da cerimônia, baforando fumaça de tabaco sobre suas cabeças. Os moradores de Mbiguaçu também utilizam este termo como uma espécie de saudação; para desejar coisas boas às pessoas; ou como uma forma de concordar com o que alguém está dizendo. Certa vez, durante uma cerimônia na aldeia, quando uma pessoa ligada ao Fogo Sagrado perguntou à Celita o que significava *aguydjevete*, ela respondeu que era uma saudação, como *aho mitakuye oyas'in*, expressão Lakota constantemente usada pelos membros do Fogo Sagrado e comumente traduzida como “por todas as nossas relações” (ver Bucko 1998). Em várias outras ocasiões, vi moradores da aldeia de Mbiguaçu, bem como não-indígenas ligados à rede da aliança das

medicinas, usando estes dois termos de maneira análoga e intercambiável.

O termo *aguydjevete* está relacionado ao conceito de *aguydje*, que significa aproximadamente “perfeição”, “completude”, ou ainda “imortalidade do espírito”; “superação da condição humana” (Mello 2006:35), enquanto o sufixo *ete* quer dizer “verdadeiro”. Assim, uma tradução aproximada para *aguydjevete* seria “perfeição verdadeira”. A expressão remete ao tema da instabilidade e provisoriedade da condição humana: para os mbya, a humanidade oscila entre dois pólos: a perfeição ou divinação em vida – *aguydje* – a que aspira e a transformação animal possível, ameaça constante e sempre presente que se manifesta, em sua forma extrema no fenômeno de *djepotá* (Pissolato 2007).¹³¹

Da mesma maneira como na aldeia de Mbiguaçu são frequentes as referências ao *aguydje*, especialmente nas cerimônias, nas minhas interlocuções na aldeia, que ocorreram principalmente com mulheres e crianças, ouvi muitas histórias a respeito do *djepotá* e de pessoas que teriam passado por este processo. O tema do *djepotá* consiste numa preocupação presente e num assunto comum nas

¹³¹ Enquanto a noção de *aguydje* ou “maturação-perfeição” envolve “uma transformação vertical de ascensão aos planos celestes, que perpetua o humano neutralizando suas imperfeições” (Mello 2006:165) e descreve a “capacidade de aperfeiçoamento da existência humana terrena” (Pissolato 2007:397), o processo de *djepotá* representa seu antônimo simétrico (Mello 2006). Segundo Mello, a “transformação representada pelo *djepotá* sugere os riscos de poluição com o outro a que os humanos estão sujeitos” (2006:278). Esta autora afirma que vários fatores podem dar início a este processo, intimamente relacionado à idéia de predação, sendo o mais comum a ingestão de substâncias (2006:164). Pissolato define o *djepotá* como a “passagem da condição humana à de ser pertencente a alguma espécie animal” (2007:245). Segundo ela, a “forma típica do 'tornar-se animal' é a da sedução e união sexual” (2007:247). Ainda, de acordo com Pissolato, o *djepotá* pode ser visto como um “processo exemplar do agir conforme uma potência externa” (2007:251) e aponta para a vida como uma “condição altamente instável” (2007:252).

conversas cotidianas nas aldeias atuais. Como ocorre com relação à feitiçaria, tópico que abordaremos adiante, nunca se menciona uma pessoa conhecida, porém a possibilidade permanece sempre presente, como uma espécie de força imanente.

Em uma visita que fiz à aldeia de Massiambu (Palhoça, SC) em maio de 2008, acompanhando Nice e Marcos para o aniversário de um dos irmãos de Nice, ouvi muitas conversas sobre o *djepotá* nas reuniões que ocorriam ao redor do fogão a lenha durante as noites. Nessas histórias, o *djepotá* aparecia como um perigo sempre presente, em especial para as mulheres, e mais ainda quando elas ficam menstruadas pela primeira vez. O processo de transformação da pessoa em animal está ligado à falta de cuidado com as regras e normas sociais, principalmente aquelas ligadas à fase da passagem da menina para a idade adulta. Segundo ouvi, os espíritos sentem o cheiro do sangue menstrual, e isso faz com que eles se sintam atraídos pela mulher. Se esta não tomar os devidos cuidados, pode se sentir atraída por eles também, copulando com o espírito e gradualmente se transformando em um animal. Dona Ivete, mãe de Nice, nos contou numa dessas noites uma história de algo que viu quando era bem mais nova: uma mulher que deu a luz à uma multidão de minhocas numa cerimônia de reza numa *opy*. Ela havia *djepotado*¹³² e durante muitos e muitos anos, mesmo sendo casada com um homem, havia copulado secretamente com uma minhoca, até conseguir engravidar.¹³³

¹³² Aqui observa-se o uso comum de um termo Guarani com uma flexão verbal da língua portuguesa.

¹³³ Embora não pretenda discutir este assunto aqui, cabe notar que a temática da possibilidade da transformação em animal, e de transformação dos corpos em geral, remete às discussões propostas por Viveiros de Castro a respeito do perspectivismo

Relacionam-se a este perigo todos os cuidados que a menina precisa tomar quando fica menstruada pela primeira vez. Conforme me explicaram minhas interlocutoras, primeiro ela deve cortar os cabelos bem curtos, para que os espíritos não a achem bonita, pois os cabelos representam a beleza da mulher; depois ela cumpre um período de reclusão, que pode durar até um mês, durante o qual não deve sair de casa, deve seguir uma dieta rigorosa, e assim por diante. Durante esta reclusão, é explicado para ela tudo sobre a vida da mulher guarani. Na sua segunda menstruação ela tem uma nova reclusão, agora mais curta, na qual lhe explicam coisas sobre casamento, vida sexual, e temas afins. Depois disso ela está pronta para casar e ter filhos. Em Mbiguaçu, várias das meninas com as quais eu convivía tiveram seus cabelos cortados e passaram por uma reclusão na ocasião da sua primeira menstruação. Entretanto, havia um descompasso entre as narrativas das mães e parentes sobre a reclusão, que sempre afirmavam que a menina iria ficar “presa” durante muito tempo, e o que acontecia de fato, que era uma reclusão que durava apenas alguns dias.

Além disso, Nice e outras mulheres me explicaram que existe uma série de cuidados que devem ser seguidos durante cada período menstrual da mulher: ela não deve cozinhar, não deve ir para muito longe de casa, não deve encostar no *petyngué* dos homens, e muito menos compartilhar o *petyngué* com um homem,

ameríndio (1996a, 1996b, 1998). Este autor apresenta uma discussão inovadora sobre a filosofia comum aos povos indígenas das terras baixas, enfatizando a noção de transformação, que é tão característica das cosmologias xamânicas. Sintetizando a produção etnológica do período, Viveiros de Castro expressa elementos centrais reconhecidos em estudos anteriores sobre as cosmologias xamânicas, sobre o universo animado e intencionado e a respeito da multiplicidade de seres invisíveis atrás das aparências do mundo visível.

não deve sequer encostar muito no próprio marido. Em Mbiguaçu, quando as mulheres menstruadas vão participar nas cerimônias na *opy* elas devem ficar mais resguardadas; não podem levantar para ajudar nas rezas e devem usar um tipo especial de *petynguá*, chamado de *petynguá djatchy* ou “*petynguá* da lua”. Sobre isto, como indiquei anteriormente, são estabelecidas analogias entre as noções guarani e as concepções do Fogo Sagrado sobre o “feminino”.

Respondendo a uma pergunta minha, sobre o que causava o *djepotá*, Nice explicou como tudo ao nosso redor, tudo na natureza tem espírito, só que nós não conseguimos ver. Assim, o tema do *djepota* remete à questão dos “donos” ou “espíritos” presentes na natureza, que, da mesma maneira que os feiticeiros, atacam suas vítimas introduzindo em seus corpos objetos que podem causar doenças e que só podem ser retirados através da cura ritual. Com relação a esta questão, ao me ensinar sobre as magias usadas pelas mulheres guarani para atrair os homens, uma pessoa me contou que era necessário pedir permissão para os “donos” das plantas usadas para este fim. O assunto era tratado como sendo muito sério, pois, segundo me explicaram, se os procedimentos prescritos não fossem seguidos corretamente, esses “donos” poderiam voltar-se contra a pessoa que estava fazendo a magia e causar-lhe mal.

A questão da feitiçaria, por sua vez, está fundamentalmente ligada à ambivalência do poder xamânico, ou seja, sua relação com espíritos tanto benéficos quanto hostis; sua capacidade tanto de

curar quanto de causar dano (Ciccarone 2001; Pissolato 2007).¹³⁴ Da mesma maneira que durante minha pesquisa de campo ouvi histórias sobre o *djepotá* e sobre os “donos” ou “espíritos” da natureza, ouvi inúmeras narrativas sobre feitiçaria e contos sobre grandes feiticeiros do passado. Estas narrativas sempre remetiam à ambivalência do xamanismo. Por exemplo, ao perguntar para Geraldo Moreira se existe mais de um tipo de *karaí*, ele me respondeu contando sobre os feiticeiros. Segundo Geraldo, existem “dois lados”: enquanto o *karaí* cura as pessoas, os feiticeiros podem matá-las. Ele me explicou que nunca se sabe quem pode ser um feiticeiro, por isso é perigoso trabalhar como *karaí*. Pelo mesmo motivo, Geraldo disse ter medo de andar pelas aldeias guarani.

Bel: e tem vários tipos de *karaí*?

Pode ter outro *karaí*, mas é o *karaí* pajé. Pajé para nós é um feiticeiro, que faz maldades. Ele pode gostar de uma mulher, se ela não for atrás dele, ele vem e mata ela através do feitiço. Esse é um *karaí* feiticeiro. O *karaí* ancião mesmo não faz feitiço, ele cura pessoas e isso faz bem para ele também. Tem dois lados. Por isso que é perigoso pra caramba trabalhar com isso. Eu tenho medo de ir de aldeia em aldeia, porque a gente nunca imagina que essa pessoa é um feiticeiro. Esse é o problema

(Geraldo Moreira, em entrevista realizada em 13 de novembro de 2008)

Através de conversas como essa, durante minha pesquisa de campo, percebi que os moradores de Mbiguaçu consideram a

¹³⁴ Para Ciccarone, a feitiçaria é concebida “como saber-poder, ciência nociva (*arandu vai*) a serviço da destruição” (2001:340). Já Pissolato afirma que a feitiçaria consiste num fenômeno que atinge a coletividade e também numa causa importante das enfermidades. Segundo ela, os mbya associam o termo “pajé” ao mau xamã ou feiticeiro; este *paje vai* contrapõe-se ao *pai* ou *nhanderu*, os especialistas curadores-rezadores (2007:198-99).

feitizaria como algo sério e grave, cujas consequências podem incluir doença e até a morte. Da mesma maneira que a ameaça constante do *djepotá*, pode-se pensar no tema da feitizaria como uma espécie de virtualidade imanente, ou seja, algo sempre presente, sempre possível, mas nunca muito concreto. Explicando melhor, nas muitas histórias que ouvi sobre o tema, ninguém nunca afirma que é um feiticeiro, ou que determinada pessoa é um feiticeiro, porém a feitizaria permanece sempre como uma possibilidade; um duplo obscuro que completa e constitui o xamanismo.¹³⁵

Contraopondo-se aos feiticeiros, estão os *karaís*, termo geral usado para se referir aos especialistas que lidam com o mundo espiritual; os dirigentes da reza e/ou especialistas em cura, sendo a flexão feminina *cunha karaí* e o plural *karaikuery*. Vejamos a seguir uma explicação de Geraldo Moreira sobre o que é um *karaí*:

Um *karaí* para nós é um líder espiritual, um médico tradicional. Ele sabe da medicina. Os anciões têm a sabedoria, são uma espécie de uma biblioteca viva. Eles têm todo o conhecimento para repassar, porque estão ligados à *Nhanderu*. O *karaí* tem o conhecimento da vida; da sabedoria. Esse é o *karaí*, um verdadeiro mesmo. Ele sabe do mundo da Mãe Terra, e sabe do céu também. Ele também dá os nomes para as crianças. Para isto, ele tem que se conectar com *Nhanderu* para saber de que a criança veio e se ela vai viver muito tempo ou não, para poder dar o nome certo. Eu sempre explico para as pessoas que o *karaí* tem a sabedoria da vida dele e a sabedoria do divino.

(Geraldo Moreira, em entrevista realizada em 13 de novembro de 2008)

¹³⁵ A recusa em explicitar quem são os feiticeiros está ligado ao fato de que a acusação de feitizaria é considerada como algo muito grave. Existem mesmo relatos etnográficos que afirmam que no passado, entre os Guarani, o crime de feitizaria era passível de ser punido até com a execução do acusado (para exemplos destes relatos, ver Viveiros de Castro 2002).

Nesta explicação Geraldo ressalta dois aspectos com relação ao papel de *karaí*; sua função como “líder espiritual” ou dirigente das cerimônias e seu papel como “médico tradicional”, ou seja, suas habilidades de cura. Geraldo também enfatiza a conexão dos *karaís* com *Nhanderu*, que se manifesta em capacidades como os conhecimentos sobre a “Mãe Terra” e o céu e a habilidade para dar nomes às crianças. Discutiremos a seguir alguns dos principais atributos dos *karaís*, bem como as habilidades necessárias para realizar seu papel.

Na descrição de uma cerimônia na *opy* de Mbiguaçu no início do capítulo, tentei dar idéia de como se dão as curas, momento central do ritual. Na cura de seu Arthur, descrita anteriormente, conto como Alcindo extraiu de seu corpo objetos que se assemelhavam a vermezinhas verdes. Em outras ocasiões, os objetos retirados podiam parecer pequenas pedrinhas.¹³⁶ Conforme Geraldo me explicou, a diferença dos objetos retirados remete à causalidade das doenças. Objetos que se assemelham a vermes verdes, como no caso da cura de Arthur, são um indicador claro de feitiço grave; já outros objetos, como as pedrinhas, indicam doenças que podem ter outras causas e cuja gravidade é menor. Nessa mesma conversa, Geraldo me explicou que a doença fica dispersa pelo corpo da pessoa e que, durante a cura, o *karaí* consegue reuni-la em um só ponto, através da fumaça do tabaco, e depois retirá-la do corpo do

¹³⁶ Segundo Pissolato, grande parte das seções de cura na *opy* “corresponde à retirada de objetos causadores de aflição de partes do corpo daquele que se submete ao tratamento” (2007:203), sendo a técnica básica usada a sucção desses objetos por meio do tabaco.

paciente. A feitiçaria, portanto, também está ligada à causalidade das doenças, que podem ter duas vias de instalação: “natural” e por feitiçaria. Distinguem-se, assim, os processos de doença causados intencionalmente, por espíritos maus ou feiticeiros, e aqueles gerados por descuido da própria pessoa.¹³⁷

Certo dia participei de uma conversa na qual seu Alcindo estava comparando o trabalho do *karaí* ao dos médicos *djuruá* (não-indígenas). Ele explicou como, quando vai fazer as curas, *Nhanderu* entra em seu corpo; a energia de *Nhanderu* fica toda concentrada em seu *petynguá*, fazendo com que possa ver onde está a doença na pessoa. Também explicou como, da mesma maneira que os médicos usam luvas e máscaras para não se contaminar, ele também usa, só que os seus são invisíveis. Numa comparação semelhante, Nice me disse que as curas são como uma cirurgia: seu Alcindo faz vários furinhos na pessoa com a fumaça do tabaco e depois fecha os furos, novamente usando a fumaça. Assim, ele extrai o mal da pessoa, que muitas vezes pode ser resultado de feitiçaria.

A cura evidencia-se, portanto, como uma das principais atividades ou funções dos *karaikuery*.¹³⁸ Outra atividade importante que estes desempenham está ligada ao seu papel como protetores

¹³⁷ As doenças que tem por causa principal a feitiçaria também estão vinculadas às relações inter-pessoais. Assim, a feitiçaria põe em foco a questão do perigo da afinidade, apontando para o fato de que o trato rotineiro entre as pessoas necessariamente envolve um risco (Pissolato 2007).

¹³⁸ Segundo Pissolato, os *karaís* são “antes de tudo especialistas na prevenção e cura de males”, num sentido abrangente (2007:342). Ela afirma ainda que os *karaís* podem curar porque vêem o que é invisível para os demais, ou melhor, porque *Nhanderu* lhe mostra as doenças (2007:236). Pissolato também indica que o prestígio dos *karaís* está diretamente ligado às suas capacidades para o canto-dança na reza e aos sucessos que obtêm na cura das doenças.

de seus parentes e dos humanos em geral, realizado através da comunicação com os diferentes mundos e seres que constituem o cosmos, sendo que esta comunicação ocorre em momentos como os sonhos, as visões e os rituais (Mello 2006).¹³⁹ Uma tarefa que faz parte do desempenho deste papel consiste na intermediação do recebimento dos nomes e *nhe'e* das pessoas.

Da mesma maneira que a condição de humanidade oscila constantemente entre os pólos do divino (*aguydje*) e do animal (*djepotá*), a pessoa mbya é formada por duas “almas” ou “essências vitais” principais, uma de origem divina e outra de origem animal. O primeiro destes é o *nhe'e*, a alma enviada dos planos cósmicos superiores pelos deuses protetores dos humanos. Já o segundo, o *a'ã*, representa a parte mundana da alma, ligada ao corpo, ao sangue e à carne; é altamente corruptível, perecível e sujeita à contaminação (Mello 2006). O *nhe'e* tem uma íntima relação com o nome guarani da pessoa. Este é visto, sonhado ou recebido pelos *karaí* e proclamado no ritual do *nhemongarai*,¹⁴⁰ durante o qual

¹³⁹ De acordo com Mello, esta atribuição está relacionada à concepção mbya do cosmos, segundo a qual *Yvy vai*, a terra onde vivemos, é imperfeita e impermanente, perecível (Mello 2006:42). Ocorre, portanto, uma negociação constante entre as forças construtivas, os *nhanderukuery*, ou deuses criadores deste plano, e as forças destrutivas, que buscam corromper e tirar proveito do lado animal dos seres humanos. Mello afirma que estes elementos “fazem parte de um sistema de 'trocas energéticas' nas quais os *karaís* são atores fundamentais” (Mello 2006:43). Segundo ela, os *karaí* possuem uma ligação próxima com os “parentes de outros mundos”, com quem constroem relações de aliança e reciprocidade. São estes parentes não-humanos, e em especial os deuses protetores dos humanos, que conferem poder aos *karaikuery*. Desta maneira, “o sistema cosmológico Guarani, eminentemente xamânico, pressupõe uma enorme socialidade entre os seres, estabelecida por relações sociais de aliança e de guerra e/ou predação” (2006:275), sendo o papel dos *karaikuery* intermediar as relações entre esses seres e mundos.

¹⁴⁰ O *nhemongarai* é considerado como a festividade mais importante entre os mbya (Ciccarone 2001). Participei de dois desses rituais nas aldeias de Mbiguaçu, em 2006 e 2007. Em 2008 o rito não foi realizado, pois as chuvas no Estado de Santa Catarina no final deste ano prejudicaram a colheita do milho.

ocorre a nomeação das crianças e o batismo do milho verdadeiro, *awati ete*¹⁴¹ (Mello 2006; Pissolato 2007).

O sistema de nomeação mbya refere-se às relações de parentesco entre os seres humanos e os seres de outros mundos (Mello 2006). Cada uma das direções celestes (norte, sul, leste, oeste) está ligada a um casal de divindades e também a um determinado conjunto de nomes femininos e masculinos. A região de origem do nome permite, assim, saber quais serão algumas das principais características da pessoa; qual seu papel dentro da comunidade, e assim por diante.¹⁴²

De acordo com Eunice Antunes, o oeste, *karaí renta* ou *nhamandu guedjyare* é a morada de *Tupã*, sendo que *nhamandu guedyare* significa “a morada dos líderes espirituais ou dos nossos antepassados que já se foram, mas cujo espírito continua olhando por nós aqui na terra”. Já o leste, *tupã renta* ou *nhamandu ouare*, onde o sol nasce, é a morada de *Karaí*. Finalmente, o sul é a morada de *Djakaira*, “o grande guardião de tudo”, que se move do sul ao norte, ou *nhanderu vutchu*, passando, portanto, pelo zênite em sua trajetória.

Na descrição que fiz da casa de reza de Mbiguaçu, no início deste capítulo, mostrei como ela é orientada por estas direções

¹⁴¹ Segundo Mello, entre os Guarani “o ciclo cósmico da existência humana é determinado pelos ciclos do *awati ete* (milho verdadeiro). Central na cosmologia Guarani, sua produção e consumo ordena os ciclos da vida social” (2006:237).

¹⁴² Montardo (2009) afirma que os mbya tem numerosos deuses, que estão associados às regiões celestes, por sua vez, ligadas ao movimento do sol e aos pontos cardeais. Já de acordo com Pissolato (2007), os nomes mbya vêm de basicamente de três lugares de origem, associados cada um a uma direção celeste e ao casal de deuses responsáveis por ela: *karaí ru ete* (leste); *djakaira ru ete* (zênite); *tupã ru ete* (poente). Para quadros dos nomes mais comuns e seus respectivos deuses nominadores, ver Mello 2006:161-62.

celestes: a porta de entrada fica voltada para o oeste; o altar central tem em seu meio o *popyguá* ou “bastão da direção”, que, apontando para o zênite, funciona como uma espécie de “antena”, conectando o céu e a terra; o altar do fundo está voltado para o leste. Também é para o leste que se direciona a ponta do fogo em forma de flecha; é para o leste que se dirigem os cantos dos rezadores guarani; é para o leste, em concentração que se voltam os *karaikuery*.

Tanto as curas quanto as cerimônias de nomeação ocorrem dentro da casa de reza, apontando para a centralidade deste espaço na vida da aldeia. De fato, a *opy* constitui o lugar de convergência de toda a aldeia e um contexto aglutinador de pessoas, sendo que as cerimônias de reza têm entre seus principais objetivos a produção de boas condições de vida, como saúde, alegria e fortalecimento (Ciccarone 2001; Pissolato 2007). Inúmeras vezes ouvi seu Alcindo e outros moradores de Mbiguaçu comparando a *opy* ou casa de rezas a uma escola e dizendo que é lá que se aprendem as coisas realmente importantes para a vida. Vimos também no capítulo anterior como a *opy* e as cerimônias de reza têm um lugar central no processo de revitalização da tradição na aldeia de Mbiguaçu e são consideradas muito importantes pelos atuais moradores da comunidade.¹⁴³

¹⁴³ De acordo com Pissolato, “não há nada que se iguale ao contexto da reza em matéria de produção de forças existenciais” (2007:353). Ela destaca também a intensidade emocional que caracteriza estes contextos rituais, e afirma que a concentração de capacidades que o contexto da reza reúne faz “do fluxo de poderes divinos uma experiência que afeta imediata e intensamente os participantes” (2007:365). Já para Ciccarone, “o rito cotidiano das rezas-cantos-danças é um processo no qual diferentes linguagens são utilizadas para veicular valores, símbolos e significados partilhados na experiência coletiva” (2006:168). Desta maneira, a reza-canto-dança constitui uma “unidade indissociável” (2006:169), sendo que as expressões sonora e corporal tem uma importância central na experiência vivenciada

Além da cura, da intermediação entre os diversos seres e mundos e da condução das cerimônias, outra função importante dos *karaí* é a interpretação dos sonhos. Várias etnografias recentes indicam a importância dos sonhos para os Guarani. Os sonhos estão ligados às atividades de reza e cura e constituem um modo de ver relacionado aos pressentimentos. Além disso, os sonhos são encarados como mensagens divinas, e sua narração é valorizada. (Pissolato 2007). É ver em sonho que coloca a pessoa em comunicação com outros mundos e seres, desta forma, a realidade vista em sonho tem grande poder de interferência neste plano de realidade (Mello 2006).¹⁴⁴

Recentemente, houve uma renovação no interesse do estudo etnográfico dos sonhos, especialmente na etnologia indígena (Langdon 1992). Para muitos grupos ameríndios o sonho é considerado tão ou mais importante que qualquer outra atividade humana, sendo que frequentemente os sonhos têm um impacto real sobre a vida cotidiana. Além disso, em muitas culturas indígenas, sonhar é a chave de acesso ao poder xamânico (Langdon 1992). Para Langdon (1992), a relação que muitos povos indígenas estabelecem entre sonhos e xamanismo indica que mitos, sonhos e rituais compartilham sistemas simbólicos similares. Esta autora destaca a importância da análise dos sonhos para compreender as

neste contexto. Finalmente, segundo Mello, “nas *opyredjaikawã* em que se dança até o amanhecer alcança-se o objetivo de ajudar *Nhanderu Kuaray* (uma das principais divindades mbya, relacionada com o sol) a cuidar da existência deste mundo, pois a *opyredjaikawã* serve fundamentalmente para proteger a humanidade na ausência de Kuaray” (2006:236).

¹⁴⁴ Segundo Mello, a diferença entre o que se vê nos sonhos “xamânicos” e “normais” estaria na quantidade de poder da visão. Para uma “tipologia” dos sonhos Guarani, ver Mello 2006:248-53.

noções ameríndias de consciência e as formas de expressão de emoções e sensações.¹⁴⁵

Entre os grupos mbya é comum a prática de realizar rodas matinais de chimarrão nas quais são narrados os sonhos, sendo que o conteúdo dos sonhos influencia as atividades dos *karaí*, bem como a tomada de decisões (Montardo 2009), constituindo, portanto, uma guia para a existência (Ciccarone 2001). Os sonhos também são importantes na composição do repertório musical, pois grande parte das canções são recebidas em sonhos (Montardo 2009). Finalmente, é frequente que os saberes relacionados ao xamanismo e à feitiçaria se manifestem nos sonhos, que remetem aos outros mundos.¹⁴⁶ Assim, é no sonho que o *karaí* “adquire seus poderes de adivinho, curador e dirigente cerimonial além de receber a revelação dos cantos, base de sua ação para se comunicar com a divindade” (Ciccarone 2001:186). Somado a isto, é no sonho que o *karaí* viaja para os outros mundos, e também é através da experiência do sonho que se processa sua iniciação.

Central para a realização de todos os atributos e atividades do *karaikuery*, o tabaco aparece como uma planta de uso indispensável, bem como o *petynguá*, instrumento ritual usado para

¹⁴⁵ Com base em seu trabalho de campo realizado entre os indígenas Siona na Colômbia, Langdon (1992) mostra que, para este grupo, sonhar é uma forma de mediação entre o conhecido e o desconhecido, de maneira análoga à viagem extática xamânica. Além de estarem estreitamente ligados ao poder xamânico, entre os Siona os sonhos têm um papel similar à experiência visionária induzida pelo *yajé* ou *ayahuasca*, sendo que as experiências do sonho e suas interpretações são análogas à essas experiências visionárias.

¹⁴⁶ De acordo com Ciccarone, a “percepção do sonho remete ao outro mundo, dos deuses e demônios, dos espíritos benéficos e maléficos dos defuntos, que aparecendo através de imagens sonoras, visuais e sensoriais, enviam mensagens” que podem tanto orientar quanto enganar (2001:183).

fumá-lo.¹⁴⁷ Vimos nas descrições da cerimônia em Mbiguaçu e nas explicações a respeito de como acontece a cura ritual a centralidade do tabaco e do *petyngué*: durante toda a cerimônia os participantes utilizam seu cachimbo cerimonial como uma forma de se concentrar e de rezar; também durante as curas o *karaí* e seus *yvyraidjá* usam o *petyngué* como uma forma de se conectar com *Nhanderu* para poder encontrar a doença e extraí-la do corpo do paciente. Vejamos a seguir, uma fala de Geraldo Moreira sobre este tema.

Nós dizemos que o *petyngué* é o centro da sabedoria, do conhecimento da palavra. O *petyngué* dá a sua palavra. Dá e recebe também. É um centro. No momento que você conecta o *petyngué*, você tem que ter um propósito: fazer um pedido, alguma coisa na sua vida, todas as coisas. Mas no momento que você se concentra e pedir com maldade ele faz na hora. É a sua palavra que faz. O *petyngué* é o centro da palavra, chamamos de *yrapytyá*. No momento que você consegue ouvir as palavras você dá a sua opinião também. Pode ver, todos os Guarani pegam o *petyngué* quando vão falar. É a mesma coisa que o celular. Agora estão usando a palavra *yrapytyá* para o celular. Porque eu recebo uma ligação, atendo, falo com a pessoa no mesmo momento. É a mesma coisa que acontece com o *petyngué*. É o centro da palavra. Por isso que o seu Alcindo fala que é a bíblia, a bíblia de voz. Não tem escrita nenhuma. A bíblia está toda escrita, você pode decorar. O *petyngué* não. O centro do *petyngué* é isso. Tem que ser usado com respeito. No momento que você vai colocar o *pety*, o fumo, você precisa se

¹⁴⁷ O tabaco constitui o principal “meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses” (Pissolato 2007:352), sendo sua fumaça o “veículo por excelência do conhecimento-poder que o xamã pode ‘passar’ para os demais” (idem). O *pety* ou tabaco é “uma planta de grande importância cosmológica, fundamental na maioria dos rituais xamânicos; seu poder sobrepuja o de todos os *yvyraidjá*” (espíritos auxiliares) (Mello 2006:231). Fumado no *petyngué*, ele funciona como “um escudo para os humanos” (idem), sendo que sua fumaça é fundamental para produzir o estado da neblina, quando os *karaikuery* conseguem fazer contato com outros planos (Mello 2006:231-32). Somado a isto, sua fumaça “confere a sabedoria necessária para se tomar as boas decisões e escolher os caminhos certos” (Mello 2006:232).

concentrar. Vêm vários pensamentos, aí você se concentra para usar esse *petynguá*. Mas no momento que você coloca sem propósito nenhum, esse *pety*, o fumo, pode te fazer mal. Por isso muitas pessoas têm câncer. Com os índios não, no momento que você vai colocar já tem rezo. Se não você já era, forma o vício. Esse é o problema do *pety*. É a ligação, é o alimento da palavra. *Pety* é um alimento da palavra. No momento que você está colocando um rezinho, esta fumaça sobre até chegar ao divino.

(Geraldo Moreira, entrevista realizada em oito de novembro de 2008)

Nesta fala, Geraldo aponta a importância do *pety* (tabaco) e do *petynguá* (cachimbo), que são considerados, respectivamente, como “o alimento da palavra” e “o centro da palavra”. Ao mesmo tempo, porém, ele chama a atenção para seus riscos e perigos, novamente remetendo ao tema da ambivalência do xamanismo. Desta maneira, o tabaco aparece como um instrumento fundamental para a realização das atribuições dos *karaikury*, entre as quais, como vimos, encontram-se a cura; a comunicação com os deuses e intermediação entre eles e os humanos, que inclui o recebimento dos nomes; a direção das cerimônias e a interpretação dos sonhos.¹⁴⁸

Para realizar estas funções, são necessários principalmente três atributos ou capacidades: ver, ouvir e sentir (Ciccarone 2001). A primeira, e talvez a mais importante dessas capacidades, é a visão. É através da visão (*aetchá*) que manifesta-se o poder dos *karaí*; a visão constitui o principal sentido de um *karaí* que é capaz de enxergar a “essência real” do ser (Mello 2006:157). A audição,

¹⁴⁸ Estas funções e habilidades não precisam se concentrar necessariamente na mesma pessoa. Neste sentido, Mello indica que o xamanismo mbya possui várias especializações e vários níveis de *arandu* (poder/sabedoria) (2006:179). Infelizmente não pude me aprofundar neste assunto durante minha pesquisa de campo. Para uma descrição detalhada da hierarquia existente entre os *karaís*, ver Mello 2006:179-182.

entretanto, também constitui um sentido valorizado no acesso ao conhecimento, sendo que a escuta é feita com todo o corpo e traz como consequência imediata o sentir (Montardo 2009). Assim, além da visão, as capacidades do ouvir e do sentir também têm um lugar central, sendo que o xamanismo mbya configura-se como um processo de aprendizagem e aperfeiçoamento dessas três faculdades (Ciccarone 2001).

Vimos ao longo desta seção uma síntese de algumas das principais características da cosmologia e do xamanismo guarani, da maneira como estes são concebidos e vivenciados pelos moradores atuais da aldeia *Yynn Morothi Wherá*. Estas características incluem a concepção da humanidade como uma condição instável e provisória, que oscila constantemente entre os pólos do divino (*aguydje*) e do animal (*djepotá*) e a dualidade da alma, formada por dois princípios ou essências vitais, o *nhe'e* e o *a'ã*. Vimos quais são as principais funções dos *karaikuery*: a cura; a intermediação entre os diversos mundos e seres que compõem o cosmos; a nomeação das crianças; a direção das cerimônias religiosas; a interpretação dos sonhos, e quais são as principais habilidades necessárias para realizar estas funções: ver, sentir e ouvir.

Paralelamente, procurei mostrar como o xamanismo é fundamentalmente ambíguo, sendo marcado e constituído pelo seu duplo obscuro; a feitiçaria e como xamanismo e feitiçaria fazem parte das preocupações constantes e cotidianas dos moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* com os quais convivi. Com base nessas discussões, procuro na seção seguinte mostrar quais os sentidos e significados conferidos pelos moradores de Mbiguaçu ao uso da

ayahuasca. Ou, dito de outra maneira, como o uso desta bebida fez e faz sentido para eles, sendo apropriado como uma parte de sua cultura e tradição, do *nhandereko*.

6. Na pista das visões

Na hora que nós tomamos medicina, quando *Nhanderu* chega, nossa alma já está ali bem juntinho do fogo. Aí aparece tudo, aparece tudo. A gente enxerga quem tem os problemas mais complicados. *Nhanderu* mostra. Aí com a medicina eu tiro, viu, mas a pessoa precisa se concentrar. Então, todos nós, na hora que tomamos medicina, devemos pedir: o que a gente faz? O que a gente precisa? A alma de todos nós está na beiradinha do fogo. Então de onde eu estou sentado, já vejo quem tem mais problemas, quais são os mais complicados...

(Alcindo Wherá Tupã)

Ao longo da minha pesquisa, já perto do encerramento do trabalho de campo, comecei a perceber a centralidade que as visões tidas sob o efeito da ayahuasca durante as cerimônias têm para os moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá*. O tema aparecia em muitas conversas cotidianas, nas quais as pessoas espontaneamente começavam a falar comigo sobre este assunto, e principalmente nas conversas que invariavelmente ocorriam ao redor de Alcindo e Rosa, pelas manhãs no término dos rituais, nas quais, entre cuias de chimarrão, estes interpretavam os conteúdos das visões narradas. Assim, esta foi a principal pista que encontrei para compreender qual o significado e o sentido conferido pelos moradores de Mbiguaçu ao uso da ayahuasca.

Transcrevi acima um trecho de uma fala de Alcindo Wherá Tupã, na qual ele indica que, sob o efeito da “medicina”, pode sentir a

presença de *Nhanderu* e ver a alma de todos os participantes da cerimônia “bem juntinho do fogo”. Ele também aponta para as faculdades de visão e percepção proporcionadas pela bebida, afirmando que quando toma a “medicina”, *Nhanderu* lhe mostra as doenças e os problemas das pessoas.

Em outra conversa que tive com seu Alcindo, ele me contou que quando toma “medicina”, as paredes da *opy* ficam todas coloridas, e também o chão, parecendo “um tapete bonito”. Falou que nós muitas vezes sentimos medo, principalmente quando temos visões com cobras e outros bichos, mas que não devemos temer, porque é tudo uma manifestação de *Nhanderu*. Nas suas narrativas, ele sempre ressalta a importância da concentração, e principalmente de se concentrar no fogo, pois é lá que está a presença de *Nhanderu*.¹⁴⁹

Estas narrativas de Alcindo apontam para a possibilidade de que o uso da ayahuasca seja direcionado para aumentar as faculdades de visão e percepção que são centrais para o desempenho das funções dos *karaikuery*. Somado a isto, as visões aparecem como uma forma das pessoas se fortalecerem e aprenderem a se concentrar. Como estas, diferentes narrativas dos moradores de Mbiguaçu que ouvi durante minha pesquisa de campo indicaram que eles frequentemente estabelecem uma relação entre as visões tidas sob o efeito da ayahuasca ou durante a busca da visão e aspectos importantes do xamanismo e da cosmologia guarani. Assim,

¹⁴⁹ A concentração é uma capacidade muito valorizada pelos mbya, tanto no cotidiano quanto nos rituais. De acordo com Montardo “no caso do ritual, a concentração é levada ao extremo. Os mbya dizem que esta é a hora para escutar e pensar só em Tupã. Neste momento estão criando um contexto propício para viajar” (2009:255).

considero que a análise dessas narrativas pode nos fornecer pistas a respeito de quais são os sentidos que estes indígenas conferem ao uso ayahuasca e a ritos como a busca da visão.

A maioria das narrativas dos moradores de Mbiguaçu sobre as visões, como as seu Alcindo que vimos acima, ocorriam em diálogos espontâneos, que não foram gravados. Algumas, entretanto, tiveram lugar durante as poucas conversas que gravei ao longo da pesquisa. A seguir, transcrevo e reconstituo com base nas anotações do meu diário de campo algumas dessas narrativas, procurando mostrar como estas pessoas vivenciam e interpretam as visões que têm durante as cerimônias ou em ritos como a busca da visão.¹⁵⁰

Certa vez, Geraldo me contou sobre sua experiência na primeira vez que tomou a “medicina”. Disse que foi debaixo de uma árvore, ao lado da *opy*. Ele escutava todas as conversas das pessoas, mesmo que estas estivessem longe. Aquilo o deixou assustado. Haroldo então explicou que era a “medicina” que fazia com que ouvíssemos mais. Aí ele se concentrou. Sentiu-se como se estivesse levantando do chão, quase chegando à copa das árvores, mas não ficou muito assustado porque confiava no Haroldo. Ele também me contou sobre como a “medicina” ajudou a resolver os problemas que tinha naquela época. Por exemplo, disse que roia muito as unhas; não conseguia parar quieto. Para ele aquilo era um problema; chegava a ficar com dor nos dedos. Depois foi

¹⁵⁰ Gostaria de ter me aprofundado mais na coleta de narrativas sobre visões e na discussão sobre este tema. Isto não aconteceu devido a uma série de fatores. Em primeiro lugar, só comecei a me dar conta da importância das visões tidas sob o efeito da ayahuasca e de sua interpretação para os moradores de Mbiguaçu perto do encerramento de minha pesquisa de campo. Somado a isto, o característico laconismo dos Guarani contribuía para que eu só me sentisse à vontade para falar sobre este assunto com as pessoas com as quais eu tinha maior intimidade.

melhorando. Da mesma maneira como ele melhorou, no seu ponto de vista também melhoraram os problemas da comunidade: as relações entre as pessoas mudaram; as brigas e as discussões diminuíram; as pessoas começaram a ficar mais em paz. Segundo Geraldo, é por isto que os moradores de Mbiguaçu gostam de tomar “medicina”.

Nesta narrativa de Geraldo aparecem novas referências à ampliação das faculdades de visão e percepção e sobre a importância da concentração. Ele também conta como, em sua experiência pessoal, o uso da ayahuasca o ajudou a resolver diferentes problemas. Geraldo aponta ainda para uma ligação entre o uso da bebida e a melhora de problemas na comunidade.

Numa outra ocasião, Geraldo me contou sobre sua experiência durante a busca da visão:

Durante os primeiros quatro dias senti ansiedade e medo. Numa madrugada caiu uma madeira por cima de mim. Eu levei um susto. Aí fiquei me concentrando de novo. Veio um sonho engraçado, muitas das coisas antigas. Até vi o falecido meu avô. Quando cheguei ao oitavo dia eu pensei em desistir, mas depois pensei, cheguei até aqui, só falta mais um dia. Aí aguentei, mas no sufoco. Fazer os nove dias é a parte mais difícil da busca; nove dias o principal, é o poder; chamamos de templo do poder. Eu ouvia todas as coisas, imagina, parecia até uma madeira caindo em cima de mim. Não sei se era imaginação, mas quando chegou a manhã eu vi que não tinha caído nenhuma madeira.

Nos 13 dias foi mais tranquilo. Nos 13 dias você começa do início, todos os processos que você teve vão passando rápido. Quando chega o nono dia vem aquela ansiedade de novo, mas passa rápido. Quando você vai para os treze dias, você entra numa turbulência, aí você consegue passar mais livre. Uma tranquilidade, paz. Vêm mais sonhos, mais profundos. Nos 13 dias eu vi mesmo. Faltavam dois dias para eu descer. Naquele dia o pai estava

plantado, estava indo para três dias eu acho. Eu vi o seu Alcindo fazendo a busca, parecia que estava vendo mesmo. Ali eu acreditei mesmo. Acreditei que se a gente se concentra consegue ver. Parecia que eu entrava num mundo de silêncio e de alegria. Foi bem especial para mim. Todos os rezos que eu fiz estavam aparecendo. Antes eu tinha medo.

Nesta narrativa, ele menciona mais uma vez a importância da concentração. Aparece ainda na sua visão a presença dos antepassados, como seu avó, e também a visão com seu Alcindo, que foi o que levou Geraldo a realmente acreditar que poderia ver o que quisesse desde que se concentrasse.

Um dia, durante uma atividade de produção de *petynguás* na escola, Santa me chamou na cozinha para me mostrar um *petynguá* de tipo diferente que havia feito. No lugar de ter um furo para colocar tabaco, este tinha dois. Ela me perguntou se eu sabia o que aquilo significava. Fiquei pensando e disse que os dois furos pareciam um oito, símbolo que representa o infinito. Pensei mais um pouco e disse que aquilo devia ter alguma relação com a mulher, mas eu não sabia bem o que. Ela me disse que era isso mesmo e explicou que tinha visto aquele *petynguá* durante uma cerimônia, numa visão, onde também sentira que precisava fazer um daqueles. Me explicou que um dos furos era para ser usado apenas para rezas ligados especificamente às mulheres, enquanto o outro seria utilizado para outros tipos de reza. Falou ainda que, com aquele *petynguá*, iria tentar ajudar a “levantar as mulheres”.

Num outro dia, Santa me contou como, durante uma cerimônia na *opy* havia visto sua “alma” e tinha ficado muito emocionada com aquela visão. Já em uma conversa mais recente, quando lhe

perguntei como ela estava, ela respondeu que agora, depois de ter participado da busca da visão realizada na aldeia, que ocorreu pela primeira vez em outubro de 2009, estava se sentindo muito melhor. Disse que antes disso andava muito triste, não achava mais motivo para viver, mas que a busca lhe ajudara a entender melhor as coisas e encontrar um novo ânimo para a vida.

As narrativas de Santa mostram como as visões tidas durante as cerimônias podem trazer mensagens sobre a vida e ensinamentos de coisas que devem ser feitas, no caso um tipo diferente de *petynguá*, bem como orientações de como direcionar suas rezas. Ela também conta como sua experiência de busca da visão a ajudou a ver a vida de uma nova forma, com mais ânimo.

Já Marcos me contou sobre uma visão que teve comigo que o levou a fazer uma interpretação sobre meus próprios antepassados. Ele começou a conversa perguntando de onde vinha minha família. Eu respondi que era bem misturada, que tinha uma parte de descendência européia, mas também tinha descendência africana. Ele falou que isto estava relacionado à visão que ele tinha tido comigo depois da cerimônia anterior na qual havíamos participado. Neste dia, ao sair da *opy* pela manhã, eu fui tomar café na casa dele e de Nice. Marcos estava dormindo e eu fiquei conversando com Nice. Ele disse que quando eu estava indo embora, ele estava sonhando com essa mesma cena, só que em seu sonho/visão eu estava sem camisa. Quando ele olhou para minhas costas, viu vários símbolos ali. Foi uma visão rápida, mas deu para ver os símbolos nitidamente; era como se alguém tivesse me marcado. Ele disse que agora tinha entendido, que isso estava relacionado à

minha descendência africana, dos escravos. Falou que era por este motivo que meu espírito tinha uma ligação tão forte com os Guarani, porque meus antepassados também vieram de um povo que sofreu muito. Ele disse que quando teve esta visão, sentiu minha dor, que era a dor desse povo. Esta narrativa remete ao tema dos antepassados, bem como dos espíritos. Também aponta como as visões podem ser uma forma obter informações e conhecer mais sobre as pessoas com as quais se convive.

Nice produziu espontaneamente um relato sobre uma experiência intensa vivenciada por ela durante uma cerimônia na aldeia, como parte de uma pesquisa que ela está realizando para o trabalho final do curso de formação de Magistério Indígena a respeito do tema da Terra Sem Males.

Nesse dia passei meditando como fazer a pesquisa. Lembrei-me de uma conversa que tive com o professor Geraldo em minha casa. Eu estava contando para ele o quanto é difícil fazer uma pesquisa sobre este tema. Então ele me respondeu: “pega teu *petyngúá* e reza bastante; peça direção para *Nhanderu* e se concentre neste tema que você vai ver”.

Novamente lembrei num dia que teve cerimônia. Eu estava sentada na *opy* com o meu *petyngúá* rezando e pedi para *Nhanderu* que me desse entendimento sobre *Yvy Marã e'y*. Quase não aguentei a lição recebida; quase morri. Vi tantas coisas que com palavras não tem como explicar e se eu tentar falar ninguém vai entender. Acho que todos os Guarani entendem a expressão, mas os *djuruá kuery* de nada vão saber. Creio e tenho certeza que *Nhanderu* jamais permitiria que as pessoas transmitissem esses mistérios do mundo cósmico que nós chamamos de *nhande reko*.

Foi assim que tudo aconteceu: eu comecei a passar mal; me deu ânsia de vômito, comecei a ter falta de ar e comecei a suar gelado. No desespero, comecei a pedir ajuda para *Nhanderu*. Foi aí que apareceu em minha frente uma espécie de túnel, e parecia que tinha a metade de uma mulher que

dançava conforme o ritmo da música. E ao fundo se ouvia o barulho do *mbaraka mirim*. Essa mulher fazia vários movimentos acompanhando o ritmo da música e dizia: “se você quer entender *Yvy marae’y*, viva a vida guarani e sinta porque essa esperança”. E essa voz tornou a repetir: “quer saber”? Eu respondi que sim, apenas balançando a cabeça.

Naquele momento, eu senti um peso enorme sobre o meu corpo que foi me apertando toda e eu fui me desesperando. De repente senti falta de ar até que perdi minhas forças; eu via aquele ser que era metade mulher e metade beija-flor, que com aquele *mbaraka mirim* rezava cantando. E aquele túnel foi se aproximando de mim e eu cada vez mais desesperada com tudo aquilo. Então comecei a rezar com aquele ser. Virei-me para o lado do fogo e vi um barquinho que estava se movendo ao lado do fogo; esse barco era de fogo e soltava faíscas para todos os lados, como se estivesse dando um sinal de alerta de chegada.¹⁵¹ E eu não tive coragem de me levantar, e com o desespero, comecei a pedir ajuda para meu pai, para meus filhos e força para *Nhanderu*, porque eu não queria ir naquele momento.

Foi então que comecei a voltar a mim; comecei a respirar forte, meu corpo doía muito e com muito esforço voltei ao normal. Aquele túnel foi se afastando lentamente e o barquinho sumiu num piscar de olhos e como se fosse longe, muito longe, ainda podia ouvir o som do *mbaraka mirim* até sumir. Depois se fez um silêncio total; então veio a consciência e a responsabilidade de se fazer uma pesquisa com este tema. Às vezes nós achamos que falar sobre ou ter a curiosidade de mexer com coisas sobrenaturais seria o mesmo que uma matéria industrializada que se pode falar ou entender do início até o fim. Eu senti na pele o que é sobrenatural, e nem que eu escrevesse mil páginas sobre *Yvy Marae’y* em nenhuma dessas páginas contaria o que significa tal sentimento, não tem palavras e nem caneta que esclareça isso. Somente nós, os Guarani, temos isso dentro de nós e entendemos, mas não tem como explicar. Como disse anteriormente, isso é um mistério que chamamos de *nhande reko*.

(Relato escrito pela professora indígena Eunice Antunes como parte de

¹⁵¹ Montardo (2009) que aborda o ritual como um “caminho”, afirma que para chegar nas aldeias celestes os *mbya* utilizam para a travessia um veículo que assemelha-se a um barco, cujo nome é *apyaka*.

uma pesquisa que ela está realizando sobre o tema da Terra sem Males para o curso de formação em Magistério Indígena)

Neste relato, Nice interpreta a intensa experiência que vivenciou durante uma cerimônia na *opy* de Mbiguaçu como um aprendizado sobre *Yvy marae'y*, ou seja, a “Terra sem Males”, e ainda sobre os “mistérios do mundo cósmico” ou o *nhande reko*, o modo de vida guarani. Esta narrativa indica como muitas vezes as experiências visionárias dos moradores de Mbiguaçu podem ser interpretadas com base em elementos importantes da cosmologia guarani, que ajudam a conferir direcionamento e sentido à essas experiências. A narrativa de Nice também aponta outro aspecto importante: a dificuldade de transmitir, especialmente através do texto, as experiências desse gênero. Esta dificuldade está ligada à intensidade dessas experiências, bem como à sua multisensorialidade.

Em uma de nossas muitas conversas, Celita me contou como, numa cerimônia em Segualquia, ela viu toda a *opy* como se estivesse rodeada pelo universo. Ela via o fogo e via as pessoas na *opy*, mas não havia paredes: em todo o redor estava o universo. Aquilo a deixou assustadíssima. Aos poucos, porém, ela foi perdendo o medo e então na própria visão veio uma pessoa para explicar o que ela estava vendo. Então, ela me contou que nas suas visões sempre vêm uma pessoa que ela identifica como um “avozinho” ou “avozinha”, um espírito dos antigos Guarani, para explicar a ela o que está sendo mostrado.

Num outro dia estávamos conversando sobre como era comum que, sob o efeito da ayahuasca, as pessoas vissem cobras. Celita

me contou que no início tinha muito medo da “medicina”. Ela só via cobras; cobras por todos os lados. Depois, com o tempo, foi aprendendo a perder o medo. Ela me explicou que muitos espíritos vinham falar com ela durante as cerimônias. Alguns queriam entrar em seu corpo, para que eles pudessem trabalhar através dela, mas ela não queria, pois havia decidido que queria ela mesma se tornar um espírito auxiliar para os Guarani.

Certa vez, Celita me explicou que para seu Alcindo o fogo funciona como uma “bola de cristal”, através da qual ele pode prever coisas que vão acontecer e interceder junto às divindades pela comunidade guarani. Nessa conversa, ela me contou que, através do fogo, Alcindo havia previsto uma grande *tsunami* que aconteceu na Indonésia e que havia pedido aos espíritos que aquele desastre fosse para longe do povo guarani. Ela também me disse que uma pessoa que estiver “bem alinhada com seu caminho espiritual” pode, através do fogo, conversar com qualquer espírito. Segundo Celita, é por este motivo que, nas cerimônias em Mbiguaçu, o fogo tem um lugar tão central; também é por isto que os *karaikuery* permanecem concentrados nele e recomendam que as outras pessoas façam o mesmo.

Na primeira narrativa de Celita, vemos a menção ao medo da experiência com a “medicina”, que, entretanto, é contornado quando aparece uma “avozinha” ou um “espírito antigo” para explicar o que está acontecendo. Aparece aqui, portanto, a referência aos antepassados, que é um tema recorrente nas narrativas dos moradores de Mbiguaçu sobre as experiências com a ayahuasca. Já na narrativa sobre as cobras, vemos de novo o tema do medo,

agora relacionado ao contato com outros espíritos. A explicação de Celita a respeito do fogo remete à nossa discussão anterior sobre o papel dos *karaikuery* como intermediários entre os diversos mundos e seres que compõem o cosmos: é através do fogo que eles podem se conectar com estes mundos e seres, bem como rezar e pedir pela sua família e pelo povo guarani.

Outro dia, da mesma forma que Geraldo, Celita me contou sobre sua experiência na busca da visão:

Minha primeira busca foi assim: estava cheia de curiosidade. Eu queria tanto ver, fazer. O vô contava tantas coisas sobre a busca. No primeiro ano meu rezo foi para conhecer, ver. Eu queria muito conhecer, queria muito saber. Eles falavam muito dos espíritos, de entender as plantas, de escutar o espírito da água e eu queria muito isso. Fiz vários rezos pedindo esse conhecimento, esse poder. Quando eu fui fazer os quatro dias foi bem forte porque eu não tinha muito conhecimento e pedi muita coisa nos meus rezos. Fui entender mesmo quando fiz os sete dias. Entendi que tinha que fazer a busca com um propósito. Aí fiz os rezos para entender sobre isso que o vô e a vó sempre falam: o entendimento e a sabedoria para poder aprender e ajudar a levantar o povo guarani.

Nós mulheres indígenas temos dificuldades porque muitas vezes nós já deixamos de viver na espiritualidade. A gente vê muitas mães surrando as crianças, muitas coisas assim, crianças desnutridas, maltratadas. Os maridos surrando as mulheres. Eu pensei, “poxa, eu tenho que ver uma maneira de trabalhar com isso; chegar nelas pela parte espiritual e tentar resgatar de novo essa cultura que está morrendo”. Porque sem essa cultura elas vão se perdendo. Foi por aí que eu comecei a fazer os rezos. E minha busca inteira foi para entender e aprender como nossas avós viviam a vida espiritual. Queria saber como se comportava a mulher com relação ao espiritual, como era o entendimento. Eu tive muitas informações sobre isso. Entendi que elas tinham o *petyngué* da lua; tinham o *petyngué* do conselho; que com esses *petynguás* era passado todo um conhecimento para as mulheres. Eu aprendi

e quando voltei dos sete dias perguntei para a vó como a gente ia fazer e como era esse *petynguá* da lua. A vó explicou direitinho e me perguntou como eu tinha visto. Eu tinha visto o *petynguá* da lua na minha visão e falei para ela. Ela disse que era assim mesmo que a vó dela fazia, aí ela fez o *petynguá* da lua. Foi bem interessante. Foi aí que nós começamos a trabalhar com as mulheres. A gente está ensinando como se comporta a mulher que está na lua; a importância da menstruação; a importância de ser mulher; como a mulher deve se tratar, se cuidar através da espiritualidade. Esses foram meus rezos.

Os nove dias também foram bem fortes. Eu escutei as árvores falando, a água, com esse ouvido da carne mesmo. Foi bem forte, aprendi muita coisa. Ainda tenho medo. Para mim parece que é muito grande, não sei como repassar esse conhecimento. Mas a vó está aí e cada vez que eu falo com ela aprendo alguma coisa.

A narrativa de Celita sobre sua experiência na busca da visão reflete seu desejo de aprender os “conhecimentos do povo guarani”, sobre as plantas, os espíritos, a natureza, o espírito da água; sua vontade de aprender o conhecimento das suas avós e antepassadas sobre a “vida espiritual”. Ela conta como conseguiu ouvir os espíritos; as árvores e a água falando e também narra a respeito de sua relação com dona Rosa, que a ajuda a interpretar e entender suas visões e experiências.

Tive várias conversas como essas com Celita, que era uma das pessoas que tinha paciência para sentar comigo e me explicar um pouco sobre sua maneira de ver e entender as coisas. Ela sempre enfatizava o mundo das mulheres e os conhecimentos ligados à plantas e remédios. Em outra ocasião, contou-me sobre a cerimônia mais marcante que havia vivido:

Aconteceu uns seis anos atrás. Nesse dia, o vô reuniu todo mundo e disse que precisávamos rezar, mas não falou para que e por que. Nos reunimos, mas só algumas famílias estavam presentes. Numa determinada hora o fogo apagou, mas não estava chovendo, o tempo estava bom. Deu um vento bem forte e apagou todas as velas. O fogo estava bem alto e apagou. O Hyral levantou, veio correndo acender o fogo e não tinha nem brasa. Estava só uma brasinha bem no meio do fogo. O Hyral fazia de tudo para acender o fogo e não conseguia; acendia as velas e elas apagavam. Aquilo me marcou, eu fiquei meio espantada. O vô falou que o Hyral devia acender aquela última brasinha que havia sobrado. O Hyral levantou, pegou o tabaco de novo, foi lá e fez o fogo. Botou tabaco no fogo e começou a acender. Nós éramos bem poucos, mas todo mundo que estava na *opy* começou a se sentir mal. Parecia que estavam sufocando a gente, falta de ar, aquela medicina parecia sufocante. O vô começou a cantar e rezar, e falou que não era a medicina, era só o *tata* que estava apagando, o fogo. O próprio povo guarani estava se acabando. Se nós não acendêssemos o fogo aquela noite não sei se acenderia de novo. O espírito do povo guarani estava indo embora. O vô falou: “não existe mais ordem, vão por aí, caminhem o Brasil, o mundo inteiro, vocês não vão encontrar mais ninguém rezando, nem do nosso povo, rezando verdadeiramente. Rezando pelo caminho, pelo Fogo Sagrado. Então é aqui que tem que se acender de novo”. Aquilo me marcou muito. Eu escutei muitas coisas. Parece que ouvi de novo todos meus tios que já foram embora, meu vô que falava para guardar essa sabedoria guarani. E o Hyral também entendeu que era o momento de acender de novo o fogo. Foi a cerimônia que mais me marcou.

Nesta narrativa aparece mais um aspecto importante: Celita conta como considera os moradores da aldeia de Mbiguaçu como os “detentores” ou “guardiões” do conhecimento ou da cultura do “povo guarani”. Especialmente nas conversas que tive com as lideranças espirituais e políticas da aldeia, eles ressaltavam que, do seu ponto de vista, a realização das cerimônias com ayahuasca, dos *temazcais* ou *opydjes*, bem como a participação nas atividades do

Fogo Sagrado e do Santo Daime fazem parte de um amplo projeto de “resgatar” e “revitalizar” a cultura e a tradição guarani, que vinham sendo esquecidas e deixadas de lado pelos membros deste grupo indígena. De acordo com estas narrativas, a ayahuasca ajudaria a relembrar várias coisas que o povo guarani estava esquecendo: rezas; músicas; costumes; conhecimentos sobre espíritos e plantas; sobre a natureza, e assim por diante. Transcrevo a seguir duas narrativas, de Celita Antunes e Hyral Moreira, que expressam este ponto de vista.

Desde que a gente começou a tomar a medicina o vô está só relembrando as coisas que estavam esquecidas. Toda cerimônia é uma coisa nova que ele conta pra gente. Os próprios netos dele nunca tinham entrado num *opy*. Ele está relembrando o que o povo guarani já esqueceu. Os rezos mesmo, os costumes. Tem muita coisa que nem a gente entende o que é. Ele fala muito que esse povo é o guardião do fogo, guardião da terra e de tudo que tem nela; da natureza. Sempre foi esse guardião. Pelo que ele conta, se a gente perder ou esquecer isso vai esquecer o conhecimento das plantas, dos espíritos, de como falar com a natureza, como escutá-la. Ele diz que a gente está esquecendo. Essa é a chave, o dia que acabar isso a nossa cultura acaba. O dia que acabar a cultura, tudo que foi preservado, o povo acaba, não vai ser mais o povo guarani. Essa sabedoria de guardar, de cuidar, vem desde muitos anos. Como dizem eles, desde sempre. Eu já perguntei para ele desde quando e como. Ele fala que desde que o fogo, que é o avozinho mais antigo, ensinou. Então faz muitos anos. Porque a terra meso é fogo. E todo esse conhecimento é passado de geração em geração: como guardar, como proteger, como escutar.

É difícil explicar a maneira guarani de ver as coisas, a maneira espiritual. O que ele fala agora era o que meu avô falava, meu bisavô falava também, sobre guardar. Até agora não sei por que eles falam guardar. Eu perguntava: “guardar o que, vô”? Ele respondia: “todo o conhecimento”. Eu perguntava: “mas o conhecimento está aonde”? E ele dizia: “está nas células. Você não

precisa se preocupar, ele vai vir. Quando você precisar dessa sabedoria ela vai estar com você”. E seu Alcindo fala a mesma coisa. Quando a gente vala: “vamos tomar desse conhecimento”, quando tomamos medicina, a *ayaguasca*, tomamos o próprio conhecimento. Dizemos: “vamos tomar o conhecimento dos avós”; é o sangue dos nossos avós. É dessa maneira que a gente aprende. Antes eu não entendia porque as pessoas mais velhas choravam quando rezam, mas agora eu vejo e entendo: eles estão rezando para o espírito da água; estão pedindo para os antepassados. E nos rezos dos nossos avós, eles rezam muito para o povo Guarani, para não acabar esse povo que veio para guardar.

(Celita Antunes)

Celita conta aqui como a “medicina” está ajudando seu Alcindo e dona Rosa a relembrem coisas que estavam sendo esquecidas pelos Guarani; conhecimentos ligados aos costumes; às rezas; as plantas e espíritos e assim por diante. Segundo ela, é esse conhecimento de ser o “guardião do fogo” que mantém o “povo guarani”, mantém sua cultura. Sem isso, a cultura pode se perder e o povo pode acabar. Celita ressalta que esta é uma sabedoria muito antiga, que, repassada através das gerações, foi ensinada pelo “avozinho mais antigo que é o fogo”.

Começamos a reerguer essa tradição, revitalizando, e temos a responsabilidade de manter isso. Eu sempre falo: a cultura, a tradição, para quem não convive é como se fosse uma brincadeira. Mas quando você é o responsável de manter essa cultura, essa tradição, é um compromisso muito grande. Na verdade não tem nem explicação. Como é que vou explicar a satisfação de estar podendo reerguer uma tradição? É tão imenso que você não consegue mensurar. Porque você é responsável por uma geração que está vindo, que vai estar se criando dentro de uma tradição, dentro de uma cultura, um conhecimento, coisas que a gente até pouco tempo não tinha dentro da comunidade. Eu até algum tempo atrás não queria ser índio; queria

ser um *djurúá*, um branco, ser um doutor. Hoje em dia eu quero ser doutor, mas mantendo a minha cultura. Hoje as próprias crianças vão às cerimônias. A gente explica para elas qual é o motivo daquela cerimônia, para que é aquela cerimônia. Como lideranças também somos responsáveis por isso. Não tem como mensurar isso. É uma satisfação muito grande para mim, me faz bem. Quanto a cerimônia, à medicina, cada pessoa tem uma visão, uma conexão, um motivo para estar ali, então é difícil explicar. É diferente explicar e vivenciar. Porque cada um vivencia uma cerimônia. Em cada cerimônia você vive aquele momento; cada um no seu mundo, então é difícil explicar e mensurar o que é isto. Mas quero dizer que estou muito satisfeito e muito feliz de estar podendo levar esta geração de jovens, as crianças que estão vindo, dentro de uma cultura. Isso não tem preço.

(Hyrál Moreira)

Em uma narrativa mais objetiva, Hyral enfatiza o mesmo ponto de vista sobre a importância da manutenção e revitalização da tradição. Hyral conta como ele mesmo, quando era mais novo, nem queria ser índio. Já as crianças que hoje moram na aldeia estão crescendo dentro das cerimônias e aprendendo qual é o seu propósito, o que elas significam. Para ele, isto é uma coisa que não tem preço; não pode ser mensurada.

Na narrativa de Celita transcrita acima, ela considera a ayahuasca como a fonte do “conhecimento dos avós” a respeito da cultura e da tradição; como o próprio “sangue de nossos avós”. Em várias outras narrativas transcritas ou reconstituídas ao longo desta seção, aparece a presença dos antepassados ou dos “antigos avós”, que vêm para explicar e ensinar; para transmitir conhecimentos. Elas referem-se ainda à presença de outros espíritos: da água; do fogo; das plantas; da natureza, apontando mais uma vez para a relação do xamanismo com vários seres e planos do cosmos. Desta

maneira, estas narrativas indicam que a ayahuasca pode ser uma ferramenta que, utilizada nas cerimônias de reza, ajuda os moradores de Mbiguaçu a entrarem em contato com os antepassados e os diferentes tipos de espíritos que habitam o cosmos.

As narrativas também apontam que, neste contexto, o uso da ayahuasca é direcionado para intensificar as faculdades de visão, audição e percepção, centrais para o desempenho das atividades relacionadas ao xamanismo, bem como a concentração, que constitui um atributo fundamental tanto na vida cotidiana quanto nos rituais. Assim, pensadas em conjunto, as narrativas dos moradores de Mbiguaçu sobre suas experiências visionárias vividas sob o efeito da ayahuasca ou durante a busca da visão mostram como estas experiências são interpretadas com base em elementos importantes da cosmologia guarani, que ajudam a conferir sentido a elas.

Cabe ressaltar que, quando falo em “visão”, não devemos pensar num sentido reducionista, restrito às dimensões fisiológicas ou biológicas. A experiência da “visão” referida aqui é mais ampla, podendo incluir outras dimensões ou sentidos, entre eles a audição e o sentir, considerados por Ciccarone (2001) como os atributos básicos do xamanismo mbya.¹⁵² Para isto, contribui a experiência de sinestesia, frequentemente mencionada como um dos efeitos da ayahuasca, bem como a multisensorialidade que caracteriza a performance ritual, produzindo a intensificação da experiência.

Nas cerimônias realizadas na casa de reza da aldeia de

¹⁵² Penso aqui especialmente numa discussão sobre a centralidade da visão versus a audição para o xamanismo Guarani realizada nas Jornadas Discentes 2008 do PPGAS/UFSC, na apresentação do trabalho de Clarissa Rocha de Melo (2008b).

Mbiguaçu vários mecanismos estéticos simultâneos são acionados: cheiros, música, tambores, silêncios e mesmo o uso das plantas consideradas como “medicinas” têm aqui um lugar central. Todos estes mecanismos trabalham juntos para produzir a *experiência intensificada* ou *experiência em relevo*, na qual as qualidades da experiência (expressiva, emotiva, sensorial) são o centro da experiência (Bauman 1977, Bauman e Briggs 1990, Langdon 1996, Langdon 2007a).

A experiência simultânea dos vários receptores sensoriais, que captam elementos como ritmos, luzes, cheiros, música, tambores e movimento corporal, pode gerar sinestesia, possibilitando reunir as dimensões emotiva, expressiva e sensorial de maneira a criar uma experiência unificada (Langdon 2007a). Ao mesmo tempo, o fato dos rituais ocorrerem num lugar especial, com hora marcada; em muitos casos exigirem uma preparação por parte dos participantes; além de criarem uma série de expectativas nos mesmos, são elementos que servem para sinalizar estes momentos, destacando-os do fluxo do dia a dia e gerando uma sensação de estranhamento do cotidiano.

Ao se somar à multisensorialidade que caracteriza a experiência ritual, a ayahuasca atua como uma ferramenta que potencializa o ver, sentir e ouvir. Contribuindo para intensificar a visão e a percepção, ela torna-se um elemento auxiliar nas principais funções dos *karaikuery*: a cura, a comunicação com os deuses, a intermediação entre os diferentes seres e mundos que compõem o cosmos. Finalmente, como o xamanismo e os sonhos, as visões têm sua dose de ambivalência ou ambiguidade. Podem colocar as pessoas no caminho certo ou no caminho errado; podem orientar ou

enganar. Por isso a importância da concentração, de fundamentalmente, manter o olhar fixo no fogo, e o pensamento centrado em *Nhanderu*. Como ressaltado por Alcindo, como tantos outros aspectos da vida, as visões representam mais um teste para aqueles que buscam o fortalecimento no caminho de se tornarem *karaikuery*.

Santana de Oliveira (2004) e Mello (2006) que, como vimos, realizaram pesquisa de campo na aldeia *Yynn Morothi Wherá* também indicam as visões como uma pista para compreender como os moradores desta comunidade vivenciam e interpretam os efeitos da ayahuasca. Santana de Oliveira afirma que, para os moradores de Mbiguaçu, as visões induzidas pela ayahuasca “geralmente consistem em conversas com os antepassados ou rememoração do próprio passado da pessoa” (2004:66). Além disso, o uso da bebida favoreceria o recebimento e recordação dos cantos, entre outros elementos rituais, sendo que “à semelhança da recepção de cantos enviados por divindades durante os sonhos, a ingestão da *aguasca* é vivida pelos Guarani como uma experiência individual de recepção de visões guiadas por *Nhanderu*” (2004:73). Esta autora ressalta a presença dos antepassados nas visões e indica a analogia entre visões e sonhos, afirmando que, como os sonhos, as visões são vivenciadas como uma experiência de comunicação com as divindades, durante a qual podem ser recebidos cantos, mensagens, presságios ou orientações sobre a vida.¹⁵³

¹⁵³ Além das visões, é importante destacar que a ayahuasca favorece o recebimento dos cantos, como notou Santana de Oliveira (2004). Montardo mostra em seu trabalho como a música é um aspecto fundamental nos ritos mbya. Esta autora menciona a recorrência do aprendizado das canções em sonhos nas sociedades ameríndias e afirma que, entre os Guarani, os cantos são frequentemente recebidos

De maneira semelhante, Mello aponta a centralidade das visões e menciona a recorrência dos relatos de visões com os antepassados sob o efeito da ayahuasca, bem como relatos de efeitos de aumento da percepção. Segundo esta autora, a ayahuasca é considerada auxiliar nos processos de fortalecimento xamânico, especialmente para os *karaí*. A bebida também ajudaria no fortalecimento dos *nhe'e*, especialmente dos *karaí* e dos doentes. Em seu trabalho ela refere-se às percepções do próprio Alcindo a respeito do uso da bebida, que considera as visões geradas pela sua ingestão “são caminhos e testes para o fortalecimento do *nhe'e*, sendo que a planta nos coloca em contato com vários espíritos e nos ensina a ser fortes diante deles” (2006:242).

Já Montardo (2009), embora não mencione em seu trabalho o uso da ayahuasca pelos Guarani, compara sua experiência ritual à de outros povos indígenas que consomem a bebida. Nas palavras da autora:

A meu ver, os rituais musicais, os cantos e as danças guarani atuam como a ingestão da ayahuasca atua, por exemplo, em alguns grupos Pano. Eles propiciam as transformações e as viagens oníricas. Propiciam os encontros dos homens que estão neste mundo com seus pais ancestrais, heróis criadores que os abandonaram na terra (Montardo 2009:255).

Neste sentido, Montardo aponta para a possibilidade da analogia que sugiro aqui entre as visões e os sonhos, ressaltando também o

em sonhos, como mensagens das divindades, sendo que “o conteúdo do sonho é considerado conhecimento, e a composição das canções se dá a partir da escuta onírica” (2009:48). Desta maneira, Montardo indica “a importância do sonho na composição do repertório musical e na vida Guarani” (2009:51). Assim, somado às visões, o recebimento dos cantos é um aspecto que deve ser levado em conta.

tema do contato com os antepassados. Esta autora afirma ainda que nos ritos mbya “ocorre uma alteração ou ampliação do estado de consciência provocada pela conjunção de vários fatores, sendo um deles a concentração” (idem). Tomando como referência esta indicação, pode-se sugerir que a ayahuasca age neste caso como um veículo que potencializa elementos valorizados no contexto do xamanismo mbya: a concentração; o ver, ouvir e sentir.

Com base nestas pistas, podemos pensar que a existência de uma centralidade à experiência da visão e do sonho entre os moradores de Mbiguaçu foi um dos aspectos que levou-os a apropriarem-se da ayahuasca como parte de sua cultura e tradição. Assim, é possível que a bebida figure tão recorrentemente como resgatada ou reencontrada nas suas narrativas porque o tipo de experiências que ela proporciona já era comum ao seu repertório. Sentidas como mensagens dos antepassados ou como a presença de *Nhanderu*, como os sonhos, as visões são interpretadas pelos *karaikuery* e pelas demais pessoas e tomadas como guias e indicações a respeito da vida e das direções a seguir.

Entretanto, é importante não colocar uma ênfase excessiva na ayahuasca em si. Isso frequentemente ocorre nas pesquisas sobre este tema.¹⁵⁴ Porém, ressaltar demasiadamente a ayahuasca enquanto substância pode implicar num certo reducionismo do ponto de vista analítico, pois a reflexão sobre o tema extrapola muito estas

¹⁵⁴ Como vimos, uma das características da literatura produzida no Brasil sobre as religiões ayahuasqueiras é que grande parte dos pesquisadores tem um vínculo de simpatia ou adesão com os grupos estudados (Labate, Rose e Santos 2008), o que, em certos casos, pode dificultar a relativização da visão êmica. O destaque à ayahuasca como a dimensão única ou central desses movimentos religiosos pode estar relacionado a este fato, levando em conta que do ponto de vista êmico costuma ser dada grande importância à bebida.

considerações (Labate, Rose e Santos 2009). Considero que o caso da apropriação da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu aponta para esta complexidade.

Na seção seguinte, discuto as polêmicas, conflitos e controvérsias que o uso da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu vem levantando entre os próprios indígenas guarani da rede de aldeias do litoral sul de Santa Catarina, bem como em entre atores externos. Com base nesta reflexão, tematizo a questão da agência indígena, apontando que este deve ser considerado um fator determinante neste processo.

7. Polêmicas, conflitos e agência indígena

O debate sobre o uso da ayahuasca entre os Guarani da aldeia de Mbiguaçu e sua inserção na rede da aliança das medicinas está longe de ser consensual e levanta questionamentos e controvérsias tanto entre os próprios Guarani da rede de aldeias do litoral sul de Santa Catarina quanto entre atores externos. Uma das primeiras perguntas que costuma ser levantada com relação ao tema é se essas práticas seriam “autenticamente” guarani ou seriam “exógenas” e, portanto, “introduzidas”. Cada um dos grupos envolvidos no processo de apropriação do uso da ayahuasca e outras práticas relacionadas na aldeia de Mbiguaçu, entre eles os próprios indígenas guarani, membros do Fogo Sagrado, membros do Santo Daime e funcionários da área da saúde contratados pelo Governo Federal, têm uma visão e um discurso a respeito do tema, e no interior de cada grupo os atores têm distintos pontos de vista e opiniões.

Os moradores de Mbiguaçu tentam legitimar o uso da ayahuasca e as outras práticas relacionadas recorrendo à retórica da “tradição” e afirmando que estes constituem costumes de seus antepassados, que agora estão sendo “relembrados” ou “resgatados”. Do ponto de vista desses indígenas, ou ao menos das lideranças da comunidade, a aldeia *Yynn Morothi Wherá* é uma das únicas que ainda detém ou guarda o “conhecimento tradicional guarani”.

Porém, entre os próprios Guarani da rede de aldeias do litoral sul de Santa Catarina não há um ponto de vista homogêneo sobre o assunto. Durante o período em que Haroldo esteve constantemente presente entre os moradores de Mbiguaçu, foram realizadas cerimônias frequentes em pelo menos dez aldeias distintas, localizadas em três estados diferentes. Entretanto, posteriormente, apenas a aldeia de Mbiguaçu deu continuidade à realização das cerimônias. Por um lado, isto está ligado ao fato de as cerimônias sempre tiveram como base esta aldeia. Por outro, é importante ressaltar que muitos Guarani, principalmente de outras aldeias, não concordam com o uso da bebida. Alguns afirmam que trata-se de “coisa de brancos” enquanto outros, numa crítica mais explícita e incisiva, acusam os moradores de Mbiguaçu de “uso de drogas”.

Nas visitas que fiz a outras aldeias, como Massiambu e Morro dos Cavalos, ouvi pessoas afirmando que a “medicina” usada em Mbiguaçu não era guarani e que eles não sabiam de que cultura tinha vindo. De acordo com este ponto de vista a ayahuasca não faz parte da cultura guarani e seu Alcindo e sua família teriam se convertido a outra religião. Ouvi, inclusive, uma história sobre um raio que caiu sobre uma *opydjere* construída na aldeia do Morro dos

Cavalos. Segundo a pessoa que me contou a história, este episódio foi interpretado como um sinal de Tupã de que aquilo não fazia parte da cultura guarani e não deveria estar ali.

Entretanto, ao mesmo tempo em que existem inúmeras críticas, é comum que venham pessoas de outras aldeias para Mbiguaçu para participar das cerimônias e receber tratamento de reza e cura. Alguns viajam por longas distâncias para este fim, vindos de estados como São Paulo e Rio Grande do Sul. Isto pode estar ligado tanto ao prestígio de Alcindo e Rosa, que, como vimos, são amplamente conhecidos como *karaikuery* detentores de grande poder e conhecimento, quanto à curiosidade de conhecer as “novidades” por eles introduzidas, a respeito das quais certamente circulam notícias na extensa rede das aldeias guarani.

Mesmo na comunidade de Mbiguaçu existem diferentes visões sobre o tema. Há grupos familiares que participavam das cerimônias e depois deixaram de participar. Há, ainda, outros que nunca participaram. Ouvi narrativas veladas sobre casos de pessoas que teriam piorado de doenças ou outros problemas por participarem das cerimônias e tomarem a bebida. Também, nas minhas interlocuções com mulheres, eram frequentes as referências à relação entre o uso da “medicina”, ciúmes e problemas conjugais.

Mostrei no segundo capítulo como a família anfitriã de Alcindo e Rosa detém e controla a maior parte dos recursos que chegam à aldeia, incluindo desde o status relacionado aos conhecimentos ligados às atividades de reza e cura até recursos materiais. Vimos como as possibilidades que surgem das relações com os não-indígenas entram no jogo político interno, inclusive o dinheiro, que é

manejado segundo lógica própria. Vimos também como as famílias visitantes que não estabelecem relações estreitas com a família anfitriã podem ficar à margem do sistema de reciprocidade e distribuição de bens.

Com relação às cerimônias, os grupos familiares que frequentam assiduamente as rezas e participam ativamente de sua organização e condução são aqueles ligadas à família extensa de Alcindo e Rosa. Também são os integrantes desta família que controlam e detêm grande parte das vantagens e benefícios que advém destas atividades. Assim, tudo indica que a frequência à casa de reza, como tantas outras coisas, segue a lógica da política interna da aldeia, centrada na família extensa.

O que quero deixar claro aqui é que entre os Guarani da rede das aldeias do litoral catarinense, e mesmo entre os moradores de Mbiguaçu, não existe um ponto de vista homogêneo ou um consenso sobre o tema do uso da ayahuasca entre na aldeia de Mbiguaçu, que continua sendo assunto de conversas, especulações, críticas e controvérsias. As polêmicas e controvérsias a respeito desta questão não param por aí. Durante minha pesquisa de campo, ouvi mais de um colega antropólogo questionando e criticando o uso da ayahuasca em Mbiguaçu e a inserção dessa comunidade na rede da aliança das medicinas como “não-autêntico”. Também ouvi indicações de que o uso da ayahuasca e outras práticas relacionadas neste comunidade constituíam numa imposição por parte dos membros da EMSI que atua na aldeia, que, utilizando sua posição de poder, estavam introduzindo na aldeia indígena sua visão da “medicina tradicional”. Finalmente, escutei pessoas

sugerirem que a apropriação da ayahuasca pelos Guarani via Fogo Sagrado pode ser pensada como uma forma de neo-colonialismo, onde o que está em questão é a espiritualidade indígena.

Por outro lado, atores não-indígenas ligados ao circuito *new age*, como membros do Fogo Sagrado, do Santo Daime e alunos do curso de Naturologia Aplicada que frequentam as cerimônias na aldeia, legitimam e valorizam o uso da ayahuasca nas cerimônias de reza em Mbiguaçu, remetendo essas práticas e costumes a um passado ancestral e imemorial e considerando-as como parte da “cultura” e “tradição” guarani.

Transcrevo a seguir uma parte de uma conversa que tive com Hyral Moreira, cacique da aldeia de Mbiguaçu a respeito da polêmica sobre a “autenticidade” versus a “introdução” da ayahuasca nesta comunidade.

Faz oito anos que nós, entre aspas, tivemos contato com essa medicina, a ayahuasca. Sabemos que historicamente há outras vias de acesso a esta medicina, mas não somos obrigados a comprovar se é legítimo ou não seu uso pelos Guarani. Se alguém precisa provar, não somos nós. O importante disso tudo é que nós nos beneficiamos. Há muitas coisas que melhoraram dentro da comunidade, principalmente a relação entre as pessoas; a valorização da cultura; a própria luta pela terra. A medicina vem ajudando, porque até 1993, 94 a gente ficou numa situação muito crítica. Muitas pessoas na comunidade utilizavam muita bebida alcoólica, havia separação de famílias, e isso foi se tornando um problema. Através dessa medicina, conseguimos realçar alguns ritos que a gente não praticava mais. Mesmo a prática de ritos mais conhecidos dentro da cultura guarani estava sendo esquecida. Isso começou a revitalizar todo um caminho ligado à da cultura guarani. Hoje a gente conta como foi o processo, qual a importância da medicina nesse caminho.

Muitas vezes se fala na introdução da medicina. Pode ser que seja uma

introdução, eu até acredito nisso, mas tem que se pensar também quais os benefícios que isto trouxe. Porque desde a colonização, muitas coisas são introduzidas em comunidades indígenas e ninguém questiona. A própria igreja católica se inseriu dentro das populações. Hoje muitos povos são extintos por essa razão, e ninguém questiona. Quando a gente fala em introdução, a bebida alcoólica é uma introdução, e não se questiona isso. Nunca questionaram, e isso veio de fora. Aí quando os próprios índios se organizam para manter sua cultura as pessoas criticam.

Com relação à medicina, fala-se em introdução como se alguém viesse de fora e colocasse uma coisa aqui dentro. Isso não é o que acontece. Simplesmente alguém mostrou que existia uma medicina e dentro desse processo a gente descobriu que fazia parte da nossa cultura. Porque quando se fala em medicina tradicional, é uma medicina que foi conhecida pelos povos da Amazônia, que são povos indígenas também. Então não é uma inserção de uma coisa que veio de outra cultura que não tem nenhuma ligação conosco. Pelo contrário, existe essa ligação entre povos mais antigos. Existia essa integração entre populações indígenas.

Nossa comunidade é uma das aldeias guarani que mais avançou. A comunidade existe há 20 anos, mas nos últimos quatro ou cinco anos a gente caminhou bastante. A estrutura familiar, a estrutura da própria comunidade, a maneira de receber muita gente, não só os indígenas. Hoje somos um ponto de referência. E a medicina ajuda. Na verdade a medicina simplesmente ajuda o ser humano a refletir sobre o que deve fazer. Porque no dia a dia a gente nem se percebe, não pensa. E no momento de uma cerimônia você realmente vê a si mesmo, você está consigo mesmo, pode avaliar o que está fazendo e o que vai fazer. A medicina simplesmente ajuda você a refletir sobre o que você é.

Dá muita polêmica quando se fala em introdução. Tem que se tomar muito cuidado. Porque a idéia de introdução implica alguém fazer você aceitar alguma coisa que você não quer. É diferente quando você aceita sabendo que isso vai ser benéfico para a comunidade, ou para uma população.

(Hyral Moreira em entrevista realizada em 19 de agosto de 2008)

Refleti muito depois que tivemos esta conversa, que me chamou

atenção para a importância da agência indígena no processo de apropriação da ayahuasca pelos moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá*. Desta maneira, apesar das diferentes críticas que são feitas ao uso da ayahuasca na aldeia de Mbiguaçu e à inserção desta comunidade indígena na rede da aliança das medicinas, considero que os moradores desta comunidade não devem ser vistos como ingênuos neste processo; pelo contrário, estão engajados de maneira ativa e dinâmica nos diferentes diálogos e negociações envolvidos nele.

Na seção seguinte retomo a discussão sobre a agência indígena ao tratar de alguns dos diálogos decorrentes do processo de apropriação da ayahuasca pelos Guarani da aldeia *Yynn Morothi Wherá*. Primeiro abordo as relações entre os indígenas guarani das aldeias do litoral catarinense e um grupo de alunos do curso de Naturologia Aplicada da Unisul. A seguir, discuto o estabelecimento de equivalências e traduções entre conceitos guarani e noções características do Fogo Sagrado por parte dos moradores de Mbiguaçu. Com base nestes exemplos, procuro mostrar como os Guarani adotam uma postura de agência nestes contextos dialógicos.

8. Diálogos, negociações, traduções e analogias



The poster features a dark background with white text and three images. At the top, the title 'Temazcal Guarani' is written in a large, bold, sans-serif font. Below it, the text 'Será conduzido por Geraldo Moreira (Um dos líderes espirituais do Aldeia Guarani M'Biguaçu)' is displayed in a smaller, bold font. The images include a young girl with a beaded necklace, a man in traditional headgear, and a large bonfire at night.

Temazcal Guarani

**Será conduzido por Geraldo Moreira
(Um dos líderes espirituais do Aldeia
Guarani M'Biguaçu)**

Data: 07 de Junho de 2008
Sábado
Horário: 14h
Local: Espaço Tempo do Vento

Fone: (48) 3232 2408
www.tempodovento.com.br

Figura 16 Convite para *temazcal* guarani no espaço Tempo do Vento

Algumas lideranças da aldeia de Mbiguaçu vêm eventualmente conduzindo atividades como *temazcais* e “cerimônias de medicina” em diferentes centros esotéricos na Grande Florianópolis, o que pode indicar um processo incipiente de realização de atividades fora da aldeia direcionadas para não-indígenas, mais especificamente para uma população urbana e de classe média, formada principalmente por pessoas que têm contato com o circuito *new age*.

Um exemplo interessante neste sentido é a interação entre os indígenas das aldeias do litoral sul de Santa Catarina, como Morro dos Cavalos, Massiambu e Mbiguaçu, com um grupo de alunos do curso de Naturologia Aplicada da Unisul. Há cerca de dois anos, alguns desses alunos construíram uma “casa de reza guarani” perto da Pedra Branca, uma região do município de Palhoça que ainda é relativamente pouco urbanizada. Nesta casa de reza, eles começaram a se reunir todos os finais de tarde para rezar, cantar, dançar e fumar o *petyngué*. Ao lado da casa de reza, edificaram um *inipi* onde ocasionalmente são realizados *temazcais*, os quais podem ser conduzidos por convidados como dirigentes da igreja do Santo Daime, pessoas ligadas ao Fogo Sagrado ou indígenas guarani.

Em julho de 2008, quando fui levar Alcindo e Rosa para fazer uma reza na casa de alguns familiares que moram na Praia de Fora (município de Palhoça, SC), presenciei o processo de construção desta casa de reza na Palhoça. Estavam presentes um grupo de estudantes de Naturologia e alguns Guarani que moram na aldeia *Kuri'y* (Biguaçu, SC), que concordaram em auxiliar na construção em troca de um cavalo. Em outra ocasião, participei de uma das

cerimônias de reza conduzidas neste local, na qual as tentativas de reproduzir os cantos guaranis eram combinadas com hinos do Santo Daime, cantos do Fogo Sagrado e, eventualmente, outras canções.



Foto 63 Construção da *opy* da Pedra Branca

No dia oito de agosto de 2008, fui levar Geraldo Moreira e parte de sua família - sua esposa Natália e seus filhos Daniela, Guilherme e Nicole - para um *opydjere/temazcal* que seria conduzido por ele para a inauguração desta casa de reza construída pelos alunos da Naturologia. Este seria o terceiro *temazcal* realizado por Geraldo fora da aldeia indígena, sendo que o primeiro foi feito neste mesmo local e o segundo no Tempo do Vento, todos no ano de 2008.



Foto 64 Estrutura para *temazcal* na Pedra Branca

Chegamos à Pedra Branca por volta das 15h. Um grupo grande de alunos do curso de naturologia e alguns Guarani da aldeia de Mbiguaçu que tinham ido para lá no dia anterior para ajudar a terminar de construir o *inipi* estavam nos esperando para um almoço comunitário. Depois do almoço, Natália colocou à venda alguns artesanatos. Entre os balaios de taquara, bichinhos de madeira e colares de sementes e miçangas, sem dúvida os itens mais cotados eram os *petynguás* de barro, com preços que variavam entre 25,00 e 50,00 reais.

Um pouco antes do fim da tarde, nos dirigimos para o local onde ia acontecer o *temazcal*. O novo *inipi* foi montado perto da casa de reza. Foi feita uma armação bem grande, coberta com folhas de bananeira, que posteriormente seria recoberta de barro. Nesse dia,

como o *inipi* ainda não estava coberto com barro, foram usados cobertores e lonas para manter o calor produzido pelas pedras, evitando a entrada de luz e vento. Acompanhei o movimento de preparação do *temazcal*, que envolve acender um grande fogo, no qual são aquecidas as pedras que posteriormente serão colocadas dentro da tenda. Este fogo permanece queimando por horas antes do início do *temazcal*, até que as pedras fiquem incandescentes. Enquanto isso fiquei junto ao grupo de Guaranis presentes, que estavam sentados fumando seus *petynguás*, conversando e dando risada.

Perto do final do dia, os não-indígenas que iriam participar do *temazcal* aos poucos foram chegando, a enorme maioria formada por alunos do curso de Naturologia. Fui encarregada pelos organizadores do evento de recolher as “contribuições” dos presentes. A taxa pedida era de 25,00 reais, e a maioria dos não-indígenas, que eram cerca de 30, pagou, sendo que alguns pagaram um pouco menos e outros fizeram trocas. A renda obtida neste dia ficou para Geraldo e sua família. No total participaram do *temazcal* cerca de 40 pessoas, incluindo não-indígenas e indígenas, o que fez com que a tenda ficasse bem cheia.

Depois de um tempo de espera e preparação, nos arrumamos para entrar no *inipi*; primeiro as mulheres e depois os homens. Os responsáveis pela condução do *temazcal*, todos indígenas guarani, já estavam lá dentro, sentados na fila do centro. Cada uma das pessoas, antes de entrar na tenda, para se purificar deve, através de um gesto com as mãos, “tomar uma bênção” com a fumaça de cedro produzida por um defumador, que é segurado pelo

responsável por cuidar da porta de entrada. Ao entrar, a pessoa se abaixa e coloca sua cabeça no chão, dizendo *aho mitakuye oyas'in* ou *aguydjevete*. Depois de entrar, deve ir engatinhando até o seu lugar. Seguindo a simbologia das quatro direções do Fogo Sagrado, o *temazcal* tem sempre quatro “portas”, ou seja, quatro etapas, e em cada porta são realizados quatro cantos. Entre cada uma dessa quatro etapas acontece um pequeno intervalo, durante o qual as portas do *inipi* podem ser abertas para aliviar o calor e as pessoas que estão lá dentro descansam e se preparam para a próxima rodada.

Nessa noite, como havia bastante gente, foram feitas três filas, e ficamos todos bem apertadinhos. Nos *temazcais* dos quais já participei na aldeia, os cantos foram sempre em guarani, sendo os mesmos entoados na casa de reza. Nesse *temazcal* feito na Pedra Branca, porém, como em alguns momentos os não-indígenas também cantaram, foram entoados hinos do Santo Daime e músicas do Fogo Sagrado. A cada porta observávamos as grandes pedras incandescentes entrando no “ventre da mãe terra” e, quando as portas eram fechadas e tudo ficava novamente escuro, o calor ia aumentando cada vez mais. Não dava para enxergar nada, mas dava para sentir a vibração produzida pelos cantos, muitas vezes entoados em conjunto, e, nos momentos de maior empolgação, acompanhados por gritinhos e outras formas de estímulo sonoro.

No geral, as cerimônias realizadas na aldeia são caracterizadas por pouca fala. Nas ocasiões em que acontece algum discurso, este é curto e falado em guarani. Assim, elas contrastam com os ritos do Fogo Sagrado, marcados muitas vezes pelos longuíssimos

discursos que podem durar horas. Em certas ocasiões, porém, é feito um esforço de adaptação. Por exemplo, nas cerimônias na aldeia em que há muitos não-indígenas presentes o discurso de abertura em guarani, ou ao menos uma parte dele, pode ser depois traduzido para o português. Nesse dia do *temazcal* conduzido para os alunos de naturologia, Geraldo falou bem mais do que de costume e, além disso, fez apenas uma pequena fala inicial em guarani e disse o resto das coisas em português, para que todos pudessem entender.

Quando a *opydjere* acabou, nos preparamos para entrar na casa de reza construída pelo grupo da Naturologia, para a inauguração da mesma com a presença do Geraldo. A casinha de reza estava com seu altar decorado com flores. Tivemos que nos apertar para cabermos todos ali dentro. Depois que as pessoas haviam entrado, Geraldo perguntou se podia mexer no fogo e então pediu para o Thiago arrumar a fogueira, que foi feita na forma de uma pequena flecha apontando para o leste, como é o padrão nas cerimônias do Fogo Sagrado e na aldeia de Mbiguaçu.

Depois de colocar uma brasa no seu *petyngué* e fumar um pouco para se concentrar, Geraldo se levantou e, tocando seu *mbaraká mirim*, entoou quatro cantos, acompanhado pelo violão e pelo tambor tocados por outros Guarani presentes. Depois desses quatro cantos, ele fez um longo discurso, dizendo que estava muito feliz por estar ali naquela casinha de reza. Que estava feliz em ver o esforço daquelas pessoas; agradecia por todos que tinham se esforçado para poder levantar aquela *opy*. Que ficava feliz por ver que todos ali tinham seu *petynguézinho*, e pedindo que pudessem sempre ter um

tempo para ir à casinha de reza e rezar com seu *petynguá*, pois era ali que poderiam encontrar força e solucionar seus problemas. Que todos lá eram seus irmãos e que ali era um lugar guarani, também era a casa deles. Rezando para que os Guarani pudessem sempre estar ali presentes, pudessem sempre passar por ali. Depois ele agradeceu a cada um dos presentes. Não esperamos a reza acabar, pois já estava tarde e estávamos cansados.



Foto 65 Da esquerda para a direita: Thiago, Geraldo, Natália e Daniela no dia do *temazcal* na Pedra Branca

Martins (2007), que realizou pesquisa de campo na aldeia do Morro dos Cavalos, menciona o contato recente entre os Guarani do Morro dos Cavalos e de Massiambu com os alunos do curso de Naturologia. Ele toma estes diálogos como um exemplo de como a presença constante de pessoas ligadas ao circuito *new age* que vão em busca do “conhecimento indígena” entre os Guarani das aldeias do litoral catarinense contribui para reforçar “o imaginário indígena sobre o que é o imaginário Ocidental sobre os indígenas” (2007:126). Mais ainda, através desses diálogos e interações, os Guarani contribuem para reforçar o interesse dos não-indígenas pela sua “cultura” e “tradição”. Somado a isto, os contatos entre os Guarani e os alunos do curso de Naturologia Aplicada podem ser vistos como um exemplo de como os indígenas colocam-se numa posição de agência nestes contextos dialógicos e de como, a partir de lógicas e estratégicas próprias, os Guarani utilizam desses contatos de maneira a conseguir benefícios que possam ser revertidos para eles e suas comunidades.¹⁵⁵

O contato recente entre os Guarani das aldeias do litoral sul de Santa Catarina e os estudantes do curso de Naturologia Aplicada levanta uma série de questões. Entre elas, podemos perguntar: por que desta recorrência, ou seja, por que a frequência da presença de alunos do curso de Naturologia entre os Guarani? Qual a origem de seu interesse pelos “conhecimentos indígenas”? A resposta para estas perguntas pode estar ligada ao fato de que grande parte das

¹⁵⁵ Cabe ressaltar que, como indica Conklin (1997), no contexto do sistema de classes brasileiro, em geral as pessoas que valorizam a cultura indígena são indivíduos de alto status, bem educados e frequentemente de pele clara, com acesso a tecnologia sofisticada, bens comerciais e conexões políticas, o que contribui para aumentar o interesse por parte dos Guarani nessas interações.

pessoas que cursam Naturologia é ligada ao circuito ou rede *new age*, cujo discurso, entre outros elementos, é caracterizado pela valorização da “natureza”, dos “conhecimentos indígenas”, da “autenticidade” e da “ancestralidade” e do “holismo”.¹⁵⁶

O curso de Naturologia coloca em destaque alguns dos elementos centrais do discurso característico desse circuito, o que pode ser percebido, por exemplo, no texto explicativo sobre o curso, disponível no site da Unisul e transcrito abaixo:

O curso de Naturologia Aplicada é norteado pelas áreas humanas, biológicas e da saúde, propondo-se a uma atuação baseada em três pilares: Medicina Tradicional Chinesa, Medicina Tradicional Ayurveda e Medicina Tradicional Xamânica. O curso tem seus fundamentos voltados ao resgate do antigo e do verdadeiro sagrado de nossos atos, a experimentação das dimensões do tempo das quais o homem estava completamente esquecido, a vivenciar a ancestralidade das profundas raízes de nossa árvore da vida, reforçar o auto-conhecimento da pessoa, dos conteúdos do conhecimento biológico, do ser humano e do meio em que vive, garantindo dessa forma uma relação de verdadeira interação entre os envolvidos no processo com o meio ambiente.¹⁵⁷

Além de colocar como uma das bases ou pilares do curso a “medicina tradicional xamânica”, vemos como no texto é conferida uma centralidade a noções como a de “resgate do antigo”, da “ancestralidade das raízes”, apontando para uma possível visão essencialista do xamanismo e dos conhecimentos indígenas, comum no circuito *new age* (ver Magnani 1999, 1999b, 2000, 2005).

¹⁵⁶ Para reflexões sobre o fenômeno denominado como “nova consciência religiosa”, Nova Era, “circuito neo-esotérico”, etc., ver, entre outros, Soares 1994; Maluf 2005, 2005b, 2007; Magnani 1999, 2000, 2005.

¹⁵⁷ Ver: <http://portal2.unisul.br/content/paginadoscursos/naturologiaaplicada/>, acesso em agosto de 2009.

O texto transcrito também aponta para uma visão “holista”¹⁵⁸, ou seja, de integração as dimensões do corpo, mente e espírito, destacada por Magnani (1999, 2000) como um dos elementos centrais no que ele denomina como “circuito neo-esotérico”, além da recorrência a fontes diversas (no caso as medicinas “tradicionais” chinesa, ayurvedica e xamânica) que são compostas de maneira a formar sínteses peculiares.

Martins aponta como, através do contato entre os Guarani e pessoas ligadas ao circuito *new age*, elementos do discurso característico desta rede passam a ser apropriados pelo discurso das lideranças indígenas. Esses elementos são canibalizados, ou melhor, “guaranizados”, para serem utilizado nos discursos destas lideranças de maneira a conferir legitimidade às suas demandas (Martins 2007). É neste processo que começam a aparecer no discurso das lideranças guarani noções como a de que existiria uma “proximidade entre os povos indígenas e a natureza” e de que os indígenas seriam “detentores de um conhecimento ancestral e imemorial”. Referências deste gênero são frequentes nas narrativas dos moradores de Mbiguaçu, especialmente aqueles que tem maior trânsito na rede da aliança das medicinas e, portanto, familiaridade com as categorias usadas neste contexto.

Também acontece um esforço de “tradução” dos conceitos e

¹⁵⁸ É importante ressaltar que não se deve confundir a noção êmica de “holismo”, que pressupõe basicamente a integração entre as dimensões física, mental e espiritual, com a idéia de holismo apresentada por autores como Louis Dumont. Dumont (1985) considera que a sociedade moderna é marcada pela valorização do individualismo e se propõe a fazer uma gênese do processo que levou esta noção a um lugar de primeiro plano, ou seja, das origens do individualismo enquanto valor. Para tanto, ele parte da distinção entre dois tipos de sociedade: a *holista*, onde a ênfase está no todo social, e a *individualista*, onde o destaque está na parte ou no indivíduo.

categorias indígenas nos termos do discurso *new age*. Para vermos como se dá este processo, transcrevo a seguir alguns exemplos que mostram como os moradores de Mbiguaçu estabelecem analogias entre categorias indígenas e as categorias do Fogo Sagrado. Estas e outras analogias são comuns nos contextos onde encontram-se presentes indígenas guarani e não-indígenas ligados à rede da aliança das medicinas e indicam como os Guarani fazem um esforço para adaptar e, de certa maneira traduzir, suas categorias tomando como base o discurso não-indígena.

O primeiro destes exemplos consiste numa letra de uma das canções presentes no CD *Nheé garai mara eyn* e sua tradução, incluídas no encarte do CD do coral da aldeia.

Kyringué i kuery

*Kyringué i kueryodjae o mavy nanderu tenonde rea e joguera
porandu jogeramã mombiry jogueramã mombiry
opararutchure oma é mavy nhanderu tentonde rea é joguera
porandu joguera mã mombiry joguera mã mombiry.*

As crianças

As crianças, quando choram, estão falando com nosso Grande Espírito, estão indo longe. Do outro lado do oceano elas olham. Estão falando com o Grande Espírito, estão indo longe...

(Encarte do CD *Nheé garai mara eyn*)

O que chama atenção na letra da música é a tradução de

Nhanderu Tenonde como o “Grande Espírito”.¹⁵⁹ Neste caso, *Nhanderu Tenonde* refere-se ao *Nhanderu* (divindade) primeiro ou principal, e a tradução da letra estabelece uma equivalência entre este e o “Grande Espírito”, comumente referido pelos participantes do Fogo Sagrado. Nos encontros do Fogo Sagrado em Segualquia, esta era uma das canções guarani que fazia maior sucesso, sendo constantemente repetida em vários momentos.

O segundo exemplo é um trecho de um dos volumes da coleção “Contribuindo com a revitalização da cultura guarani”, do livro *Mbya kuery reko oirko ipyi gui ve omamo peve* – Rituais e crenças: do nascimento à morte. O trecho refere-se à menstruação feminina e aos cuidados que as mulheres devem tomar durante este período.

Quando a mulher fica menstruada, ele se resguarda por sete dias, durante os quais não faz comida para os homens, não colhe nenhum tipo de erva, pois é o momento mais sagrado da mulher, o momento em que ela *entra na lua*. Nesse período, ela deve cumprir corretamente todas as regras, pois é o momento em que recebe muita força e energia do fogo lunar.

Por isso, ela não pode tocar nas plantas, porque queima e seca tudo. Não deve: tocar em objeto sagrado na *opy*; levantar para dançar; ajudar as outras mulheres; ter relação sexual; nem tocar o *petyngué* dela mesma. Tem um *petyngué* que é usado neste período *djatchy* que tem um nome diferente do que ela usa nos demais dias.

Neste período, ela fica em casa descansando, pinta o rosto com pintura para identificar que está menstruada. Ela, com outras mulheres que estão menstruadas, juntam-se com a líder espiritual e fazem o ritual da sauna de pedra quente, que se chama *opydjere*. Ali, elas aprendem muitas coisas com

¹⁵⁹ Embora os mbya reconheçam uma variedade de divindades que são invocadas nas rezas e estão associadas à direções distintas no céu, na referência à relação com o divino, é comum falar-se de *Nhanderu* ou “nosso pai” de modo unificado (Pissolato 2007:58)

relação às mulheres; até mesmo sobre como criar os filhos, qual lua é melhor para plantar e colher certas ervas (H. Moreira e Kodama 2009:35).

Este trecho aponta para várias relações e analogias entre as concepções guarani e as noções do Fogo Sagrado sobre o “feminino”. Discutimos algumas aspectos relacionados à visão dos Guarani sobre o feminino neste capítulo. O discurso do Fogo Sagrado a respeito do tema foi abordado no capítulo sobre o grupo. Assim, é possível indicar que no trecho do livro transcrito acima é utilizada uma expressão comum no contexto do Fogo Sagrado para se referir à menstruação feminina: “entrar na lua”; ainda encontra-se presente outra noção também comum neste contexto de que este consiste num momento ou período “sagrado”; finalmente, o trecho faz menção ao “ritual da sauna de pedra quente”, o *temazcal*, chamado pelos Guarani de *opydjere*.

O último exemplo consiste no trecho inicial do Planejamento Escolar para o ano letivo de 2008, redigido pelos professores da Escola *Wherá Tupã – Poty Djá* e intitulado “Conhecimento e sabedoria Guarani *Tata Endy Rekoé*”.

O *Tata Endy Rekoé* é uma das organizações mais antigas da Tradição Espiritual Indígena do Sul da América, com existência desde tempos imemoriais. Chamamos de *Tata Endy Rekoé* “Fogo Sagrado”, pois ele é o centro da própria vida e é fonte de luz e calor, assim como a verdadeira Sabedoria, que vem do idioma Guarani, falado pelo povo Guarani. Esta tradição, na visão dos antigos anciões indígenas, tem como propósito principal a evolução integral do universo e de todos os seres, incluído o ser humano no desenvolvimento pleno de todas suas capacidades físicas, emocionais, mentais e espirituais, como indivíduo e como povo ou raça.

Este desenvolvimento integral é contemplado dentro do equilíbrio e harmonia

com o cosmo, em especial com este amado planeta em que habitamos e que consideramos nossa mãe. A evolução que temos oportunidade de ter pelo solo sagrado da nossa Mãe Terra é por nós vista como uma linda etapa que, quando trilhada com consciência, é coroada com grande aprendizado e instrução espiritual. Esta etapa de evolução do espírito em matéria neste planeta através do nosso corpo físico, que no seu interior é permeado pelo sangue sagrado que tem a mesma cor da terra, é o verdadeiro caminho do coração, que por nossos antepassados é chamado de *Tapé Marã'ey* (Caminho Vermelho).

Na nossa visão, compreendemos que esta tradição espiritual indígena do sul da América, ou *Tapé Marã'ey*, possui na sua raiz o mesmo fundamento de todas as tradições espirituais das quatro raças humanas deste mundo (vermelha, amarela, negra e branca), pois o fundamento do espírito da vida é um só, ainda que tenhamos para este mesmo espírito diferentes interpretações.

(Planejamento Guarani 2008:1)

Neste documento podemos ver a idéia de que o Fogo Sagrado faz parte da cultura guarani, mencionada na introdução da tese, que se reflete na tradução da expressão guarani *tata endy rekoe* como Fogo Sagrado. Da mesma maneira, Caminho Vermelho é traduzido como *tape marã'e'y* e referido como um caminho conhecido pelos antepassados dos Guarani. Mais ainda, chama a atenção a presença de uma série de termos característicos de um discurso presente no circuito *new age*, tais como cosmos, planeta, universo, Mãe Terra, antepassados, anciões, etc., bem como expressões como “tradição espiritual indígena”, “tempos imemoriais”, “evolução integral do universo”, “instrução espiritual”, “evolução do espírito”, “caminho do coração”, e assim por diante. O uso destas expressões aponta para um esforço de estabelecer traduções e analogias entre

conceitos e concepções guarani e noções comuns para as pessoas que transitam numa ampla rede da qual fazem parte grupos como o Fogo Sagrado. Neste sentido, é possível sugerir que o interesse dos atores não-indígenas pela “cultura” e pelos “conhecimentos” indígenas pode ser um dos elementos que contribui para estabelecer o direcionamento tomado pelo amplo processo de revitalização da cultura no qual os moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* vêm se engajando nos últimos anos.

A reflexão sobre a influência dos atores externos no processo de valorização da cultura indígena não é novidade. Os pesquisadores que discutem o assunto abordam como este processo está ligado às novas tecnologias, que possibilitaram a intensificação do contato entre os povos indígenas e seus apoiadores nacionais e internacionais (Conklin 1997). Também tematizam a relação entre dois processos simultâneos: a construção da imagem generalizada no senso comum ocidental dos indígenas como ecologistas nativos e a ecologização do discurso indígena (Albert 2002; Conklin 1997, 2002; Conklin e Graham 1995; T. Turner 1991). Estes autores mostram como este processo esteve relacionado à emergência do discurso ambientalista no nível da política internacional e contribuiu, ao mesmo tempo, para impulsionar a valorização da cultura nativa e para incentivar os indígenas a construir analogias entre as categorias nativas e determinadas categorias ocidentais.

Ao tematizar a ecologização do discurso étnico, Bruce Albert aponta que este movimento está ligado ao “alastramento da ideologia que representa as sociedades indígenas como populações em perfeita continuidade com seu meio ambiente e cujos membros,

ecologistas espontâneos, devem ser ‘preservados’ por serem os detentores de saberes naturais fora do comum” (2002:256). Este autor aborda detidamente a recente ecologização do discurso político dos representantes indígenas, indicando que o processo de articulação entre o discurso político indígena e as categorias não-indígenas é influenciado pelo contato com a retórica indigenista dos aliados do movimento indígena, como antropólogos, membros de ONGs e outros.

Num artigo publicado no início da década de 1990, Terence Turner (1991) reflete sobre as mudanças com relação a autoconsciência dos Kayapó a respeito da “cultura”. Este autor argumenta que, quando teve seus primeiros contatos com os Kayapó nos anos de 1960, havia uma ligação entre as concepções estáticas de cultura que caracterizavam a antropologia do período e a dificuldade dos Kayapó de tomar consciência de sua cultura e de usá-la reflexivamente. Entretanto, quando Turner retornou para a Terra Indígena 25 anos depois tudo havia mudado; os Kayapó haviam desenvolvido novas formas de consciência social apropriadas para orientar a resistência política em sua situação de contato e as colocaram em prática com resultados espetaculares. Eles também haviam se tornado *experts* em articular suas idéias tradicionais com as idéias, valores e causas ocidentais, especialmente aquelas presentes no discurso dos grupos ambientalistas, de direito humano e de apoio aos povos indígenas. Somado a isto, agora a palavra cultura era ouvida com frequência, e estava associada a uma relação inteiramente nova com a sociedade nacional e o sistema internacional (T. Turner 1991 citado em Sahlins

1997b).

Já Beth Conklin (1997) argumenta que nas políticas contemporâneas da identidade indígena as imagens corporais exóticas têm um peso estratégico para fundamentar as reivindicações simbólicas à autenticidade. Esta autora pretende refletir sobre o tripé que envolve a relação entre as imagens corporais indígenas, a alta tecnologia e as noções ocidentais de autenticidade cultural, ressaltando principalmente a discussão sobre a centralidade das imagens do corpo na definição da autenticidade indígena para o público ocidental e suas implicações políticas. Com base num estudo de caso, a autora tematiza as transformações recentes no ativismo amazônico nativo, procurando mostrar como as interações entre o local e o global modelam o imaginário e as políticas culturais.

Evidentemente há uma diferença entre os casos estudados por estes autores, que tratam especialmente de grupos indígenas amazônicos, e o caso dos Guarani do litoral sul de Santa Catarina e suas relações com diferentes atores ligados ao circuito *new age*. Um dos elementos que contribui para conformar esta diferença é o próprio contexto. No contexto amazônico, o interesse dos grupos ambientalistas e o apelo de seu discurso é patentemente óbvio. Já no caso dos Guarani, são outros os atores que manifestam um intenso interesse pela cultura indígena.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Entretanto, podem ser traçados paralelos entre as duas situações. Como indica Magnani, existe uma "interessante e polêmica intersecção" (1999:109) entre o circuito neo-esotérico, a ecologia e os movimentos ambientalistas. Esta intersecção estaria ligada à difusão de uma consciência de respeito e proteção ao meio ambiente, relacionada à valorização da idéia de "natureza". Segundo o autor, este tipo de visão difunde-se hoje tanto no interior do próprio circuito neo-esotérico quanto para além dele, disseminando-se principalmente através da mídia e influenciando a maneira de

Já pesquisas recentes realizadas no Estado de Santa Catarina indicam que existe uma relação entre a revitalização da identidade indígena, o contexto histórico brasileiro e as políticas culturais decorrentes deste contexto (Langdon e Wiik 2008). Com base num trabalho de campo feito entre os indígenas Xokleng, autodenominados Laklaño, Esther Jean Langdon e Flávio Wiik (2008) sugerem que os indígenas desta região estão conscientes do discurso internacional que valoriza a “cultura” e as imagens do indígena ecológico e autêntico (Langdon e Wiik 2008). De acordo com estes autores, os Xokleng estão em sintonia com discursos e políticas que circulam desde a década de 1980 nos cenários nacional e internacional, e percebem as vantagens da identidade indígena. Entretanto, os autores ressaltam que os grupos indígenas do sul não estão incluídos no imaginário ocidental sobre o exotismo, como os grupos da Amazônia e do Xingu, tendo sido ofuscados pela disseminação da noção de aculturação.¹⁶¹

Contrapondo-se às teorias da modernização vigentes nas décadas de 1950 e 1960, caracterizadas por uma atitude de “pessimismo sentimental”, o final do século 20 foi marcado por um florescimento global de movimentos de intensificação e revitalização cultural (Sahlins 1997b). A autoconsciência cultural, conjugada à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico deste período. Vivemos hoje uma época marcada por “experiências radicais de

pensar e de agir de um grande número de pessoas.

¹⁶¹ Neste sentido, Langdon e Wiik (2009) indicam que poucos estudos antropológicos têm se dedicado à análise das performances culturais de grupos indígenas do sul do país.

renascimento cultural” (Sahlins 1997b: 128) em todas as partes do globo, nas quais membros de povos indígenas estão “reassumindo suas identidades aborígenes” (Sahlins 1997b: 129). Os processos de florescimento ou intensificação cultural consistem num fenômeno mundial que em alguns lugares vem ocorrendo há séculos e no qual os atores individuais e a agência indígena, como forma de resistência em contextos de dependência e opressão, têm um papel central. Nestes processos, os povos indígenas passam a usar sua “cultura” para marcar sua identidade e retomar o controle sobre o próprio destino, contrapondo-se a um projeto colonialista de estabilização (Sahlins 1997b).

O processo de revitalização cultural na aldeia de Mbiguaçu, bem como a inserção desta comunidade indígena numa ampla rede que liga diferentes grupos vinculados ao circuito *new age*, pode ser, portanto, considerado como um exemplo local de um movimento que vem ocorrendo em diferentes partes do globo e assume diversas formas. Nesta comunidade, a apropriação indígena das categorias ocidentais, especialmente aquelas presentes no discurso ambientalista e no discurso *new age*, bem como dos símbolos que circulam no contexto da rede da aliança das medicinas, hoje é uma ferramenta fundamental no processo de construção da legitimidade e autenticidade desses indígenas, especialmente no contexto das suas demandas políticas.

Somado a isto, a inserção dos moradores desta comunidade indígena numa ampla rede na qual circulam pessoas, saberes, símbolos e substâncias estimulou uma nova configuração nas relações entre indígenas e não-indígenas, contribuindo para colocar

os Guarani num papel mais ativo nas negociações com a sociedade envolvente e, ao mesmo tempo, conferindo a eles mais igualdade do que costuma haver nas relações entre indígenas e não-indígenas (Rose e Langdon no prelo). Desta maneira, o movimento de revitalização da tradição na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, do qual fazem parte a apropriação da ayahuasca e a inserção desta comunidade indígena na rede da aliança das medicinas, pode ser considerado como um exemplo dos processos de “florescimento” ou “intensificação” cultural que caracterizam o amplo movimento global contemporâneo denominado por Sahlins como “indigenização da modernidade”.

Considerações finais

Para concluir este trabalho, pretendo retomar e sintetizar os principais símbolos e significados - pessoas, idéias, conceitos e metáforas, plantas e substâncias, práticas, ritos e estéticas – que circulam no âmbito da rede da aliança das medicinas. Desta maneira, busco explicitar que o trânsito desses símbolos e significados ocorre em muitas vias; que os intercâmbios e apropriações que têm lugar nesta rede dão-se em vários níveis e lugares; e que os diálogos entre os diferentes atores que fazem parte deste circuito são multidirecionais.

Um dos primeiros elos entre os três grupos principais grupos que formam a rede da aliança das medicinas – aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*, Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil e comunidade daimista Céu do Patriarca São José - que é visto como sendo fundamental do ponto de vista êmico, é o uso das plantas consideradas sagradas, como a ayahuasca e o tabaco, entre outras “medicinas”. Início, portanto, por essas “medicinas” a recapitulação dos elementos centrais que circulam nesta rede.

O trânsito da própria ayahuasca neste contexto é bastante singular. A bebida parte de uma origem documentada como indígena (Chaumeil 1983; Harner 1972, entre outros), embora com certa imprecisão (Gow 1994), e fortemente representada no imaginário *new age* em geral e do Santo Daime mais especificamente como “indígena”, “ancestral” e “imemorial”; passa por um movimento religioso sincrético que tem origem no interior do Acre no começo do século 20 e posteriormente expande-se ao redor do mundo de forma

rápida e intrigante; chega a um grupo espiritual internacional marcado por uma recriação contemporânea do xamanismo que dá-se através da adaptação e releitura de elementos provenientes de diferentes tradições e linhas espirituais, especialmente indígenas; para então retornar a um grupo indígena guarani que a reivindica como parte da sua cultura e tradição, embora o uso da ayahuasca, até onde se sabe, não tenha sido documentado como parte das práticas guarani.

Neste sentido, procurei argumentar que a apropriação da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá* tornou-se possível devido à existência de uma cosmologia que fornece aos moradores desta comunidade um repertório que permite interpretar e direcionar as experiências vivenciadas sob o efeito da bebida, bem como outras práticas que transitam na rede da aliança das medicinas, tais como os *temazcais*, a busca da visão e a dança do sol. Também procurei chamar atenção para a importância da agência indígena neste processo.

No Santo Daime, o uso da ayahuasca esteve presente desde o início deste movimento religioso, tendo um lugar central nos ritos e na cosmologia daimista, onde a bebida é considerada como um “mestre ensinador”, ou ainda o “professor dos professores” (Groisman 1999; MacRae 1992, entre outros). Neste contexto, a importância dada ao uso da ayahuasca pode ser percebida no próprio nome do movimento religioso, onde “daime” é a designação dada à bebida, derivada de uma invocação (dai-me luz, amor, paz, etc.), enquanto “santo” remete ao caráter sagrado ou divino atribuído a ela.

Já no caso do Fogo Sagrado, o uso da ayahuasca tem como base a idéia de que todas as tradições indígenas têm uma mesma “essência” e a conseqüente busca por uma espiritualidade pan-indígena universal. Fundamenta-se também na concepção das plantas como “medicinas” e como detentoras de uma sabedoria ancestral, vinda dos “antepassados”; na inspiração na *Native American Church* e nos grupos indígenas norte-americanos que consomem o peiote, que marca grande parte do simbolismo ritual do grupo; e ainda na ancestralidade, alteridade radical e “indianidade” que costuma ser em geral atribuída à ayahuasca dentro de um discurso *new age* mais amplo (Losonczy e Mesturini no prelo).

O trânsito do tabaco tem um sentido um pouco diferente. Esta planta sempre constituiu um elemento central nos ritos guarani e em uma das suas principais ferramentas para a comunicação com os deuses (Mello 2006; Pissolato 2007, entre outros). Ao mesmo tempo, o tabaco tem um lugar importante na cosmologia do Caminho Vermelho, sendo considerado como o “centro” da tradição deste grupo. Mais uma vez, isto está relacionado à ênfase dada ao tabaco pelos grupos indígenas norte-americanos, que inspiram grande parte das concepções e práticas do Fogo Sagrado. Vimos como o tabaco tem uma posição de destaque nos diferentes ritos realizados por este grupo: está presente nos “rezos”, que podem ser trouxinhas feitas com tabaco e pano contendo pedidos e intenções, ou orações silenciosas e verbais feitas com a *shanupa* bem como com enrolados de tabaco e palha de milho; está presente na cerimônia de medicina, dando o nome aos quatro momentos principais que estruturam este rito - o tabaco do propósito, o tabaco

da água, o tabaco do poder, o tabaco da mulher e dos alimentos; e assim por diante.

Já no caso do Santo Daime, o uso do tabaco em geral não faz parte da cosmologia e dos ritos do grupo, sendo em alguns casos até mal visto e recriminado. Entretanto, através da inserção da comunidade Céu do Patriarca na rede da aliança das medicinas, este aspecto transformou-se de maneira significativa. Hoje nesta comunidade o tabaco continua não sendo utilizado nos rituais daimistas, entretanto é comum ver pessoas fumando o *petyngué* antes ou depois desses ritos e as rodas de *shanupa* passaram a integrar o calendário das atividades espirituais do grupo.

Junto ao uso do tabaco, circulam na rede da aliança das medicinas os instrumentos utilizados para consumi-lo, bem como outras formas de empregar a planta, como as trouxinhas de “rezos” mencionadas acima. A *shanupa*, usada no contexto do Fogo Sagrado e que teria origem entre os grupos indígenas das planícies norte-americanas, costuma ser utilizada pelos integrantes do Céu do Patriarca e mesmo pelos moradores da aldeia de Mbiguaçu. Lembro-me que, em uma das primeiras visitas que fiz à esta aldeia, seu Alcindo trouxe para compartilhar com alguns parentes que tinham vindo de outras aldeias distantes duas grandes *shanupas* que havia ganhado de presente de Haroldo. Ao mesmo tempo, o *petyngué* guarani é utilizado por integrantes do Fogo Sagrado e por membros da comunidade daimista, bem como por outras pessoas que circulam na rede da aliança das medicinas, como é o caso dos alunos do curso de Naturologia Aplicada.

Ouvi moradores da aldeia de Mbiguaçu e lideranças do Fogo

Sagrado dando explicações muito semelhantes a respeito da *shanupa* e do *petynguá* e estabelecendo analogias entre os dois instrumentos. De acordo com essas explicações, nos dois casos, a “conexão” entre o cabo (de madeira) e o forninho (de pedra, madeira ou barro) estabelece um elo entre a terra e o céu e permite realizar uma ligação com o “Grande Espírito” ou *Nhanderu*. A *shanupa* e o *petynguá* são representados, assim, como instrumentos semelhantes e intercambiáveis, por terem a mesma estrutura (cabo e forninho “conectáveis”) e a mesma finalidade (estabelecer uma ligação com o domínio divino ou sagrado). Recapitulando, no site do Espaço Tempo do Vento, encontramos a seguinte explicação a respeito da *shanupa*.

A *shanupa* – também conhecida como “Pipa Sagrada” ou *petyguá*- é um instrumento que representa o centro da tradição do Caminho Vermelho. Acredita-se que dele, se obtém a conexão com o divino, com o poder de elevar as preces, propósitos, intenções e agradecimentos ao “Grande Espírito”. Por isso o seu compartilhar é tido como um momento de muita honra e é muito reverenciado (http://www.tempodovento.com.br/rituais_chanupa.htm).

Já segundo a explicação de Geraldo Moreira sobre o *petynguá*, vista anteriormente:

Nós dizemos que o *petynguá* é o centro da sabedoria, do conhecimento da palavra. O *petynguá* dá a sua palavra. Dá e recebe também. É um centro. No momento que você conecta o *petynguá*, você tem que ter um propósito: fazer um pedido, alguma coisa na sua vida, todas as coisas.

Estes dois discursos atribuem a *shanupa* e ao *petynguá*,

respectivamente, uma posição de “centro”, e fazem referência à capacidade desses instrumentos de estabelecer uma “conexão” com outros domínios, sendo que, através dessa conexão é possível realizar preces, pedidos e agradecimentos. A ênfase conferida ao uso do tabaco entre os Guarani e no contexto do Fogo Sagrado e as analogias estabelecidas entre os dois principais instrumentos empregados para consumir a planta – a *shanupa* e o *petyngué* – indicam que é possível que a centralidade do tabaco tenha sido um entre os elementos que permitiu o estabelecimento de diálogos e convergências entre os moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* e o Fogo Sagrado.

A designação “medicina”, amplamente utilizada no discurso do Fogo Sagrado, mas que possivelmente tem origem num discurso *new age* mais amplo (Metzner 1999), passou a ser empregada também pelos integrantes da comunidade Céu do Patriarca e pelos moradores de Mbiguaçu como uma maneira de referir-se às plantas usadas nas cerimônias e consideradas sagradas, embora estes grupos tenham também suas próprias designações para estas substâncias. No contexto do Santo Daime, a ayahuasca é comumente referida como “daime”. Já na aldeia de Mbiguaçu, a bebida é chamada de *guasca* ou *ayaguasca*, entre outros nomes, o que aponta para uma “guaranização” do termo. Além de referir-se a essas plantas e substâncias, no contexto da aliança das medicinas, a denominação “medicina” tem uma conotação mais ampla, podendo designar pessoas, lugares, sentimentos, etc., e sendo revestida de agência e intencionalidade (Ferreira Oliveira e Gomes 2008; Ferreira Oliveira 2009b).

Junto à essas medicinas, circulam no âmbito desta rede uma série de ritos, entre os quais os principais são a cerimônia de medicina, o *temazcal*, a busca da visão e a dança do sol. A cerimônia de medicina acontece em diferentes espaços ligados ao Fogo Sagrado em Florianópolis e em outras cidades. Ela também ocorre eventualmente na comunidade Céu do Patriarca, onde pode ser conduzida pelos próprios dirigentes desta comunidade, que foram reconhecidos como “homens-medicinas” e lideranças espirituais do Fogo Sagrado. As cerimônias de medicina realizadas nesta comunidade são muito semelhantes àquelas que ocorrem em espaços ligados ao Fogo Sagrado, sendo a principal diferença uma presença maior de referências ao universo simbólico daimista.

Já as cerimônias realizadas na aldeia *Yynn Morothi Wherá* têm uma série de características próprias. Entretanto, encontram-se aí presentes elementos que apontam para os intensos diálogos entre este grupo e o Fogo Sagrado. A própria estrutura das cerimônias conduzidas nesta aldeia consiste numa espécie de adaptação ou releitura da estrutura dos quatro tabacos das cerimônias de medicina do Fogo Sagrado; uma adaptação para um ambiente mais informal, onde a preocupação com os detalhes e as explicações elaboradas parece ser consideravelmente menor.

De forma diferente, menos marcada e com menor destaque, encontram-se presentes nas cerimônias de Mbiguaçu os momentos estabelecidos pelos quatro tabacos nas cerimônias do Fogo Sagrado: o início, marcado pelos discursos de abertura e pelo compartilhar do tabaco (tabaco do propósito); o compartilhar das “medicinas”; os cantos e “rezos”; as preces, cantos e orações pela

água (tabaco da água); novos cantos e rezos, feitos pelas dirigentes e lideranças do grupo (tabaco do poder); os alimentos servidos no encerramento (tabaco da mulher e dos alimentos).

Nas cerimônias na aldeia, o início pode ser mais ou menos definido, dependendo da ocasião. Em alguns casos, principalmente em cerimônias grandes nas quais estão presentes muitos não-indígenas, podem ser feitos discursos de abertura, como acontece nos ritos do Fogo Sagrado. Em geral, entretanto, o início dos ritos na aldeia é bem menos enfatizado e acontece numa espécie de continuum com o momento anterior, no qual as pessoas vão chegando e se acomodando na *opy*. Depois desse momento inicial, a ayahuasca é servida para todos os participantes, e têm início os cantos de reza. Algum tempo depois, é rezado o “tabaco da água”, normalmente em silêncio. Como nas cerimônias do Fogo Sagrado, também nos ritos realizados na aldeia de Mbiguaçu, a água é invariavelmente distribuída para todos os participantes como mais uma das “medicinas” que compõem a estrutura da cerimônia. No lugar do “tabaco do propósito”, os *karaikuery* da aldeia realizam as curas rituais. Algumas vezes eles também podem fazer falas ou cantos neste momento da cerimônia. Finalmente, há a presença dos alimentos no encerramento. Na grande maioria das vezes, são servidos alimentos no fim das cerimônias na aldeia. Em geral melancia. Às vezes outras frutas também. Entretanto, quase nunca acontecem discursos ou outras elaborações neste momento. Somado a isto, assim que a cerimônia termina alguém enche uma chaleira e a coloca sobre as brasas do que restou da fogueira em forma de flecha para esquentar a água para o chimarrão. As

peessoas começam a se reunir em torno de seu Alcindo e dona Rosa ou de seus grupos familiares, falando em voz baixa e muitas vezes dando risada. Assim, no momento dos alimentos e no encerramento da cerimônia novamente chama atenção a informalidade que caracteriza os ritos realizados na aldeia, principalmente em contraste com as cerimônias do Fogo Sagrado.

Mencionei anteriormente como, em geral, as cerimônias realizadas na aldeia de Mbiguaçu são caracterizadas por pouca fala, num contraste com os ritos do Fogo Sagrado, marcados por discursos longos que podem durar horas. Porém, em certas ocasiões, principalmente quando há um grupo grande de não-indígenas presentes, os Guarani fazem um esforço de adaptação, falando mais do que de costume e traduzindo seus discursos ou parte deles para o português. Também referi-me ao contraste entre o ambiente marcado pela preocupação com os detalhes, as explicações e os formatos que caracteriza os ritos do Fogo Sagrado e a informalidade e os aspectos lúdicos que costumam marcar as cerimônias feitas na casa de reza de Mbiguaçu.

Outro aspecto importante para ressaltar com relação a isto é que enquanto, como vimos, o xamanismo guarani é marcado pela ambiguidade e pela ambivalência, tendo na feitiçaria seu duplo complementar; as representações do xamanismo no contexto do Fogo Sagrado são caracterizadas pela ausência desses aspectos. Assim, essa espécie de xamanismo contemporâneo re-constituído é caracterizada pela ênfase nos elementos positivos relacionados à cura e transformação pessoal, bem como pelo direcionamento dessas práticas para o indivíduo, o que aponta para um possível

vínculo entre a cosmologia do Fogo Sagrado e os valores modernos.

O *temazcal* tem um lugar central entre as cerimônias do Fogo Sagrado, sendo realizado antes de grande parte dos outros ritos, como a busca da visão e a dança do sol. Às vezes é conduzido antes ou depois de uma cerimônia de medicina. Os *temazcais* ocorrem em diferentes espaços ligados a este grupo; também podem ser conduzidos eventualmente por pessoas que não têm um vínculo oficial com o Fogo Sagrado, mas transitam na rede da aliança das medicinas ou em outros circuitos relacionados.

Desde o início da aliança entre o Céu do Patriarca e o Fogo Sagrado em 2003, o *temazcal* começou a ser realizado constantemente nesta comunidade. Construiu-se um *inipi* próximo à igreja daimista e atualmente muitos integrantes da comunidade foram autorizados pelo Fogo Sagrado a conduzir *temazcais*. Muitas vezes, estes ocorrem imediatamente após o término de um ritual daimista. Também fazem parte da programação dos *Encontros de Medicina* realizados anualmente na comunidade.

Já na aldeia de Mbiguaçu, o *temazcal* foi adaptado, sendo batizado como *opydjere*, termo que significa literalmente “casa de rezas redonda”. Como acontece com a ayahuasca, afirma-se que está prática consiste num resgate ou revitalização da tradição guarani, sendo atribuídas à *opydjere* conotações de cura. Edificou-se um *inipi* de barro para a realização das *opydjer*es ao lado da casa de reza da aldeia, e o rito frequentemente ocorre antes das cerimônias de canto e reza, como uma forma de preparação para as mesmas. Também pode ser conduzido em outras ocasiões, quando há muitas pessoas doentes na aldeia ou quando as lideranças da

comunidade sentem a necessidade de purificação.

De maneira semelhante ao que ocorre com a cerimônia de medicina, os *opydjer* realizados na aldeia de Mbiguaçu consistem numa adaptação do processo ritual prescrito para os *temazcais* do Fogo Sagrado; novamente uma adaptação mais informal e flexível. Enquanto nos *temazcais* do Fogo Sagrado sempre há quatro “portas” (i.e., quatro etapas) e quatro cantos para cada porta, na aldeia estes números podem variar. Os cantos entoados sempre são cantos guarani, sendo os mesmos que costumam ser executados na casa de reza. Mais uma vez, vemos um contraste entre a ausência da fala nas *opydjer* realizadas na aldeia e os elaborados discursos normalmente proferidos nos *temazcais* do Fogo Sagrado. Mais recentemente, algumas lideranças de Mbiguaçu começaram a eventualmente conduzir *temazcais* fora da aldeia, para um público não-indígena e urbano. Em geral, os *temazcais* realizados fora da aldeia trazem mais claros os elementos da estrutura do Fogo Sagrado e são marcados por um esforço para estabelecer traduções e analogias entre conceitos guarani e concepções comuns para as pessoas que transitam na rede da aliança das medicinas.

Desde o início dos diálogos entre a comunidade de Mbiguaçu e o Fogo Sagrado, no final dos anos 1990, as principais lideranças da aldeia acompanhadas por seus familiares vêm participando dos ritos anuais de busca da visão e dança do sol realizados na fazenda de Segualquia. Vários moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* já completaram os quatro anos do ciclo completo da busca da visão e da dança do sol, e a participação nestes ritos vem se tornando cada vez mais popular, principalmente entre os mais jovens. Em outubro

de 2009 aconteceu pela primeira vez a busca da visão dentro da Terra Indígena Mbiguaçu. Este evento foi direcionado especificamente para um público indígena e contou com o apoio das lideranças do Fogo Sagrado. As lideranças de Mbiguaçu planejam realizar a busca da visão anualmente dentro de sua comunidade.

Também desde a aliança entre Fogo Sagrado e Santo Daime em 2003, integrantes da comunidade Céu do Patriarca vêm participando dos ritos de busca da visão e dança do sol em Segualquia, e muitos já completaram os quatro anos que marcam o ciclo completo desses rituais. As lideranças do Céu do Patriarca planejam realizar a busca da visão anualmente dentro desta comunidade a partir de 2011, tendo para tanto as “bênçãos” do Fogo Sagrado. Já a dança do sol por enquanto continuará acontecendo apenas na fazenda de Segualquia, contando com a presença de integrantes do Fogo Sagrado, membros da comunidade daimista e moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá*.

No que se refere à organização do espaço, as cerimônias de medicina, independente do lugar onde ocorrem, seguem princípios semelhantes. Elas sempre se dão ao redor de um altar central na forma de uma meia-lua e um fogo no formato de flecha. A disposição das pessoas é circular e o espaço onde acontece o rito é orientado de acordo com as quatro direções (norte, sul, leste, oeste): a porta de entrada fica voltada para o leste; de cada um dos lados da porta sentam-se o “homem-fogo” e o “homem-porta”; o “homem-medicina” fica sentado do lado oeste; e assim por diante. No caso da igreja da comunidade Céu do Patriarca, a porta principal está voltada para outro lado. Entretanto, nas noites de cerimônia de medicina, esta

porta fica fechada, sendo utilizada uma entrada lateral secundária, direcionada para o leste. Somado a isto, as cerimônias de medicina sempre acontecem em um ambiente caracterizado pela iluminação exclusiva do fogo, pela penumbra, e pelo ar carregado de fumaça e expectativas.

Também com relação à organização do espaço, os ritos realizados na aldeia de Mbiguaçu têm uma série de características próprias: o formato da *opy* é retangular, e não redondo, desta maneira a disposição das pessoas não é circular. A orientação de acordo com as direções segue explicações cosmológicas específicas. Apesar disso, encontramos no centro da *opy* da aldeia o mesmo altar da meia-lua e o mesmo fogo em forma de flecha. Cabe indicar ainda que a centralidade dada às direções na cosmologia guarani e no discurso do Fogo Sagrado, embora fundamentada em universos simbólicos distintos, fornece mais um ponto de convergência entre estes dois grupos.

Com relação aos elementos usados ao longo dos rituais, há grandes semelhanças em todos os espaços que fazem parte do circuito da aliança das medcinas. Sempre encontram-se presentes nesses ritos plantas e ervas aromáticas como cedro, copal e pau santo, bem como a água florida (água perfumada com essências), de maneira que os próprios aromas das cerimônias contribuem para evocar memórias e lembranças, bem como para gerar disposições e estados de ânimo típicos. Também é comum o uso de uma série de acessórios que incluem penas de aves como a águia ou gavião; peles de animais sobre as quais são dispostas os objetos cerimoniais; cestos de taquara confeccionados pelos Guarani

contendo tabaco, cedro, entre outros; o *water drum*, o bastão e a *sonaja* utilizados durante a execução dos cantos; baldes de prata decorados nos quais é servida a água; e assim por diante.

As formas de se vestir dos participantes dos ritos geralmente incluem roupas e acessórios típicos, que fazem referência a um “universo indígena”: podem ser vestidos e túnicas bordados com motivos dos grupos indígenas norte-americanos; ponchos ou xales com desenhos andinos; cabelos trançados; brincos de penas; colares de sementes; enfeites com miçangas coloridas vindos de índios distantes como os Huichol, um pouco mais próximos como os Kaxinawa, ou mais perto ainda, como é o caso dos Guarani; e assim por diante. Os moradores da aldeia de Mbiguaçu em geral vestem-se de maneira mais simples e discreta, mas mesmo entre eles é comum encontrar sinais na indumentária que indicam seu trânsito na rede da aliança das medicinas, muitas vezes em um detalhe da roupa ou um adereço.

No que diz respeito aos cantos, nas cerimônias conduzidas em espaços ligados ao Fogo Sagrado predominam aqueles difundidos no contexto deste grupo, muitos em lakota, contendo palavras quéchua e nahuatl, ou então em espanhol. Alguns em português. Entretanto, podem ser ouvidos eventualmente hinos daimistas ou mesmo canções guarani. Nas cerimônias de medicina e *temazcais* realizados na comunidade Céu do Patriarca, a presença dos hinos do Santo Daime é maior, pois a maioria dos participantes costuma ser ligada a este movimento religioso.

As cerimônias de reza e os *opydjes* em Mbiguaçu são caracterizadas pelos cantos de reza guarani, que normalmente

consistem em invocações às deidades sem palavras. Na *opydjere*, como nos *temazcais* do Fogo Sagrado, utiliza-se apenas o tambor e o chocalho. Já os instrumentos usados nas cerimônias de canto e reza realizadas na *opy* da aldeia incluem um tipo de tambor (*anguapú*) diferente do *water drum*, o violão (*mbaraka mirim*), a rabeca (*ravé*), o chocalho (*mbaraka*) e o *takuapu* (instrumento de percussão de uso exclusivamente feminino). Muitas vezes o coral das crianças da aldeia apresenta-se antes do início da cerimônia de reza. Apenas eventualmente é possível ouvir no final do rito algum não-indígena ou mesmo um morador da aldeia entoando um canto do Caminho Vermelho ou até um hino daimista. Existem ainda cantos que são um produto do diálogo entre esses três grupos, combinando referências a elementos do universo simbólico característico de cada um deles e evidenciando os diálogos que têm lugar neste circuito.

A semelhança entre os elementos encontrados nos ritos realizados nos diferentes espaços que fazem parte da rede da aliança das medicinas permite identificar a construção de uma estética comum, característica deste contexto. A preocupação com esses diferentes aspectos – organização, disposição e decoração dos espaços cerimoniais; formas de se vestir; processos rituais (mais ou menos detalhados); cantos; instrumentos; elementos utilizados durante os ritos, etc., aponta para a ênfase dada à dimensão estética, aspecto que tem um lugar central em todos os ritos realizados nesses distintos espaços.

Com relação a isto, mostrei anteriormente nas descrições de uma cerimônia de medicina do Fogo Sagrado conduzida na comunidade

Céu do Patriarca e um rito de reza e cura na aldeia de Mbiguaçu como estes rituais são caracterizados pela multisensorialidade e pela sinestesia. Vemos aí combinados uma profusão de elementos que apelam para a dimensão sensorial, contribuindo para que esta experiência seja destacada do fluxo da vida cotidiana e percebida com uma intensidade especial. Desta maneira, através do acionamento de uma série de mecanismos poéticos e estéticos e do uso de vários meios comunicativos expressados simultaneamente, produz-se uma experiência em relevo ou intensificada.

A idéia de experiência intensificada, estreitamente relacionada à ênfase na estética, é especialmente relevante, pois tem aqui um caráter de síntese. Por um lado, esta noção pode ajudar a compreender o que motiva as pessoas a participarem dos ritos realizados no contexto da rede da aliança das medicinas. Por outro, considero que a busca pela produção deste tipo de experiência consiste em um dos objetivos centrais desses diferentes ritos e cerimônias.

Outro elemento que circula nesta rede e que evidencia a multidirecionalidade que caracteriza os diálogos que têm lugar neste contexto são os termos, conceitos e metáforas. O termo guarani *opy*, comumente traduzido como “casa de reza”, por exemplo, é usado para designar o templo central da fazenda de Segualquia, sede nacional do Fogo Sagrado, bem como o lugar onde são realizadas as cerimônias no espaço Tempo do Vento. Em Segualquia também usa-se o termo guarani *opy-djatchy* ou “casa de rezas da lua” para designar o espaço ocupado exclusivamente pelas mulheres que estão menstruadas durante a busca da visão. Somado

a isto, tanto a *opy* quanto a *opy djatchy* de Segualquia foram construídas com ajuda dos moradores da aldeia de Mbiguaçu e utilizando os materiais tradicionalmente empregados para a construção das casas de rezas nas aldeias: madeira e taquara. A taquara usada para cobrir os telhados dessas construções, por sinal, foi extraída das matas que fazem parte da Terra Indígena Mbiguaçu, e transportada de lá para Segualquia. O uso de termos guarani para designar estes espaços, a forma e os materiais empregados para sua construção, bem como o fato dos moradores de Mbiguaçu terem colaborado na sua edificação, são indícios da intensidade dos diálogos entre o Fogo Sagrado e a aldeia de Mbiguaçu, bem como da importância que estes diálogos tiveram no processo de constituição do Fogo Sagrado no Brasil.

O caso da *opy-djatchy* aponta ainda para como são estabelecidas uma série de analogias entre as concepções guarani e as noções do Fogo Sagrado a respeito do “feminino”. Estas analogias fundamentam-se principalmente na existência de tabus relacionados à menstruação feminina nos dois grupos. Embora baseados em cosmologias e explicações distintas, nos dois casos esses tabus implicam especialmente em restrições com relação à participação das mulheres menstruadas nos rituais, de maneira a possibilitar diálogos e convergências entre esses dois universos simbólicos distintos.

Recapitulo a seguir alguns outros exemplos de analogias entre conceitos guarani e noções do Fogo Sagrado que circulam na rede da aliança das medicinas como um todo e que discuti ao longo deste trabalho. Vimos que é comum que seja estabelecida uma

equivalência entre *Nhanderu Tenonde*, *Nhanderu* “primeiro” ou “principal”, uma das divindades mais importantes para os Guarani, e o “Grande Espírito”, entidade que tem um lugar central na cosmologia do Caminho Vermelho. Discutimos a analogia entre a expressão *aguydjevete*, derivada do conceito de *aguydje*, que resumidamente poderia ser traduzido como “perfeição”, “completude” ou “imortalidade do espírito” (Mello 2006), e a saudação *aho mitakuye oyas’in*, que costuma ser traduzida como “por todas as nossas relações”, remetendo à idéia de que existe uma rede relacional que interliga os seres que habitam a “Mãe Terra” (Ferreira Oliveira 2009b). Vimos ainda a equivalência entre a expressão *tata endy rekoe*, que deriva dos conceitos *teko* ou *reko*, frequentemente traduzidos como “sistema”, *ethos* ou “modo de vida guarani”, e mais recentemente comparados ao termo “cultura”, e o nome oficial do Caminho Vermelho – Fogo Sagrado. Segundo explicações do cacique de Mbiguaçu Hyrál Moreira e do professor indígena Marcos Moreira, a tradução da expressão *tata endy rekoe* como Fogo Sagrado implica dizer que o Fogo Sagrado faz parte da tradição guarani e sempre esteve presente na cultura deste povo.

Para enfatizar este ponto, retomo a seguir uma parte do trecho inicial do Planejamento Escolar para o ano letivo de 2008, redigido pelos professores da Escola *Wherá Tupã – Poty Djá* e intitulado “Conhecimento e sabedoria Guarani *Tata Endy Rekoe*”.

O *Tata Endy Rekoe* é uma das organizações mais antigas da Tradição Espiritual Indígena do Sul da América, com existência desde tempos imemoriais. Chamamos de *Tata Endy Rekoe* “Fogo Sagrado”, pois ele é o centro da própria vida e é fonte de luz e calor, assim como a verdadeira

Sabedoria, que vem do idioma Guarani, falado pelo povo Guarani...

Na nossa visão, compreendemos que esta tradição espiritual indígena do sul da América, ou *Tapé Marã'ey* (Caminho Vermelho), possui na sua raiz o mesmo fundamento de todas as tradições espirituais das quatro raças humanas deste mundo (vermelha, amarela, negra e branca), pois o fundamento do espírito da vida é um só, ainda que tenhamos para este mesmo espírito diferentes interpretações.

(Planejamento Guarani 2008:1)

Neste trecho deste documento, encontramos explicitada a tradução da expressão *tata endy rekoe* como Fogo Sagrado, “uma das organizações mais antigas da Tradição Espiritual Indígena do Sul da América, com existência desde tempos imemoriais”. O documento explica que o Fogo Sagrado é o “centro da própria vida” e tem origem na “verdadeira Sabedoria”, o mesmo lugar de onde viria o idioma falado pelo povo guarani. Esta tradição também é chamada aqui de *Tapé Marã'ey*, que literalmente significa algo como “caminho sem males”, entretanto é traduzido no documento como Caminho Vermelho. Vemos ainda que os professores indígenas que redigiram o texto apropriam-se da idéia, comum no discurso do Fogo Sagrado, de que todas as tradições espirituais (especialmente as indígenas) têm a mesma “essência”: “compreendemos que esta tradição espiritual indígena do sul da América... possui na sua raiz o mesmo fundamento de todas as tradições espirituais... pois o fundamento do espírito da vida é um só”.

Procurei desta maneira retomar alguns dos principais símbolos e significados que circulam no âmbito da rede da aliança das medicinas. Entre estes, destacam-se as próprias plantas chamadas de “medicinas”, a ayahuasca e o tabaco; os ritos, especialmente a

cerimônia de medicina, o *temazcal*, a busca da visão e a dança do sol; os elementos estéticos que circulam junto aos ritos, tais como os processos, estruturas ou “desenhos” rituais, a organização do espaço, os diversos acessórios utilizados, as formas de se vestir, os cantos e instrumentos, e assim por diante, apontando para a construção de uma estética comum a este contexto; os termos e conceitos, bem como o estabelecimento de traduções, equivalências e analogias entre noções provenientes de universos simbólicos distintos.

Os fluxos e diálogos que acontecem na rede da aliança das medicinas evidenciam que neste circuito acontecem apropriações recíprocas e que os diálogos que aí acontecem são multidirecionais. Neste sentido, cabe lembrar mais uma vez que os diálogos com os moradores de Mbiguaçu e, posteriormente, com a comunidade Céu do Patriarca, foram fundamentais no processo de constituição do Fogo Sagrado no Brasil, contribuindo mesmo para construir a especificidade deste grupo neste país. Também é importante ressaltar o papel e a importância da agência dos moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* em seus diálogos com o Fogo Sagrado e a comunidade daimista Céu do Patriarca. Torna-se claro que estes sempre se esforçam para fazer adaptações e releituras dos diferentes elementos que são apropriados e tornam-se parte de suas práticas rituais, ressignificando-os com base em elementos de sua cosmologia. Ao mesmo tempo, empenham-se em estabelecer traduções, equivalências e analogias entre conceitos que fazem parte de seu universo simbólico e concepções comuns no circuito da aliança das medicinas.

Embora na minha pesquisa de campo eu tenha dado maior enfoque à aldeia de Mbiguaçu do que à comunidade Céu do Patriarca, é possível indicar que nas apropriações feitas pelas lideranças e moradores desta comunidade o papel da agência parece ser menor. Assim, nesta comunidade há uma variação menor na forma como são realizadas práticas do Fogo Sagrado como o *temazcal* e a cerimônia de medicina. Talvez a única diferença marcante com relação aos ritos conduzidos em espaços ligados ao Fogo Sagrado seja uma presença maior de elementos ligados ao universo simbólico daimista.

Tanto nos espaços ligados ao Fogo Sagrado quanto na comunidade Céu do Patriarca, os ritos são caracterizados por uma preocupação com os detalhes, as explicações elaboradas e a estrutura ritual prescrita. Isto evidencia-se principalmente no contraste com a aldeia de Mbiguaçu, onde estas preocupações parecem ser muito menores e as cerimônias são muito mais flexíveis, temperadas pela informalidade e pelo caráter lúdico. Considero que, no contexto do Fogo Sagrado, a preocupação com os detalhes e a presença de explicações elaboradas está relacionada a busca de estabelecer a legitimidade do grupo, cuja cosmologia parece estar constantemente em construção. Neste sentido, há autores que indicam que a “ocidentalização” da demanda xamânica implica numa uniformização do ritual, que passa a ser cada vez mais marcado pela solenidade, contrastando com os xamanismos locais, nos quais a improvisação ritual possibilita mudanças frente às pragmáticas de contextos sociais diversos (Losonczy e Mesturini no prelo).

Vimos também que, no processo de recriação do xamanismo no contexto do Fogo Sagrado, este perde seu caráter ambíguo e sua associação com a feitiçaria, passando a ter uma conotação inteiramente positiva e direcionada para o autoconhecimento e desenvolvimento individual. Pode-se pensar num paralelo entre esta recriação do xamanismo e o processo de “domesticação ocidental da ayahuasca”. Enquanto para muitos grupos a ayahuasca encontra-se estreitamente ligada a imagens de combates oníricos e disputas entre feiticeiros rivais, bem como à cura, na sua transposição para o Ocidente a bebida é esvaziada de seus aspectos relacionados à feitiçaria e aproximada de abordagens psico-espirituais ocidentais, numa linguagem terapeutizante que faz com que torne-se uma “medicina” inteiramente positiva, ao mesmo tempo em que o xamã é transformado numa espécie de conselheiro espiritual (Losonczy e Mesturini no prelo).

Ao longo deste texto, empreguei inúmeras vezes termos como fluxos, redes, circuitos, circulação. Antes de finalizar, gostaria de refletir brevemente sobre estes conceitos. Numa discussão a respeito do lugar da globalização na história das idéias antropológicas, o antropólogo Ulf Hannerz (1997) mostra como fluxos, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos nesta disciplina, estando entre as palavras-chave da antropologia transnacional. Entre estes termos, talvez os mais pertinentes para o presente trabalho sejam fluxo e emergência. Segundo Hannerz, a idéia de fluxo remete ao deslocamento de algo no tempo e no espaço e, ao mesmo tempo, tem um sentido essencialmente temporal. Por sua vez, a noção de fluxos culturais

implica a constante reorganização da cultura no espaço, estando, portanto oposta ao pensamento estático. Assim, pensar em fluxos culturais sugere uma espécie de continuidade e passagem, indicando a proposta de “uma compreensão mais geral da aquisição cultural constantemente em curso” (Hannerz 1997:18).

Já a idéia de emergência está relacionada fundamentalmente à noção de diálogo e a uma visão dialógica da cultura, uma visão segundo a qual as culturas são continuamente produzidas e reproduzidas; emergem nos diálogos entre as pessoas que delas participam; e estão num estado contínuo de criação e recriação, negociação e renegociação (Tedlock e Manheim 1995). As propostas estreitamente ligadas de ver a linguagem como dialógica e a cultura como um fenômeno emergente destacam a natureza heterogênea da cultura e o caráter discursivo de sua constituição, bem como a imersão social de toda ação. Seguindo a concepção de Bakhtin, neste ponto de vista rejeita-se uma visão fixa da relação entre estrutura e ação, sendo que a estrutura é pensada como emergindo através da ação socialmente situada. Desta maneira, o mundo cultural e social é visto como sendo construído e reconstruído precisamente em instâncias como o contexto histórico e os discursos nativos (Tedlock e Manheim 1995).

Enquanto numa concepção estática da cultura, as cosmologias nativas são descritas como sistemas fechados e coerentes e suas culturas reconstituídas segundo uma imagem ideal e naturalizada (Pacheco de Oliveira 1999), uma antropologia orientada pela perspectiva histórica parte de premissas diferentes, destacando que as culturas indígenas são contemporâneas à do etnógrafo e que as

sociedades indígenas são polifônicas, complexas, heterogêneas e diversas (Pacheco de Oliveira 1998). Subjacente, encontra-se outra visão de cultura, na qual abandonam-se imagens arquetípicas de sistemas fechados e passa-se a “trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura” (Pacheco de Oliveira 1998:69).

Especificamente as percepções ocidentais do xamanismo como uma forma cultural estática em geral ignoram as práticas xamânicas modernas, buscando o xamã primordial da imaginação Ocidental. Esta ênfase em alguma conexão essencial que os xamãs poderiam compartilhar com o passado – um passado construído como atemporal, primordial, mítico – representa o xamanismo como uma forma culturalmente estagnada, vista não apenas como estando ligada a um passado atemporal, mas como sendo um exemplo dele (Greene 1998:643). Os autores que se contrapõem a este ponto de vista argumentam que os xamanismos hoje fazem parte da situação política interétnica na qual os povos indígenas encontram-se inseridos, devendo ser compreendidos como historicamente constituídos. Desta maneira, os xamanismos constituem conhecimentos e práticas que não são estáticos, pelo contrário, são ativamente negociados e renegociados constantemente em contextos de diálogos entre diversos atores culturais (Greene 1998).

Neste ponto de vista, destacam-se aspectos como a agência indígena e as negociações e diálogos entre diferentes atores como elementos constitutivos na construção dos xamanismos hoje. Ao mesmo tempo, ressalta-se a importância de levar a historicidade em

conta nas análises, apontando para o caráter dinâmico e emergente da cultura. Neste contexto, o processo de apropriação da ayahuasca pelos moradores da aldeia guarani *Yynn Morothi Wherá*, a formação da rede da aliança das medicinas e os intensos diálogos e negociações entre os diferentes grupos que fazem parte desta rede podem ser visto como um exemplo, um estudo de caso que indica que os xamanismos hoje muitas vezes constituem um diálogo; um fenômeno constantemente emergente, que se cria e recria a partir das interações entre atores num mundo pós-colonial e pós-moderno (Rose e Langdon no prelo).

Os “xamanismos hoje” (Atkinson 1992) não representam um fenômeno universal homogêneo nem um sistema cosmológico que possa ser pensado como exclusivamente “nativo” e “tradicional”, ou como sendo confinado ao desenvolvimento histórico das culturas indígenas. Diferentes atores encontram-se envolvidos no *revival* global deste fenômeno – antropólogos, jornalistas, organizações ambientais, profissionais da área da saúde, indígenas e neo-xamãs, entre incontáveis outros (Rose e Langdon no prelo). Mais ainda, ao mesmo tempo em que o xamanismo está florescendo no Ocidente, ele reaparece e se fortalece nas tribos remotas, com a ressalva de que estas não são mais tribos nem remotas (Vitebsky 2003). As identidades indígenas hoje estão sendo criativamente reformuladas em resposta à necessidade de negociar em meio a tensões e contradições entre múltiplos discursos políticos (Conklin 2002). Assim, a ênfase contemporânea no “xamã” e nos “conhecimentos xamânicos”, tanto no interior do ativismo indígena como em âmbitos mais amplos, está relacionada à tendências internacionais que

abrangem áreas diversas como o direito ambiental e a política pós-colonial de movimentos pan-indígenas. Somado a isto, da mesma maneira que os *new agers* apropriam-se das práticas xamânicas, os xamãs indígenas mostram-se igualmente capazes de se apropriarem de uma variedade de tradições culturais diferentes, o que aponta para a dinamicidade e as dimensões inesperadas que o fenômeno do xamanismo vem tomando no mundo contemporâneo (Langdon 2007).

Por um lado, a formação da rede das alianças da medicina faz parte da *praxis* de uma sociedade guarani frente à sociedade envolvente, e está ligada aos diálogos e negociações entre os povos indígenas e a sociedade envolvente no mundo contemporâneo. Por outro, constitui um reflexo de processos locais, nacionais e internacionais mais amplos que envolvem a representação do xamã e da medicina indígena no imaginário nacional e no mundo Ocidental (Rose e Langdon no prelo). Os diferentes fluxos, diálogos e negociações que constituem a rede da aliança das medicinas, bem como seu caráter multidirecional, nos levam a questionar a idéia de culturas homogêneas com fronteiras claras e bem definidas (Langdon 2007). Mais ainda, este estudo de caso chama a atenção para a relação entre local e global, colocando em evidencia que, especialmente hoje, não é mais possível pensar os xamanismos nativos sem levar em conta os contextos dialógicos mais amplos nos quais estes encontram-se inseridos e em cuja construção contribuem ativamente.

Bibliografia:

AKIRA. 2001. *Ayawasuka! Chijo Saikyo no Drug o Motomete*. Tóquio, Kodansha.

ALBERT, Bruce. 2002. "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: Albert, Bruce e Alcida Rita Ramos (orgs.) *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora da UNESP.

ALVERGA, Alex Polari de. 1984. *O Livro das Mirações - Viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.

ANDERSON, Brian. 2007. *Enchantment and Environment: Environmental Values in the Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. Undergraduate independent study in Latin American and Latino Studies, University of Pennsylvania.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. 1995. *O Fenômeno do chá e a religiosidade cabocla*. Dissertação de Mestrado em Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior.

ANDRADE, E.N.; Brito, G.S.; Andrade, E.O.; Neves, E.S.; McKenna, D.; Cavalcante, J.W.; Okimura, L.; Grob, C.; Callaway, J.C. 2004. *Farmacologia Humana da Hoasca - estudos clínicos (avaliação clínica comparativa entre usuários do chá hoasca por longo prazo e controles; avaliação fisiológica dos efeitos agudos pós-ingestão do*

chá hoasca). In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras. pp. 671-709.

ARAÚJO, Wladimir Sena. 1997. *Navegando Sobre as Águas do Mar Sagrado: história, cosmologia e ritual no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Unicamp.

ARAÚJO, Wladimir Sena. 1999. *Navegando Sobre as Ondas do Daime: História, Cosmologia e Ritual da Barquinha*. Campinas, Editora da Unicamp.

ASSIS, Valéria de e Ivori José Garlet. 2004. "Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias". *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 230. pp.35-54.

ATKINSON, Jane Monnig. 1992. Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*, 21. Palo Alto, Annual Reviews Inc. p. 307-330.

BAGULEY, Esther. 2006. *Das singende Volk von Juramidam - Lieder der brasilianischen und europäischen Santo Daime-Religion*. Magisterarbeit im Fach Völkerkunde, Universität Philipps-Marburg.

BAIKER, Dominik. 2004. *Wanderung einer Religion: Der Gebrauch von Halluzinogenen in der Santo-Daime-Kirche in Brasilien und Europa*. Magisterarbeit im Fach Völkerkunde, Universität Philipps-Marburg.

BALZER, Carsten. 1998. *Wege Zum Heil: Die Barquinha. Ein*

religiöses Rettungsboot auf Wogen des kulturellen und sozialen Chaosmos amazonischer Welten (Amazonische transformationen im lichete Ayahuascas). Magisterarbeit in Ethnologie, Freie Universität Berlin.

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. 2003. *Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

BARTH, Frederick. 2000. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra-Capa. pp. 25-67.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2008 (2009). *Oguerojera* (desplegarse). La etnogenesis del pueblo mbya-guarani. *Ilha, Revista de Antropologia*. Vol.10, nº1: 105-140.

BAUMAN, Richard. 1977. *Verbal art as performance*. Waveland Press, Illinois.

BAUMAN, Richard e Charles Briggs. 1990. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annu. Rev. Anthropology*. 19: 59-88.

BERGER, Peter. 2001. A dessecularização do mundo: Uma visão global. *Religião e Sociedade*. nº 21/1: 9-23.

BIZE, C. 2003. *Ayahuasca: nouveaux usages d'une drogue ancienne*. [Thèse de pharmacie](#), Université Paris 11.

BRASIL. 2002. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2ª Edição. Brasília, Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. 2004. A territorialidade guarani e a ação do Estado – estudo comparado entre Brasil e Argentina. *Revista Tellus*, ano 4, nº6, Parte 1. pp. 111-136.

BRISSAC, Sérgio Góes Telles. 1999. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ.

BUCKO, Raymond A. 1998. *The Lakota ritual of the sweat lodge. History and contemporary practice*. University of Nebraska Press, Bloomington.

BURROUGHS, W.S. e Allen Ginsberg. 1963. *The Yagé Letters*. San Francisco, City Lights Books.

CADOGAN, Léon. 1959. *Ayvy Rapyta: Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*. São Paulo, USP/FFLCH.

CAICEDO, Alhena Fernandéz. s.d. Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Revista Nómadas* Nº26. IESCO-Universidad Central. Bogotá, Colombia. pp: 114-147.

CALAVIA SAÉZ, Oscar. 2004. La persistencia Guarani. *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 230: 9-14.

CALAVIA SAÉZ, Oscar. 2009. *A vine network*. Manuscrito.

CALDEIRA, Tereza. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos estudos*, CEBRAP: 133-157.

CALLAWAY, J.C.; Airaksinen, M.M.; McKenna, D.J.; Brito, G.; Grob, C.S. 1994. Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca. *Psychopharmacology*. 116: 385-387.

CALLAWAY, J.C.; Raymon, L.P.; Hearn, W.L.; McKenna, D.J.; Grob, C.S.; Brito, G.S. 1996. Quantitation of N,N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids in human plasma after oral dosing with ayahuasca. *Journal of Analytical Toxicology* 20: 492-97.

CALLAWAY, J.C.; McKenna D.J.; Grob C.S.; Brito G.S.; Raymon L.P.; Poland R.E.; Andrade E.N.; Andrade E.O.; Mash D.C. 1999. Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of Ethnopharmacology*, 65: 243-256.

CAMARGO, Ilze Andrade. 2003. *El uso religioso del té ayahuasca y su relación con la psicosis - un estudio centralizado en la Unión del Vegetal y en el Santo Daime*. Maestría en Drogadependencias, Universidad de Barcelona.

CANCLINI, Nestor Garcia. 1989. *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

CARNEIRO, Henrique. 2005. "A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas". In: Labate, Beatriz Caiuby e Sandra Lúcia Goulart

(orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras/ FAPESP.

CASTAÑEDA, Carlos. *The teachings of Don Juan: a yaqui way of knowledge*. Berkley, University of California Press.

CASTAÑEDA, Carlos. 1971. *A separate reality*. New York, Pocket Books.

CEMIN, Arneide Bandeira. 1998. *Ordem, Xamanismo e Dádiva. O poder do Santo Daime*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

CHAMORRO, Graciela. 2004. La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 230: 117-140.

CHAUMEIL, Jean Pierre. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est Peru*. Paris.

CHURCHILL, Ward. 2003. "Spiritual hucksterism: the rise of the plastic medicine men". In: Harvey, Graham (org.) *Shamanism. A reader*. Routledge, London e New York.

CICCARONE, Celeste. 2001. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya -guarani*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PUC/SP.

CICCARONE, Celeste. 2004. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya. *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 230:

81-96.

CLASTRES, Helene. 1978. *Terra sem mal. O profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus.

CLIFFORD, James. 1998. "Sobre a autoridade etnográfica". In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. pp: 17-62.

CONKLIN, Beth A. 1997. Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*. 24(4): 711-737.

CONKLIN, Beth A. 2002. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. *American Anthropologist*. 104(4): 1050-1061.

CONKLIN, Beth A. e Laura Graham. 1995. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*. News Series, vol. 97 nº4: 695-710.

COSTA, Rafael Barroso Mendonça. 2009. *Ayahuasca: uma experiência estética*. Dissertação de Mestrado em Psicologia, Universidade Federal Fluminense.

COUGAR, Michael. 2005. *An investigation of personal transformations and psychoactive plant use in syncretic ritual ceremonies in a Brazilian church*. Ph.D Thesis in Transpersonal

Psychology, Institute of Transpersonal Psychology.

COUTINHO, Tiago. 2008. O xamã urbano: construções de imagens em torno de um ritual de *Nixi Pae*. Projeto de pesquisa para o Doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COUTO, Fernando La Rocque. 1989. *Santos e Xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Nacional de Brasília.

CSORDAS, Thomas. 1999. Ritual healing and the politics of identity in contemporary Navajo society. *American Ethnologist* 26(1): 3-23.

CURUCHICH, T. Cruz O. s/d. *Chiesa Regina della Pace (Cielo d'Assisi)*. Bienni di Specializzazione in Teologia Fondamentale, Istituto Teológico di Assisi.

DaMATTA, Roberto. 1987. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes.

DAMM, Inge. 1999. Til te med regnskovens guder trylledrikk. *Illustrert videnskab*, 8: 70-75.

DARELLA, Maria Dorothea Post. 2003. A presença Guarani no litoral de Santa Catarina: breve informe. *Campos*, nº4: 203-206.

DARELLA, Maria Dorothea Post. 2004. "Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina". *Revista Tellus*, ano 4, nº6, Parte 1. pp. 79-110.

DA SILVEIRA, Dartiu Xavier; Grob, Charles S.; Dobkin de Rios, Marlene; Lopez, Enrique; Alonso, Luisa K.; Tacla, Cristiane; Doering-Silveira, Evelyn. 2005. Ayahuasca in Adolescence: A Preliminary Psychiatric Assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2): 129-134.

DAWSON, Andrew. 2007. *The Emergence, Spread and Diversification of Santo Daime (CEFLURIS) in Brazil*. Pesquisa patrocinada por *The British Academy* e *The Leverhulme Trust*, desenvolvida na Universidade de Lancaster.

DIAS, Walter Junior. 1992. *O Imperio de Juramidam nas batalhas do Astral - uma cartografia do imaginario no culto ao Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC-SP.

DOBKIN DE RIOS, Marlene; Grob, Charles S.; Lopez, Enrique; Da Silveira, Dartiu Xavier; Alonso, Luisa K.; Doering-Silveira, Evelyn. 2005. Ayahuasca in Adolescence: Qualitative Results. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2): 135-140.

DOERING-SILVEIRA, Evelyn. 2003. *Avaliação neuropsicológica de adolescentes que consomem chá de ayahuasca em contexto ritual religioso*. Mestrado em Psiquiatria e Psicologia Médica, Unifesp/EPM.

DOERING-SILVEIRA, Evelyn; Lopez, Enrique; Grob, Charles S.; Dobkin de Rios, Marlene; Alonso, Luisa K.; Tacla, Cristiane; Shirakawa, Itiro; Bertolucci, Paulo H.; Da Silveira, Dartiu Xavier. 2005. Ayahuasca in Adolescence: A Neuropsychological

Assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2): 123-128.

DOERING-SILVEIRA, Evelyn; Grob, Charles S.; Dobkin de Rios, Marlene; Lopez, Enrique; Alonso, Luisa K.; Tacla, Cristiane; Da Silveira, Dartiu Xavier. 2005. Report on Psychoactive Drug Use Among Adolescents Using Ayahuasca Within a Religious Context. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2): 141-144.

DUMONT, Louis. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.

ELIADE, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London, Routledge and Kegan Paul.

EVANS-PRITCHARD, Edward. E. 1972. "Fieldwork and the empirical tradition". In: *Social anthropology and other essays*. New York, The Free Press. pp: 66-85.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1978. "Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo". In: *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar. pp: 299-316.

FAUSTO, Carlos. 2005. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI a XX). *Mana*, v. 11, n. 2: 385-418.

FERNANDES, Vera Fróes. 1986. *História do Povo Juramidam: Introdução à Cultura do Santo Daime*. Manaus, Suframa.

FERREIRA, Luciane Ouriques e P.S. Osório, orgs. 2007. *Medicina*

Tradicional Indígena em Contextos: *Anais da 1ª Reunião de Monitoramento*. Brasília, Brasil, Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. Projeto Vigisus II. pp. 110-119.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline e Laura Gomes. 2008. “*Cerimônia de medicina*”: *etnografando segundo o modelo de processo ritual*. Trabalho apresentado para a disciplina Do rito à performance, CFH/UFSC.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2009. *No caminho em busca da visão. Uma abordagem etnográfica das experiências rituais no Fogo Sagrado*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2009b. *Agência das medicinas – agência dos sujeitos: produzindo corpos intensivos e alter-ação no Fogo Sagrado*. Manuscrito.

FIEDLER, Lisa. 2007. *Struktur und Geschichte von Ayahuasca - and Santo Daime - Ritualen unter Berücksichtigung medizinischer Aspekte*. Medical Doctor project at Medizinische, Fakultät der Universität Heidelberg.

FRANÇA, Marcelo. 2008. *Relato da Aldeia Yynn Morothi Wherá da Terra Indígena M'Biguaçu*.

Disponível

em:

http://www.neip.info/downloads/textos%20novos/relato_aldeia.pdf.

Acesso em fevereiro de 2009.

FRENOPOULO, Christian. 2005. *Charity and spirits in the Amazonian navy: the Barquinha Mission of the Brazilian Amazon*. Master of Arts in Anthropology, University of Regina.

GARLET, Ivori José. 1997. *Mobilidade mbya: história e significação*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

GEERTZ, Clifford. 2002. "O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder". In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

GOODMAN, Felicitas D. 1990. *Where the Spirits Ride the Wind. Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*. Bloomington, University of Indian Press.

GOULART, Sandra Lucia. 1996. *Raízes Culturais do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

GOULART, Sandra Lúcia, Beatriz Caiuby Labate e Henrique Carneiro. 2005. "Introdução". In: Labate, Beatriz Caiuby e Sandra Lúcia Goulart (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras/FAPESP.

GOW, Peter. 1994. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: Thomas, Nicholas e Caroline Humphrey (orgs.) *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 90-114.

GOW, Peter. No prelo. *Asleep, drunk, hallucinating. Altering bodily status through consumption in Peruvian Amazon*. In: Labate, Beatriz Caiuby e José Carlos Bouso (orgs.). *Ayahuasca y Salud (Ayahuasca and Health)*. Barcelona, Madrid: Los Libros de la liebre de Marzo.

GREENE, Shane. 1998. The shaman's needle: development, shamanic agency and intermedicality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist* 25(4): 634-658.

GROB, C.S.; McKenna, D.J.; Callaway, J.C.; Brito, G.S.; Neves, E.S.; Oberlender, G.; Saide, O.L.; Labigalini, E.; Tacla, C.; Miranda, C.T.; Strassman, R.J.; Boone, K.B. 1996. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *Journal of Nervous & Mental Disease*, 184 (2): 86-94.

GROB, C.S.; McKenna, D.J.; Callaway, J.C.; Brito, G.S.; Neves, E.S.; Oberlender, G.; Saide, O.L.; Labigalini, E.; Tacla, C.; Miranda, C.T.; Strassman, R.J.; Boone, K.B. 1996. Farmacologia humana da hoasca, planta alucinógena usada em contexto ritual no Brasil: I. Efeitos psicológicos. *Informação Psiquiátrica*, 15 (2): 39-45. (tradução do artigo Grob *et. al.* 1996 para o português).

GROB, C.S.; McKenna, D.J.; Callaway, J.C.; Brito, G.S.; Andrade, E.O.; Oberlender, G.; Saide, O.L.; Labigalini, E.; Tacla, C.; Miranda, C.T.; Strassman, R.J.; Boone, K.B.; Neves, E.S. 2004. Farmacologia humana da hoasca, planta alucinógena usada em contexto ritual no Brasil: efeitos psicológicos. In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras. pp. 653-669.

GROF, Stanislav. 1985. *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*. New York, State University of New York at Albany.

GROISMAN, Alberto. 1991. “*Eu venho da Floresta*”: *Ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

GROISMAN, Alberto. 1996. “Santo Daime: notas sobre a ‘luz xamânica’ da Rainha da Floresta”. In: Langdon, Esther Jean (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC.

GROISMAN, Alberto. 1999. *Eu venho da floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, Editora da UFSC.

GROISMAN, Alberto. 2000. *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Ph.D Thesis in Social Anthropology, University of London.

GROISMAN, Alberto; Sell, Ari Bertoldo. 1995. Healing Power: Neurophenomenology, Culture and Therapy of Santo Daime In: Winkelman, M.; Andritzky, Walter (orgs.) *Sacred Plants, Consciousness, and Healing. Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy*. Berlim, Verlag für Wissenschaft und Bildung. pp. 241-255.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). 2005. *Toré. Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Editora Massangana.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. 1992. *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: Estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

HANNERZ, Ulf. 1997. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional”. *Mana*, 3(1): 7-39.

HARNER, Michael. 1972. *The Jivaro: people of the sacred waterfalls*. Garden City, NY.

HARNER, Michael. 1982. *The Way of the Shaman*. New York, Bantam Books.

HAYAMON, Roberte N. 2001. “Shamanism: symbolic system, human capability and western ideology”. In: H. Francfort e R. Hayamon (orgs.) *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapest, Adadémiai Kiado. pp. 1-29.

HEELAS, Paul. 1996. *The New Age Movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford, Blackwell Publishers.

HENMAN, Anthony. 1986. Uso del *Ayahuasca* en un Contexto Autoritario. El Caso de La União do Vegetal en Brasil. *América Indígena*, 46(1): 219-234.

HERNANDEZ, Andreas. 2006. *The Rapid Expansion of Independent Ayahuasca Groups: Socio-Cultural Implications for Brazil and the United States*. Project in Development Sociology, Cornell University.

HIRUKAWA, Tatsu. 2002. *Higan no Jikan: Ishiki no Jinruigaku*. Tóquio, Shunjusha.

HUTTNER, Jakob. 1998. *Santo Daime - eine neue Heilsbewegung*. Johann Wolfgang Goethe Universität.

HUXLEY, Aldous. 1954. *The doors of perception*. New York, Harper and Row.

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA. 2008. Declaración Patrimônio Cultural de la nación a los conocimientos y usos tradicionales de la ayahuasca praticados por comunidades nativas amazónicas. Resolución Directoral Nacional, no. 836. Lima, Peru (24 de junho).

JOHNSON, Paul C. 2003. "Shamanism from Ecuador to Chicago: a case study in New Age ritual appropriation". In: Harvey, Graham (org.). *Shamanism. A reader*. Routledge, London e New York.

JONES, Peter N. 2005. The American Indian Church and its sacramental use of peyote: a review for professionals in the mental-health arena. *Mental health, religion and culture*, 8(4): 277-290.

JORALEMON, Donald. 1990. The selling of the shaman and the problem of informant legitimacy. *Journal of Anthropological Research*, 46(2):105-118.

KOLIOPOULOS, Nikos. 2006. *L'esistenza giuridica delle chiese enteogeniche*. Tesi de Laurea en Antropologia Giuridica, Università degli Studi di Macerata.

LA BARRE, Weston. 1971. *The Peyote Cult* (Enlarged edition). New York, Schocken Books.

LABATE, Beatriz Caiuby. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado de Letras.

LABATE, Beatriz Caiuby. 2004b. "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras". In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras. pp. 231-273.

LABATE, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (orgs.). 2004. *O uso ritual da ayahuasca* (2ª ed.). Campinas, Editora Mercado de Letras/FAPESP.

LABATE, Beatriz Caiuby e Gustavo Pacheco. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras, 2004. pp. 303-344.

LABATE, Beatriz Caiuby, Edward MacRae e Sandra Lucia Goulart. 2007. *As religiões ayahuasqueiras brasileiras em perspectiva*. Manuscrito.

LABATE, Beatriz Caiuby, Isabel Santana de Rose e Rafael Guimarães dos Santos. 2008. *Religiões ayahuasqueiras: um*

balanço bibliográfico. Campinas, Mercado de Letras/FAPESP.

LABATE, Beatriz Caiuby, Isabel Santana de Rose e Rafael Guimarães dos Santos. 2009. *Ayahuasca Religions. A Comprehensive Bibliography & Critical Essays*. Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS), Santa Cruz, CA.

LABATE, Beatriz Caiuby e Illiana Goldstein. 2010. Ayahuasca: de droga perigosa a patrimônio nacional. Entrevista com Antonio A. Arantes. *Archival Platform website*.

Disponível em:

http://www.archivalplatform.org/images/resources/Arantes_interview_in_Portuguese.doc

LADEIRA, Maria Inês. 2004. Terras Indígenas e Unidades de Conservação na Mata Atlântica – Áreas Protegidas. In: Fany Ricardo (org.) *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. Instituto Sócioambiental, São Paulo.

LADEIRA, Maria Inês. 2007. *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. Editora da UNESP, São Paulo.

LAGROU, Els. 2002. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade alteridade? *Mana* vol 8: 29-62.

LAGROU, Els. 2007. *A Fluidéz da Forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LAMOUREUX, Perrine. 2001. *Le Santo Daime à Madrid*. Mémoire

de Maîtrise d'Ethnologie, Université Paris 7.

LANGDON, Esther Jean. 1992. "Introduction: shamanism and anthropology". In: LANGDON, E. J. e G. Baer (orgs.) *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press, pp 1-24.

LANGDON, Esther Jean. 1996. "Performance e preocupações pós-modernas em antropologia". In: João Gabriel L.C. Teixeira (org.) *Performance, performáticos e sociedade*. Brasília, Editora da UNB. pp.23-29.

LANGDON, Esther Jean. 1999. "Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona". *Ilha*, 1 (1): 35-56.

LANGDON, Esther Jean. 2004. Uma Avaliação Crítica da Atenção Diferenciada e a Colaboração entre Antropologia e Profissionais de Saúde. In: Langdon, Esther Jean e Luiza Garnelo (orgs.) *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro, Editora ContraCapa. pp.41-57.

LANGDON, Esther Jean. 2005. "Prefácio". In: Labate, Beatriz Caiuby e Sandra Lúcia Goulart (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras.

LANGDON, Esther Jean. 2007a. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Antropologia em primeira mão*, nº 94.

LANGDON, Esther Jean. 2007b. The symbolic efficacy of rituals:

from ritual to performance. *Antropologia em primeira mão*, nº 95

LANGDON, Esther Jean. 2007c. Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity. *Vibrant*. 4(2): 27-48.

Disponível em:
http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_langdon.pdf. Acesso em fevereiro de 2009.

LANGDON, Esther Jean. 2008. New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. Artigo apresentado no *Seminário Permanente de Etnografia Mexicana*. Instituto Nacional de Antropologia e Historia. México.

LANGDON, Esther Jean. 2009. Multivocality, modernity and shamanism: self-reflections of an anthropologist. Trabalho apresentado na *108ª Reunião Anual da American Anthropological Association*, Philadelphia, PA.

LANGDON, Esther Jean. 2010. "Prefácio". (Escrito para a versão em português da tese de doutorado de Marcelo Mercante *Images of healing: spontaneous mental imagery and healing processo of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system*, a ser publicada como livro no Brasil).

LANGDON, Esther Jean e Flávio Braune Wiik. 2008 (2009). Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma Análise da Performance Identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina. *Ilha, Revista de Antropologia*, v. 10: 171-199.

LAVAZZA, Victor Hugo. 2007. *Comunidad y Experiencia en un Culto Brasileño: los caminos del Santo Daime en Argentina*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidad Nacional de San Martin, Buenos Aires, Argentina.

LIMA DA SILVA, Raquel. 2002. *Natureza, Rainha da Floresta e Indianidade: o caso da igreja do Santo Daime entre os índios Apurinã da aldeia Camicuã*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, Universidade Federal do Acre.

LIMA, Edilene Coffaci de e LABATE, Beatriz Caiuby. 2008. "A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: Labate, Beatriz Caiuby, Sandra Lúcia Goulart, Maurício Fiore, Edward MacRae e Henrique Carneiro (orgs.) *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*. EDUFBA, Salvador.

LIMA, Francisco Assis de Sousa. 1996-97. The ritual use of Hoasca: Comments and Advice. *MAPS Newsletter*, 7 (1): 25-26. Disponível em <http://www.maps.org/news-letters/v07n1/07125udv.html>. Acesso em setembro de 2007.

LIMA, Francisco Assis de Sousa; Naves, M.B.; Motta, J.M.C.; Di Miguéli, J.C.V.; Brito, G.S. & cols. 1998. Sistema de Notificação e Monitoramento Psiquiátrico em Instituição de Usuários do Chá Hoasca – União da Vegetal. Trabalho apresentado no *XVI Congresso Brasileiro de Psiquiatria*, São Paulo.

LIMA, Francisco Assis de Sousa; Naves, M.B.; Motta, J.M.C.; Di Miguéli, J.C.V.; Brito, G.S. & cols. 2002. Sistema de Monitoramento

Psiquiátrico de Usuários do Chá Hoasca. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 24 (supl. 2).

LITAIFF, Aldo. 1996. *As divinas palavras. Identidade étnica dos guarani-mbya*. Florianópolis, Editora da UFSC.

LITAIFF, Aldo e Maria Dorothea Post Darella. 2000. Os índios Guarani mbya e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro. Trabalho apresentado na *XXII Reunião Brasileira de Antropologia*, Fórum de Pesquisa 3: “Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação”, Brasília.

LOSONCZY, Anne-Marie e Silvia Mesturini. No prelo. Itinéraires du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques.

LUNA, Luis Eduardo. 1986. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Sweden. Almquist and Wiskell International.

LUPPICHINI, Elena. 2006. Dottrina e pratica del Santo Daime. Una forma di nuova spiritualità tra Amazzonia ed Europa. Tesi di Laurea in Antropologia Culturale, Università degli Studi di Pisa.

MACKLIN, June Victor Acevedo Martinez e Elizabeth Gonzalez Torres. 1999. New Religious Movements and Ritual Transforamtions of the Modern Self. *Scripta Ethnologica XXI*: 35-58. Bs. As.

MacRAE, Edward. 1992. *Guaido pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Editora Brasiliense.

MacRAE, Edward. 2000. *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

MADERA, Lisa Maria. 2009. Visions of Christ in the Amazon: the Gospel according to ayahuasca and Santo Daime. *Journal for the study of religion, nature and culture*. vol 3 nº1: 66-98.

MAGLIOCCO, Sabina. 2005. Indigenousness and the politics of spirituality. *Anthropology news*, april.

MAGNANI, José Guilherme C. 1999. *Mystica urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel.

MAGNANI, José Guilherme C. 1999b. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. 20(2): 113-140.

MAGNANI, José Guilherme C. 2000. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

MAGNANI, José Guilherme C. 2005. Xamãs na cidade. *Revista USP*. São Paulo, nº67: 218-227.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do pacífico ocidental*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril.

MALUF, Sônia Weidner. 2005. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era". *Mana* 11(2): 499-528.

MALUF, Sônia Weidner. 2005b. Criação de si e reinvenção do mundo: pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. *Antropologia em primeira mão*, nº81.

MALUF, Sônia Weidner. 2007. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90. *Antropologia em primeira mão*, nº100.

MARTINI, Rafael Gue. 2005. *Gestão comunitária de comunicação. Estudo de caso do Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra*. Monografia de Conclusão de Curso de Jornalismo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

MARTINS, Moreno Saraiva. 2007. *Ywyrá'dja: do xamanismo às relações de contato. Auxiliares xamânicos e acessores políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MARTINS-VELLOSO, S. 2003. *Imaginaire collectif, productions oniriques et modalités de consommation de l'ayahuasca en forêt amazonienne*. Mémoire de fin de Capacité en Addictologie Clinique, Université Paris 5.

MAVRICK, Christine. 2000. *Hallucinogens and Religious Identity in the Brazilian Amazon*. Senior Thesis Anthropology Program, Illinois State University.

McKENNA, D.J.; Callaway, J.C.; Grob, C.S. 1998. The scientific

investigation of Ayahuasca: a review of past and current research. *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1: 65-77.

McKENNA, Terence. 1991. *The Archaic Revival*. San Francisco, Harper.

MELIÀ, Bartomeu S. J. 1991. *El Guarani: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 12).

MELIÀ, Bartomeu S. J. 2004. La novedad Guarani (viejas cuestiones y nuevas preguntas) revisita bibliográfica (1987-2002). *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 230: 175-226.

MELIÀ, Bartomeu S. J. 2007. "Apresentação". In: Elizabeth Pizzolato, *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo, Editora da UNESP.

MELIÀ, Bartomeu S. J., Marcos Vinicius de A. Muraro e Valmir Francisco. 1987. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior.

MELLO, Flávia Cristina. 2006. *Aetchá nhanderukuery karai retarã: Entre deuses e animais. Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MENZE, Paul. 2004. *Ayahuasca in rituele en therapeutische context*. Doctoraalscriptie Psychologie, Rijksuniversiteit Utrecht.

MERCADO, José Ruvalcaba e Sergio Eduardo Carrera Quezada. 2008 (2009). Los pueblos indios y la sociedad mayor; niveles de integración y formas de dominio. *Ilha, Revista de Antropologia*, v. 10: 141-170.

MERCANTE, Marcelo. 2006. *Images of healing: spontaneous mental imagery and healing processo of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system*. PHD em Ciências Humanas, Saybrook Graduate School and Research Center, California. pp:39-72.

MÉTRAUX, Alfred. [1928] 1979. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2ªed. São Paulo, Companhia Nacional/EDUSP.

METZNER, Ralph (org). 1999. *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, Vermont, Park Street Press.

MEYER, Matthew. 2006. *Santo Daime: Cultural Politics and Embodied Experience in Brazilian Amazonia*. Ph.D Project in Sociocultural Anthropology, University of Virginia.

MONTARDO. Deisy Lucy Oliveira. 2009. *Através do mbaraka. Música dança e xamanismo Guarani*. São Paulo, EdUSP.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. 1983. *O Palácio Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despolição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco.

MONTEIRO, John Manuel. 1992. "Os Guarani e a História do Brasil

Meridional, Séculos XVI-XVII". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 475-498.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz. 1985. *Conquista espiritual feita pelos padres da Companhia de Jesus* (Tradução Arnaldo Rabuske). Porto Alegre, Martins Ribeiro Editor.

MORAES, Wesley de Aragão. 2005. *Xamãs na metrópole. O pajé e a Nova Era*. Tese de doutorado em antropologia social, Museu Nacional, UFRJ.

MOREIRA, Geraldo e Isabel Kodama (orgs.). 2008. *Oipytyvõ mbya katcho pete~i kuatchi'a Ymagua a'e anhete gua. Contribuindo com a revitalização da cultura guarani*. Volume 1: Mitos e Lendas. Florianópolis, Epagri.

MOREIRA, Hyral e Isabel Kodama (orgs.). 2009. *Mbya kuery reko Oiko ipyi gui vê omamo peve. Contribuindo com a revitalização da cultura guarani*. Volume 2: Rituais e crenças, do nascimento à morte. Florianópolis, Epagri.

NAGATAKE, Hikaru. 1995. *Magical Herb: Nanbei no Genkakusei Shokubutsu to Shamanic Healer*. Tóquio, Daisan Shokan.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1987. *As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apocucva - Guarani*. São Paulo, HUCITEC.

NOELLI, Francisco Silva. 2004. La distribución geográfica de las

evidências arqueológicas Guaraní. *Revista de Índias*, vol 64 nº230: 17-34.

NOVAES, Clara. 2006. *L'expérience de l'ayahuasca et ses "états modifiés de la conscience". Une étude transculturelle des récits des usagers urbains de l'ayahuasca. Une lecture a travers le concept de l'inconscient selon Gilles Deleuze*. Master recherche "Développement, Psychopathologie et Psychanalyse, Clinique Transculturelle", Option Clinique Transculturelle, Université Paris 13.

OLIVEIRA, Diogo de. 2009. *Nhanderukueri Ka'aguy Rupa – As florestas que pertencem aos deuses Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M'biguaçu/SC*. Trabalho de Conclusão de Curso, Centro de Ciências Biológicas, UFSC.

ORTNER, Sherry B. 1994. Theory in anthropology since the sixties. In Dirks Nicholas B., Geoff Eley, e Sherry B. Ortner (orgs) *Culture, Power, History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton, University of Princeton Press. pp. 372-411.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1) 47-77.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: a um encontro entre antropologia e história". In: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 99-123.

PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

PELÁEZ, Maria Cristina. 1994. *No Mundo se Cura Tudo. Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

PELLON, Luiz Henrique Chad. 2009. Moã porã: la resignificación de la bebida sacramental amazónica para el tratamiento de agravios a la salud mental sobre la perspectiva intercultural Guaraní-Tupiniquim.

Disponível em: <http://www.bialabate.net/news/pesquisador-de-enfermagem-do-rj-estuda-insercao-da-ayahuasca-entre-os-indios-guarani>. Acesso em outubro de 2009.

PLANEJAMENTO GUARANI. 2008. *Conhecimento e sabedoria Guarani tata endy rekoe*. Texto escrito pelos professores indígenas da escola *Wherá Tupã-Poty Djá* para o planejamento do ano letivo de 2008.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (Guarani)*. São Paulo, Editora da UNESP.

POMPA, Cristina. 2004. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 230: 141-174.

PRASCINA, A. 1997. *Origine e sviluppo del culto amazzonico del Santo Daime*. Tesi di Laurea in Psicologia, Università degli Studi di Padova.

QUEZADA, Sérgio Eduardo Carrera. 2007. *A terra de nhanderu. Organização sócio-política e processos de ocupação territorial dos mbyá-guarani em Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

QUINLAN, Maggi. 2001. *Healing from the Gods: ayahuasca and the curing of disease states*. Ph.D Thesis in Integral Studies, California Institute of Integral Studies.

RICCIARDI, Gabriela Santos. 2008. *O Uso da Ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura na União do Vegetal (UDV)*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia.

ROCHA DE MELO, Clarissa. 2008. *Corpos que falam em silêncio. Escola, corpo e tempo entre os Guarani*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROCHA DE MELO, Clarissa. 2008b. *Corpos que falam em silêncio*. Trabalho apresentado na *Jornadas discentes do PPGAS/UFSC*.

ROCHA DE MELO, Clarissa e Nuno Nunes. 2009. Levantamento realizado para o Inventário Nacional de Referências Culturais, Projeto “Valorização do mundo cultural Guarani: promoção e identificação”. CTI/IPHAN/AECID.

ROHDE, Silvio Andreas. 2001. *Formen des religiösen Gebrauches des entheogenen Sakramentes Ayahuasca unter besonderer Berücksichtigung des Aspektes ihrer Kriminalisierung*. Diplomarbeit im Fach Religionswissenschaft, Universität Bremen.

ROSALDO, Renato. 1993. *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston, Beacon Press.

ROSE, Isabel Santana de. 2005. *Espiritualidade, terapia e cura. Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina

ROSE, Isabel Santana de. 2006. Repensando as fronteiras entre espiritualidade e terapia: reflexões sobre a 'cura' no Santo Daime. *Campos, Revista de Antropologia Social*. Vol.7, nº1: 35-52.

ROSE, Isabel Santana de. 2007a. "Entre colinas verdes: trabalhos espirituais, plantas e culinária. Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime". In: Bonetti, Alinne e Soraya Fleischer (orgs.) *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis. Editora Mulheres/EDUNISC. pp: 329-353.

ROSE, Isabel Santana de. 2007b. *De longe ou de perto? A experiência pessoal na antropologia dos estados modificados de consciência*. Ensaio escrito para prova de qualificação no doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROSE, Isabel Santana e Esther Jean Langdon. No prelo. Diálogos

(neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Revista Tellus*.

RUCK, C.A.P., J. Bigwood, D. Staples, J. Ott e G. Wasson. 1969. Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs* 2(1-2).

SAHLINS, Marshall. 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana* 3 (1): 41-73.

SAHLINS, Marshall. 1997b. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II), *Mana* 3 (2): 103-150.

SANCHIS, Pierre. 2002. Religiões no mundo contemporâneo: convivência e conflitos. *Ilha, Revista de antropologia*, vol.4 nº2.

SANTANA DE OLIVEIRA, Melissa. 2004. *Kiringué i kuery Guarani. Infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

SCHADEN, Egon. [1913] 1974. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, EdUSP.

SCHMID, Janine. 2007. *Droge oder Medizin? Selbstbehandlungsversuche im Kontext von Ayahuasca - oder Santo Daime Ritualen. Gesundheitskonzepte im Umfeld des ritualisierten Drogengebrauchs in Europa. Eine qualitative Studie zur Ritualdynamik und Salutogenese*. Doctorum scienciarum

humanarum project at Medizinische, Fakultät der Universität Heidelberg.

SCHULTES, Richard Evans, Albert Hofmann e Cristian Ratsch. 2001. *Plants of the gods. Their, Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers (revised and expanded edition)*. Rochester, Vermont, Healing Arts Press.

SEEGER, Anthony. 1980. "Pesquisa de campo: uma criança no mundo". In: *Os índios e nós. Estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus Ltda. pp:25-40.

SELL, Ari Bertoldo. 1996. "Neurobiologia e Xamanismo ». In: Langdon, Esther Jean (org.) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC. pp: 353-361.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2000. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo, EDUSP.

SILVEIRA, Nadia Heusi. 2009. Humanidade por um fio. Trabalho apresentado no *IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia*, Lisboa.

SOARES, Luis Eduardo. 1994. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil". In: *O rigor da indisciplina. Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

SOARES, Luiz Eduardo 1994b. "O Santo Daime no Contexto da

Nova Consciência Religiosa”. In: *O rigor da indisciplina. Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

SOIBELMAN, Tania. 1995. *My Father and My Mother, Show Me Your Beauty: Ritual Use of Ayahuasca in Rio de Janeiro*. Master of Social and Cultural Anthropology, California Institute of Integral Studies.

SOUZA, Moises Barbosa de, Carlito Cataiano, Terri Valle de Aquino, Edilene Coffaci de Lima e Margarete K. Mendes. 2002. “Dicionários – bichos e plantas. Anfíbios”. In: Carneiro da Cunha, Manuela e Mauro Barbosa de Almeida (orgs.) *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo, Companhia das Letras, pp: 601-614.

STOLLER, Paul. 1999. *The taste of ethnographic things. The senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

STRATHERN, Marilyn. 1990. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

SULLA, Joseph. 2005. *The system of healing used in the Santo Daime community Céu do Mapiá*. Master of Arts in Psychology, Saybrook Graduate School and Research Center.

TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo, Paz e Terra.

TEDLOCK, Dennis e Bruce Mannheim (orgs.). 1995. *The dialogic emergence of culture*. Urbana, University of Illinois Press.

TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 1996. *Una voz para los hijos de la tierra. Tradición oral del Camino Rojo*. Illinois, Igreja Nativa Americana de Itzachilatlan.

TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 2005. *El regreso al camino de mis antepasados*. Illinois, Igreja Nativa Americana de Itzachilatlan.

TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. 2007. "Entrevista". In: Jose Carlos Aguirre (org.) *Cartografías de la experiencia enteogénica*. Madrid, Ed. Amargord.

TURNER, Terence. 1991. "Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". In: G. Stocking (org.), *Post-Colonial Situations: Essays in the contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology 7*. Madison, University of Wisconsin Press. pp. 285-313.

TURNER, Victor. 1987. "The Anthropology of Performance". In: *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications.

Turner, Victor. 1995. *The ritual process. Structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter, Hawthorne, NY.

VAN GENNEP, Arnold. 1978. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro, Vozes.

VARGAS, Eduardo Viana. 1998. "Os corpos intensivos: sobre o estatuto social do consumo de drogas legais e ilegais". In: Luis Fernando Dias Duarte e Ondina Fachel Leal (orgs.) *Doença*,

Sufrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas. pp.121-136.

VARGAS, Eduardo Viana. 2006. Uso de drogas: “alter-ação” como evento. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v.49 n°2, pp. 581-623.

VARGAS, Haroldo Evangelista. 2002. *Fortalecimento das lideranças espirituais da nação Guarani*. Projeto apresentado pela ONG Rondon Brasil à FUNASA.

VILLAESCUSA, Manuel. 2002. *An exploration of psychotherapeutic aspects of Santo Daime ceremonies in the UK*. MSc in Humanistic Integrative Psychotherapy, Middlesex University.

VITEBSKY, Piers. 2003. “From cosmology to environmentalism: shamanism as local knowledge in a global setting”. In: Harvey, Graham (org.). *Shamanism. A reader*. Routledge, London e New York.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. “Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani”. *Revista de Antropologia*, v. 27-28: 7-24.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. “Nimuendaju e os Guarani”. In: *Nimuendaju, Curt Unkel. As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva - Guarani*. São Paulo, HUCITEC, pp. 17-38.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Images of Nature and Society in Amazonian Anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 25:179–200.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996b. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana* 2(2): 145-162.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo, Cosac & Naify.

WASSON, R. Gordon 1961. The hallucinogenic fungi of Mexico: An inquiry into the origin of religious ideas among primitive peoples. *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, XIX, 7: 137-162.

WEBER, Ingrid. 2006. *Um copo de cultura. Os Huni Kuim (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco, EDUFAC/NUTI.

WUYTZ, Jazmin. 2007. *Urbain sjamanisme; een case-study. De ontwikkeling van de Santo Daime beweging, van Amazonewoud tot stedelijke setting en verder* (Título provisório). Master scriptie Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie, Universiteit Leiden.

YELLOWTAIL, Thomas. 2007. *Native spirit: the sun Dance way*. Bloomington, In, World Wisdom.

Sites consultados:

www.tempdovento.com.br

www.trabalhoindigenista.org.br

www.funai.gov.br

veja.abril.com.br

www.midiaindependente.org

www.sed.sc.gov.br

www.veracruzdelosur.org.ar

www.portal2.unisul.br

www.fogosagrado.org.br

www.en.wikipedia.org

www.pt.wikipedia.org

www.bialabate.net

www.nps.gov

www.xamanismo.com.br

www.condorblanco.com

www.shamanism.org

www.santodaime.org

www.acepsj.org.br

calendáriadapaz.com.br

www.sunmoon.co.za

images.google.com

ppb.socioambiental.org

www.microbacias.sc.gov.br

<http://maps.google.com.br/>

Anexos:

Anexo 1: Autorização do cacique Hyral Moreira para realização da pesquisa na aldeia de Mbiguaçu



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Termo de Consentimento (Anúncia Prévia)

Meu nome é Isabel Santana de Rose e sou aluna de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, orientada pela professora Esther Jean Langdon.

Estou desenvolvendo para o doutorado em curso um projeto de pesquisa intitulado "Aliança das medicinas: um (re)encontro entre os Guarani, o Santo Daimé e o Caminho Vermelho". Esta pesquisa pretende registrar e documentar a história do uso da ayahuasca na aldeia Guarani *Yynn Morothi Wherá* (Biguaçu, SC) assim como mapear a rede de relações que atualmente liga os Guarani, o Fogo Sagrado de Itzachilatlan e a comunidade daimista Céu do Patriarca São José (Florianópolis, SC).

Desde 2006 venho acompanhando as cerimônias realizadas na aldeia *Yynn Morothi Wherá* e mapeando a rede de relações que liga os Guarani, o Fogo Sagrado e o Santo Daimé tendo participado de eventos relacionados ao tema da pesquisa na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, na sede nacional do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, Segualquia (Urubici, SC), no espaço esotérico Tempo do Vento, ligado ao Fogo Sagrado (Lagoa da Conceição, Florianópolis) e na comunidade do Santo Daimé Céu do Patriarca São José. A partir de maio de 2008, passei a residir parcialmente na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, para assim poder aprofundar meus conhecimentos sobre o tema de pesquisa, bem como sobre a cosmologia e as práticas cotidianas dos moradores da aldeia. Paralelamente à realização do trabalho de campo, venho registrando áudios e imagens dos eventos importantes para a pesquisa, sendo que pretendo fornecer cópias destes documentos para a comunidade Guarani.

Minha proposta com esta pesquisa é produzir uma tese que ao mesmo tempo possa ser relevante para as discussões contemporâneas na antropologia e possa servir como um documento de registro para a comunidade Guarani, bem como para o Fogo Sagrado de Itzachilatlan e para o Santo Daimé.

Desde o início da pesquisa, conversei com as lideranças da aldeia *Yynn Morothi Wherá* explicando minha proposta de trabalho, bem como pedindo autorização para a realização da pesquisa. Da mesma maneira, conversei também com as lideranças dos outros grupos envolvidos na pesquisa (Fogo Sagrado e Santo Daimé).

Através do presente documento, viso solicitar autorização formal para a realização do presente trabalho. Esclareço que, caso tenham qualquer dúvida podem entrar em contato comigo pessoalmente, por telefone (48-99922865/ 32345711) ou por email (belderos@yaho.com.br).

Liderança Indígena: Esclarecido sobre a forma de realização da pesquisa, do meu direito de não participar ou desistir dela sem prejuízo para mim ou para minha comunidade e de como serão utilizados seus resultados, eu concordo em participar da mesma.

Data: 31 de 2008 Local: aldeia Yynn Morothi Wherá, Biguaçu, SC

Liderança Indígena da aldeia [Assinatura] Pesquisador Isabel Santana de Rose

Anexo 2: Programação do I Encontro de Medicinas

ENCONTRO COM AS MEDICINAS DA MÃE TERRA

E as diversas formas de relação com o Sagrado

De 14 a 29 de julho de 2007

Comunidade Patriarca São José

Ilha de Santa Catarina – SC

R. Nelson Leopoldo dos Santos, 500 - Vargem Grande.

Fone: (48) 3269 5514

Seg. a sex. das 14h às 18h, sab. das 9h as 12

e-mail: secretaria@acepsj.org.br

O encontro é coordenado pela ICEFLU de Florianópolis - Igreja do Santo Daime - oportunizando a reflexão e a prática das diversas tradições da América Latina e África do Sul, junto a suas comunidades e o ambiente em que vivem.

Obs – Por motivos de atraso na Viagem de Taita Polivio Japon Cango e a impossibilidade do comparecimento de Machi Mapuchi a programação do evento teve os seguintes ajustes:

PROGRAMAÇÃO

Dia 14 – sábado

Manhã - Abertura do Encontro com cantos das tradições presentes, e início do feito do Santo Daime

Tarde - Feitio do Santo Daime

Noite – Apresentação dos grupos

Dia 15 - domingo

Manhã – Feitio do Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Trabalho de Concentração do Santo Daime

Dia 16 - segunda-feira

Manhã – Feitio Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Palestra e apresentação: O Santo Daime, espiritualidade e responsabilidade socioambiental.

Dia 17 - terça-feira

Manhã – Feitio Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite - Palestra e apresentação da tradição Sangoma Zulu, com Gogo Nunzamani/ Africa do Sul.

Dia 18 - quarta-feira

Manhã – Cerimônia Sangoma no mar.

Feitio do Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Feitio Santo Daime

Dia 19 - quinta-feira

Manhã – Feitio Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Palestra e apresentação do Fogo Sagrado

Dia 20 - sexta-feira

Manhã – Feitio Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Cerimônia do Fogo Sagrado

Dia 21 - sábado

Manhã – Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Palestra e apresentação do Taita Polibio de Saraguro: uso da medicina do São Pedro para a cura de enfermidades - testemunho de um xamã no Equador

Dia 22 – domingo

Manhã – Feitio Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Cerimônia com São Pedro

Dia 23 –segunda-feira

Manhã – Feitio do Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite - Palestra e apresentação Umbanda e o Santo Daime

Dia 24 - terça-feira

Manhã – Cerimônia na Mata

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Palestra e Apresentação da tradição Guarani.

Dia 25 - quarta-feira

Manhã – Feitio Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Cerimônia Guarani

Dia 26 - quinta-feira

Manhã – Feitio Santo Daime/ Temazcal

Tarde – Feitio Santo Daime

Noite – Feitio Santo Daime

Dia 27 – sexta-feira

Manhã – Feitio Santo Daime

Tarde – Feitio do Santo Daime/ Temazcal

Noite – Feitio Santo Daime

Dia 28 – sábado

Manhã – Feitio Santo Daime

Tarde – Feitio Santo Daime/ Encerramento

Noite – Hinário do Padrinho Alfredo/ Nova Era

Reservas e mais informações:

Fone: (48) 3269 5514

Seg. a sex. das 14h às 18h, sab. das 9h as 12

e-mail: secretaria@acepsj.org.br

Anexo 3: Programação do III Encontro de Medicinas

III ENCONTRO COM AS MEDICINAS DA MÃE TERRA E FEITIO DO SANTO DAIME

As diversas formas de relação com o Sagrado

De 13 a 26 de julho de 2009

De 13 a 17 – Colheita de materiais

De 18 a 26 – Encontro de Medicinas e Feitio

Comunidade Patriarca São José

Ilha de Santa Catarina – SC

Uma oportunidade de conhecer tradições espirituais e suas formas de viver em comunidade e suas relações com o meio ambiente.

Estaremos reunidos nas cerimônias espirituais do Santo Daime, e das Alianças com as tradições: Guarani, do Fogo Sagrado de Itzachilatlan e dos índios Kaxinawa, os Huni kuin do rio Jordão

Reservas e informações na secretaria de segunda a sexta das 14 as 18hs e as sábados das 09 as 12hs pelo telefone 48 3269 5514 e pelo

mail: secretaria@acepsj.org.br

Programação:

Dias 13 a 17

Colheita de Jagube e Rainha

Dia 17

Noite - Temazcal

Dia 18 – sábado

Madrugada – 1º Bateção

Manhã / Tarde – Feitio (abertura)

Noite – Cerimônia 4 Tabacos

Dia 19 - domingo

Manhã / Tarde / Noite – Feitio

Dia 20 – segunda-feira

Manhã / Tarde – Feitio

Noite – Oficina de canto Kaxinawa

Dia 21 – terça-feira

Manhã / Tarde – Feitio

Noite - Cerimônia Guarani

Dia 22 – quarta-feira

Manhã / Tarde – Feitio

Noite – Oficina de rapé Kaxinawa

Dia 23 – quinta-feira

Manhã / Tarde – Feitio

Noite – Trabalho na Fornalha

Dia 24 – sexta-feira

Manhã / Tarde – Feitio

Noite – Juruá / Estrela do Feitio

Dia 25 – sábado

Manhã / Tarde – Feitio

Noite – Cerimônia Kaxinawa

Dia 26 – domingo

Manhã / Tarde – Feitio (encerramento)

Noite - Temazcal

Anexo 4: Orientações para a busca da visão e dança do sol em Segualquia específicas para as mulheres

FOGO SAGRADO DE ITZACHILATLAN DO BRASIL BUSCA DA VISÃO E DANÇA DO SOL - 2008

PARA AS MULHERES:

SOBRE O USO DA SAIA E/OU VESTIDO

As belas formas circulares dos nossos corpos serpenteiam graciosamente em nossa caminhada; por este motivo vestir saia ou vestido durante este tempo de celebração é importante. Vestir uma saia não é apenas um pedágio, uma obrigação a cumprir ou respeitar, mas sim uma maneira de reconhecer e honrar o feminino, sendo muitas vezes a porta para a re-conexão com o mesmo.

NO PERÍODO DA LUA - APOIO

Todas as mulheres que estiverem em seu período de Lua (Menstruação) durante o Evento participarão das Cerimônias de Medicina com 28 rezos de tabaco circundando o ventre, os quais poderão ser usados durante todo o período até que se vá a última gota do ciclo de renovação da vida. Uma vez terminado o período (sem qualquer vestígio) os rezos deverão ser entregues à mulher responsável pelo Opy da Lua.

O círculo cerimonial guarda as sementes que estão sendo plantadas na Montanha gerando a Visão de cada um, e é por isso que as mulheres no seu período não entram no círculo até que termine a menstruação, com exceção nas Cerimônias de Medicina, assim reconhecendo os momentos do ciclo da vida no seu ventre. Também podem participar dos cantos, porém do lado de fora do círculo.

Assim, o apoio pelas mulheres menstruadas, (no plantio, visitas e colheitas) poderá ser feito tão somente às Buscadoras que se encontram no seu período menstrual (Opy da Lua).

NO PERÍODO DA LUA - BUSCADORAS

A Buscadora que estiver no seu tempo de Lua não deverá entrar no Temazcal antes da subida, pois será plantada diretamente no Opy da Lua.

Se a buscadora estiver em seu espaço na Montanha e vier a menstruação terá duas opções: ficar no seu lugar ou ir diretamente para o Opy da Lua, deixando no espaço seus rezos e bandeiras (não é necessário esperar alguma mulher do conselho para levá-la).

Mesmo que o ciclo menstrual não esteja previsto durante os dias do encontro aconselhamos às mulheres que se previnam com absorventes, paninhos (tecido fralda, gaze, flanela), algodão, ou algo de sua preferência.

O período de Lua é um período de clareza onde o sagrado poder se manifesta;; no ventre e no coração