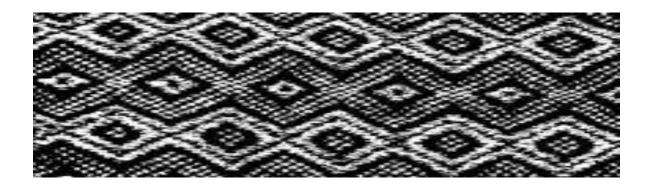




Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto Departamento de Psicologia

MERGULHO NO SER corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni



Camila Silva Ribeiro

RIBEIRÃO PRETO 2014

Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto Departamento de Psicologia

MERGULHO NO SER corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia, do Departamento de Psicologia da FFCLRP-USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Camila Silva Ribeiro

Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão

RIBEIRÃO PRETO 2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio
convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada fonte.
FICHA CATALOGRÁFICA
Ribeiro, Camila Silva
1

Mergulho no ser. Corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni. Ribeirão Preto, 2014. 257 p.; 30 cm

Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP.

Orientador: Bairrão, José Francisco Miguel Henriques.

1. Etnopsicologia. 2. Ayahuasca. 3. Memória Cultural

4. Corporalidade. 5. Povos Pano

Nome: Camila Silva Ribeiro			
Título: Mergulho no ser. Corpo e Memória em cerimônias indígenas com Huni			
	Dissertação apresentada à Faculdade De Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências, Área: Psicologia.		
Aprovado em:			
Banca Examinadora			
Prof (a) Dr (a)			
	_ Assinatura:		
Prof (a) Dr (a)			
Instituição:	_ Assinatura:		
Prof (a) Dr (a)			
Instituição:	_ Assinatura:		

À todos os *yuxibu*, seres da floresta, que me permitiram mergulhar em seus encantos.

AGRADECIMENTOS

À todos os seres da natureza de minha cidade natal (Ponta Grossa- Paraná), que nutriram e desenvolveram meu ser, e também da cidade de Curitiba, onde cursei minha graduação em Psicologia;

Aos meus pais João e Rosi e meu irmão Filipe, pelo amor, companheirismo e dedicação ao longo da vida, e incentivo que me deu forças para trilhar meu caminho longe do "ninho";

A USP, composta de professores, amigos, colegas, funcionários e mais tantas outras pessoas que estiveram presentes nos três fecundos anos de duração desta pesquisa;

Ás minhas queridas companheiras do Laboratório de Etnopsicologia, com quem tive a oportunidade de desfrutar bons momentos e discussões que contribuíram para esta pesquisa;

Ao meu orientador Miguel Bairrão pela paciência, pela dedicação e pela ajuda essencial nas descobertas, e no trilhar deste trabalho;

Á todos os grandes amigos na cidade de São Paulo, que muitas vezes me receberam em suas casas com tanto carinho e atenção;

Aos "guardiões *Huni Kuin*" e família do Rio de Janeiro, companheira em tantos momentos únicos;

A todos os queridos amigos de Florianópolis, com quem compartilhei tantas bênçãos da rainha do mar e toda a corrente do céu do Patriarca, composta por queridos irmãos do jardim de Juramidam;

Aos queridos irmãos do espaço Rapa Nuy e Centro espiritual Sol da Manhã no Rio Grande do Sul, e todos os demais integrantes da linda "família medicina" do friozinho gaúcho;

Á amada família nordeste da casa Aho, com quem já tinha vivido tão lindos momentos juntos em Curitiba, além dos integrantes do espaço Flecha da Mata em Canoa Quebrada-Ceará:

A todos os amigos queridos de Curitiba, principalmente os "brotinhos" que contribuíram com sua força com o grupo Shãku Bena entre tantos outros colaboradores, e aos espaços Recanto Sol Lunar e a Chácara da Zankara, que acolheram cerimônias, repletos de ensinamentos deste abuelo fogo sagrado que aquece o coração!

Ao querido companheiro espiritual Jonas Mawá Isã, pelo amor incondicional frente às interpéries da vida, mudanças e separações inerentes ao caminho; além da compreensão e incentivo tão fundamentais nestes sete anos que trilhamos juntos este caminho das medicinas da floresta;

Aos povos indígenas Yawanawá e Huni Kuin, por tantos aprendizados e por terem me acolhido em sua família. Agradeço profundamente pela vida iluminada dos xinayas Yawá e Tatá, que com seus sorrisos, humildade, amor e alegria, me transmitem ensinos incalculáveis; as anciãs vó Helena, e a querida Nega Tsaka, que nos deixou para seguir o caminho dos ancestrais, no ano passado; também a todos meus compadres, comadres e afilhados Yawanawá; ao cacique Biraci Nixiwaka, Putanny, e toda a grande família das dietas sagradas que voou por tantas cidades do país, Kuni, Matsini, Nani Kate Yuve, Tawahu, Kuka Shawahu, Tuim Kuru, Isku Kuá, Peu, Txanu, Rasu; além das lindas flores da floresta, as "shahus", meninas/mulheres Yawanawá que encantam com seus lindos cantos. Também agradeço aos anciões Txana Miguel Macário, ao Mukaya Kea Ikakuru Huni Kuin (que fez sua passagem para o mundo dos ancestrais há pouco mais de um mês, por deixar suas sementes enraizadas aqui nesta terra) e também à Ika Muru Agostinho Manduca (que também já trilha o caminho dos ancestrais); a meus queridos amigos e grandes professores das ciências de yube, txaitan Isaias Ibã Sales Huni Kuin e Txana Virgulino Ixã Huni Kuin; meu cumpadre querido Txana Ikakuru Huni Kuin, Gildo Bane, entre outros queridos Huni Kuin com quem compartilhei momentos especiais;

Aos membros da banca de qualificação, e atuais membros da banca de defesa desta dissertação, professores Lazslo e Manuel, pelas criticas e sugestões ao trabalho.

À CAPES pelo apoio financeiro concedido que possibilitou o amplo envolvimento com a pesquisa.

Aos *yuxibus*, *yuxin* da floresta, e demais mestres, dentre eles pessoas, plantas, animais, objetos inanimados; com os quais - além de se mesclarem com meu ser, e se tornarem também parte dele-, muito eu aprendi.

RESUMO

A beberagem Huni (popularmente chamada de Ayahuasca) é uma infusão vegetal psicoativa da Amazônia. Tal infusão é conhecida por provocar estados modificados de percepção que resultam em intensas experiências corporais, geralmente de caráter místico e espiritual. O consumo da beberagem Huni possui um papel fundamental na constituição da identidade social e cultural das tribos dos grupos de língua Pano, sendo importante na sua cosmologia, mitologia e práticas celebrativas e de cura. Desta forma, percebendo-se a importância do estudo de culturas indígenas para o entendimento de etnopsicologias populares, esta pesquisa estudou as manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano, seu papel na memória biográfica e cultural de seus participantes, na preservação e propagação de memória coletiva, como também realizou uma documentação das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias. Foi realizado trabalho de campo em cerimônias com Huni conduzidas por indígenas das etnias Yawanawá e Huni Kuin e entrevistas com seis condutores indígenas de cerimônias, além de uma revisão bibliográfica sobre temas relevantes da pesquisa. Foram descritos aspectos da organização das cerimônias; descrição dos espaços cerimoniais; condução das cerimônias; descrição das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias (cantos, danças e rodas, defumação, sopros, rezas), além de descrições de processos corporais como as visões, limpezas, dietas e desdobramentos da memória coletiva e pessoal. A análise dos dados teve contribuição do referencial psicanalítico.

Palavras-chave: ayahuasca, etnopsicologia, memória cultural, corporalidade, povos Pano.

ABSTRACT

The beverage *Huni* (popularly called *Ayahuasca*) is a psychoactive plant brew from the Amazon. This infusion is known to cause modified states of perception that result in intense bodily experiences, often mystical and spiritual character. The consumption of the brew Huni has a key role in the constitution of social and cultural identity of the tribes of Pano language groups, being important in their cosmology, mythology and celebratory and healing practices. Thus, realizing the importance of the study of indigenous cultures to understanding popular ethnopsychologies, this research studied the physical manifestations within indigenous spiritual ceremonies Pano, their role in the biographical and collective memory of its participants, the preservation and propagation of memory collective, as well as conducted a documentation of physical techniques used in ceremonies . Fieldwork was conducted in ceremonies with Huni conducted by the indigenous ethnicities Yawanawá and Huni Kuin and interviews with six conductors of indigenous ceremonies, including a literature review of relevant research topic. Aspects of the organization of ceremonies were described; description of ceremonial spaces; conduct of ceremonies; description of the physical techniques used in ceremonies (songs, circle dance, 'curing smoke', 'blowing', prayers), descriptions of bodily processes such as visions, cleansing, diets and developments of collective and personal memory. The analysis has contribution of psychoanalytic theory.

Keywords: ayahuasca, ethnopsychologies, cultural memory, corporeality, Pano peoples.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇAO	17
1.1. O segredo da anta	21
1.2. Banhando-se em águas claras	26
2. POVOS PANO	29
2.1. Os Huni Kuin	42
2.2. Os Yawanawá	56
3. METODOLOGIA	64
3.1. Pesquisa bibliográfica	64
3.2. Trabalho de campo	65
4. RESULTADOS E ANÁLISES	68
4.1. Etnopsicologia Pano	68
4.2. Yuda/Yura	70
4.3. Yuxin	78
4.4. Xinan/Shinan	92
4.5. Huni e Nixi Pae	95
4.6. Rume/ Rapé	128
5. MERGULHO NO SER	128
5.1. Descrição da organização das cerimônias	128
5.2. Espaços cerimoniais	132
5.3. Condução das cerimônias	133
5.4. Técnicas corporais	137
5.5. Cantos	140
5.6. Danças e Rodas	164
5.7. Pinturas Corporais	169
5.8. Defumação	172
5.9. Sopros (<i>Vakushi</i> e outras variedades)	175

8. ANEXOS	247
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	238
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	230
Memória pessoal e ancestral	,
5.15. Desdobramentos da memória: Memória Coletiva (Preservação	n/Resgate cultural) e
5.14. Plantas: curas e sonhos	218
5.13. <i>Sama</i> - Dietas espirituais	200
5.12. Limpezas e outros processos corporais	194
5.11. Visões e mirações	187
5.10. Rezas	183

1. INTRODUÇÃO

A História do Cipó (Huni)

A história do cipó é sobre um índio caçador da floresta e uma india encantada.

Um dia, o índio foi caçar dentro da floresta. No caminho, na beira do lago, encontrou um pé de jenipapo, fruta que dá fartura e comida aos bichos da mata.

Ele parou de caminhar. Tinha muito rastro de anta e veado. Pensou e fez uma tocaia para poder esperar a anta e o veado. Fez uma casa pequena de palha de jarina bem fechada. Entrou na tocaia e ficou esperando os animais. Nada de chegar o txashu (veado) e awa (anta). Ficou aperreado, sentiu sono e dormiu dentro da sua tocaia. De repente, ouviu um barulho, levantou-se para ver o que era. Viu uma awa procurando jenipapo. Pegou três frutas de jenipapo e foi descendo devagarzinho na beira do lago.

O homem da tocaia começou a prestar atenção no segredo da anta, o que ela estava fazendo. A anta ficou na beira do lago, jogou as frutas de jenipapo para baixo, para cima e no meio. A awa ou anta ficou esperando e logo começou a sair muita espuma do meio do lago. No meio da espuma, ela boiou: uma mulher clara, de cabelos compridos e lisos, magra e bonita. Era uma mulher jibóia que vinha atrás da anta. Ela subiu pra terra, abraçou e beijou a awa. A anta transou com a mulher jibóia.

O homem da tocaia viu o segredo da awa e, somente observando, apaixonou-se pela mulher encantada.

A awa terminou de fazer amor com ela e combinou para se encontrarem na outra semana. O homem dentro
da tocaia ouviu a conversa dos dois. A awa foi embora e a mulher sumiu para dentro do lago. O homem pensou. Saiu

de dentro da tocaia fazendo do mesmo jeito que a awa fez: pegou três frutas de jenipapo, jogou do jeito que ele viu. Demorou pouco tempo e começou a sair espuma, saiu do mesmo jeito, a mulher muito bonita (hadua). Ela chegou à beira do rio e procurou o homem que a chamou:

Onde você está escondido? Saia logo.

O homem da tocaia ficou escondido e respondeu:

Eu estou aqui, esperando por você.

Ela subiu para a terra e encontrou o homem sentado. Ela chegou perto dele e perguntou:

- Quem me chamou?

Ŕ

O homem respondeu:

- Fui eu. Estou chamando porque estava caçando, encontrei jenipapo na beira do meu caminho, vi anta e veado comendo muitas frutas de jenipapo. Fiz tocaia para ficar esperando veado e anta. A anta chegou e fez mágica no lago. Saiu uma mulher muito linda, eles tiveram relação, vi de dentro da minha tocaia. Quando foram embora, a anta e a mulher, fiquei apaixonado pela mulher.

Fiz a mesma coisa que a anta fez.

O homem falou assim. Ela achou graça e respondeu para ele:

- Eu sou uma mulher, mas não sou daqui, eu moro muito longe. Faz tempo que tu estas aqui?

Ele respondeu:

- Faz horas. E eu vi tudo como a anta fez com a mulher. A mulher perguntou:
- Tu tens mulher?

O homem respondeu

– Eu tenho. E você, tem marido?

Ela falou:

- Somente tenho namorado.
- Então vamos txuta?

Ela aceitou. O homem txutou. Ela gostou muito de fazer amor. Depois disso, a mulher não quis mais deixá-lo.

Ela o convidou para morarem juntos. O homem aceitou.

A mulher pegou remédio, botou no olho do índio, já encantado com ela. Ele foi com ela para a terra da jibóia, debaixo da água, para outro mundo. Virou encanto de jibóia.

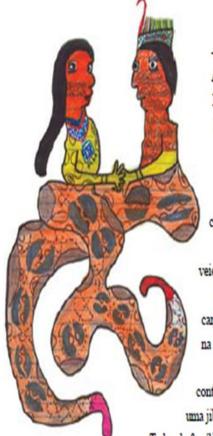
Chegou a sua casa, entrou e ficou dentro de seu quarto. Ela falou assim pra ele:

- Eu vou avisar para o meu pai e a minha mãe. Foi e avisou assim:
- Eu já consegui marido.

Os parentes dela gostaram dele. Ele morou com ela 12 anos, fez três filhos jibóia, dois homens e uma mulher.

Um dia a mulher jibóia começou a preparar cipó para tomar com o seu povo. Quando estava tirando muito cipó e fazendo o preparo, o marido chegou e perguntou:





- O que é isso?

A mulher dele explicou:

Esse é cipó Huni Pae. Estou fazendo chá para beber e ver coisa bonita.

Ele ficou animado e disse:

- Então eu vou tomar também.

A mulher disse que ele não podia beber.

 Você é uma pessoa nova, que está conhecendo agora, então você não pode tomar com a gente.

O homem teimou e tomou o cipó preparado. A mulher, o sogro e a sogra tomaram e veio a miração muito forte, apresentando muita luz forte.

O homem não agüentou, quando a mulher começou a cantar, a sogra e o sogro estavam cantando também. Ele começou a gritar, pensando que não retornaria mais. Estava vendo na miração que seu sogro o estava engolindo, ele se viu dentro da jibóia.

Quando a pressão foi embora o homem parou de gritar, mas quando estava gritando contou sobre a sua vida. E quando estava dentro da jibóia descobriu que a sua mulher era uma jibóia. Até então ele não sabia que estava encantado.

Todos da familia da mulher ficaram desconfiados, não estavam mais gostando dele.

O índio ficou todo triste e desconfiado, se fechou com ele mesmo. Ficou pensando que estava perdido morando muito longe de sua familia antiga. Não tinha nenhuma idéia para voltar pra sua familia.

Até que um dia chegou uma mulher bem morena. O homem estava sentado lá fora pensando, a mulher passou perto dele. E falou:

- O que você está pensando homem?
- O homem respondeu:
- A minha mulher não quer mais morar comigo.

A mulher respondeu:

- Meu nome é Ixkê, moro perto da sua família, que você deixou. Está vendo o meu cabelo todo assanhado? É por causa de você, que deixou a sua família. Estão todos passando mal, eles queriam me pegar e puxaram o meu cabelo. Melhor tu ir embora, não morar mais aqui, a tua mulher jibóia está aprontando para te matar.

O indio falou com Ixkě:

- Como posso voltar?
- É muito fácil. É assim: vai pegando o igarapé, subindo até a cabeceira, e lá vai encontrar raiz da paxiúba, onde está pingando água. Tu sais, vai embora. Ixkê explicou pra ele. No outro dia o índio foi caçar, falou para mulher assim:
- Eu vou caçar e volto aqui. Ele saiu bem cedinho, pegou o igarapé, foi subindo até encontrar com Ixkë e encontrou a raiz de paxiúba.

Boiou e apareceu perto da sua casa, deste lado do mundo.

Encontrou um parente dele, ficou na casa do cunhado antigo. Contou a sua história com a mulher jibóia.

O homem passou um tempo morando com seu cunhado.

Os três filhos que teve com a mulher jibóia estavam muito preocupados procurando o pai.

Deste lado do mundo, ele foi caçar de novo na beira do igarapé e encontrou o seu filho mais novo.

O filho jibóia, vendo que encontrou o pai dele, chamou o outro irmão, a irmã e a mãe.

O filho que encontrou o pai, logo engoliu o dedo do pé. O filho jibóia gritou assim:

- Sin, sin, sin.

Veio o outro filho mais velho e engoliu até a coxa. Veio o outro filho mais novo e engoliu até a cintura.

O homem começou a gritar chamando seus outros parentes do mundo de cá:

Venham meus parentes. As jibóias estão me engolindo.

Gritou para os outros parentes escutarem. O parente escutou, veio na carreira e encontrou o homem com a cintura sendo engolido pela parenta jibóia. Com os outros parentes, conseguiram tirar ele.

O homem ficou com o corpo todo mole, ficou na rede, estava doente, falou para seu cunhado:

— Quando eu morrer, me enterra. Passando seis meses pode me procurar na minha sepultura. Na parte direita vou virar cipó, na parte esquerda vou virar rainha. Tira o cipó, corta uma palma de comprido, bate com um pedaço de pau, tira a casca, bota água junto com a folha, pode cozinhar e depois, cantando, eu fico dentro do cipó explicando para você.

Foi explicando para o cunhado dele enquanto ele morria. Enterraram. Passou seis meses, o cunhado dele foi visitar a sepultura e já tinha nascido o cipó e a rainha. Tirou os dois juntos. Fez como ele havia explicado.

Fez o cipó, tomou, veio a miração. Teve muitas explicações, mostrando o futuro, presente e passado. É verdade, do homem surgiu o cipó. É essa a nossa história.

"Yube Inu" é uma história tradicional Huni Kuin sobre o surgimento do cipó, sendo

esta versão reduzida apresentada nos livros *Nixi Pae: O espírito da floresta*; e *Huni Meka: Cantos do Nixi Pae* (pág. 08 a 11- versão acima). História didática para qualquer iniciante nas "ciências do cipó" e repleta de muitos mistérios que aos poucos se desvelam para os dispostos a realizar um "*mergulho no ser*" através do legado destas tradições indígenas, possui paralelos similares em outras etnias Pano ("*Awara Nane Putane*", a qual é relatada por Carid,1999, pág. 195-197, é praticamente a mesma história, com pequenas variações, e terminando no momento em que o protagonista volta para a sua família "terrestre"). .

Com ela é aberto este trabalho, e a ela vamos voltar no desenvolvimento dele...

1

1.1. "O segredo da anta"

"Na verdade, pouco importa o que digo e escrevo. O que importa são as palavras que se dizem, vindas das funduras de quem lê". (Alves, 2000, p.38)

Quando iniciei este trabalho não imaginava que fosse iniciar também um processo de desconstrução tão forte. Com minha trajetória ayahuasqueira¹, já havia questionado pormenores muito profundos em minha percepção da realidade, que depois se mostraram vislumbres iniciais que foram e continuam sendo reelaborados. Encontrei uma prática de contato com a força criadora e perpetuadora da vida. Percebo as cerimônias como um portal para este contato mais intimo com a essência das teias pulsantes da vida, e também com o mundo dos antepassados, da memória, da história, da origem, dos espíritos (como Yawá, xinaya/sábio centenário do povo Yawanawá, diz "estamos aqui para nos alegriar, cantar para nosso criador"); contudo a síntese deste contato com tradições enraizadas na floresta se mostrou muito desafiadora e uma experiência muito mais única do que pude cogitar em meus primeiros contatos com as cerimônias indígenas, ou minha primeira ida até a Amazônia.

Um pouco do percurso de minha jornada ayahuasqueira foi descrita em um capítulo de livro do qual fui co-autora "A experiência com Ayahuasca sob a perspectiva da Psicopatologia Fundamental, 20112". Durante esta pesquisa tive a possibilidade de ter contato com a vivência e descrição de experiências com Ayahuasca onde não só memórias biográficas, mas também memórias que podem ser enquadradas possivelmente como 'filogenéticas (conteúdos não adquiridos pelo indivíduo) foram experienciadas por

¹ "Ayahuasqueiro" é um termo usado para se referir a sujeitos ou grupos que realizam o uso da beberagem

Ayahuasca.

² Tal capítulo realizou uma boa contextualização do uso urbano da beberagem Ayahuasca, e da profundidade

reale contribuir para possíveis esclarecimentos adicionais de processos subjetivos gerado pelo mesmo; e pode contribuir para possíveis esclarecimentos adicionais sobre a "experiência com Ayahuasca", visto que na conclusão expressamos que "com os resultados desta pesquisa percebe-se a fidedignidade desta questão, de que a Ayahuasca gera experiências subjetivas extraordinárias e que seu estudo pertence, em primeiríssimo lugar, ao domínio da psicologia (Shanon, 2004, pág.682). Além disso verifica-se a extrema importância da continuidade de pesquisas psicológicas nesta área dada a pouca quantidade de estudos que levem em conta as experiências subjetivas e o impacto dessas vivências na vida dos ayahuasqueiros". (Ribeiro, Eler, Cordeiro, 2011, pág. 117) A conclusão da pesquisa se deu com a percepção da dificuldade do método de entrevistas "de acesso a 'experiência em si', visto que, pelo seu caráter inerente de inefabilidade, a experiência com a bebida de maneira geral é descrita de maneira aproximada e imprecisa. Além disso, o conteúdo dessas experiências, quase sempre, é de caráter extremamente pessoal." (Ribeiro, Eler, Cordeiro, 2011, p.115) No entanto, conseguiu-se obter um excelente acesso aos conteúdos "conscientes" da experiência, e desvelar aspectos gerais da mesma.

participantes de tais cerimônias. O que se sobressaiu foi constatar a dificuldade da expressão verbal de memórias muito arcaicas, as quais muitas vezes pareciam apresentarse diretamente no real do corpo. É de se esperar que vivências repletas de conteúdos arcaicos como as com a *Ayahuasca* confrontem o sujeito com uma dimensão da vida que escapa ao saber, muitas vezes ultrapassando o ponto limite do sentido, da possibilidade de organização em uma lógica de pensamento estruturada e de uma expressão verbal (a inefabilidade da experiência pode suscitar referências pré-verbais) (Ribeiro, Eler, Cordeiro, pág. 110, 114). A partir destas constatações, novos questionamentos foram surgindo acerca da inefabilidade de tais experiências, e de possíveis maneiras de se adentrar neste campo.

Todavia minha jornada junto às etnias Pano que teve início em 2008 gerou uma guinada neste percurso. Desde então, venho juntamente com outras pessoas, ajudando na organização de cerimônias indígenas das etnias *Huni Kuin* e *Yawanawá*. Por serem cerimônias intensas, e muito diferentes de outros tipos de cerimônias ayahuasqueiras urbanas (principalmente as religiosas) muitos questionamentos foram surgindo, principalmente sobre as interessantes intervenções corporais realizadas durante as cerimônias. Esses primeiros questionamentos se juntaram com os que haviam ficado em aberto em minha pesquisa anterior, e eram recheados de suposições e ideias a *priori*, muito influenciadas pelos meus estudos dentro da teoria e prática psicanalítica. Foi desta forma que foi realizada a concepção do projeto de pesquisa "*Mergulho no ser: corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni*". Assim, surgiu a motivação de pesquisar as manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano, e seu papel na memória biográfica e cultural.

No projeto inicial, esta pesquisa se propunha a "estudar as manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano, seu papel na memória biográfica e cultural de seus participantes, na preservação e propagação de memória coletiva, como também realizar uma documentação das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias, percebendo-se a importância do estudo de culturas indígenas (manifesta em práticas de saúde e religiosas) para o entendimento de etnopsicologias populares", sendo os objetivos principais:

- Compreensão etnopsicológica e reconstituição da etnopsicologia de povos
 Pano;
- 2. Registro e documentação de saberes tradicionais acerca do papel das cerimônias espirituais com *Huni* (*Ayahuasca*) na preservação e resgate cultural de etnias Pano e das técnicas corporais utilizadas durante tais cerimônias;

3. Compreender níveis não verbais de experiências nas cerimônias, resgatando o papel da corporalidade no acesso a memórias biográficas ou culturais e na preservação e propagação de memória coletiva.

Embora não tenha ocorrido uma mudança radical nestes objetivos iniciais, foi decidido focar entre a vastidão de povos desta família etnolinguística, os povos com quem pude estabelecer maior contato: os *Huni Kuin* e os *Yawanawá*.

Quando o mergulho nas tradições *Yawanawá* e *Huni Kuin* se deu de forma mais intensa, percebi a assertiva de que "é preciso esquecer a fim de lembrar, é preciso desaprender a fim de aprender de novo..." (Alves, 2000, p. 39).

Um dos primeiros aprendizados foi aprender da maneira "tradicional", que é através da "aula prática", do vivenciar, da tradição oral. Assim, tive de me despir de minhas seguranças teóricas, minhas referências culturais, para poder "desaprender" a fim de aprender de novo; aprender de uma forma nova sobre o que estas tradições têm a ensinar.

Yano (2009) cita Erikson (1996:194) sobre uma "etnologia dos sabores", fundada, sobretudo, no contraste entre o doce (*bata*) e o amargo (*muka*), generalizado entre os grupos pano (Yano, pág. 107). Realmente, o conhecimento, a sabedoria Pano apresenta-se como um misto de sabores a serem degustados, onde é necessário "desaprender" muitos padrões enraizados, como por exemplo, o que é enraizado desde a infância, a preferir o "doce" frente ao "amargo". O caminho dos *Xinaya* (sábio, aquele que tem, é dono do "pensamento"), dos "pajés" *Mukayas* (aquele que possui o amargo), me ensinou a saborear todo o amargor que às vezes surge na vida, e em vez de repulsa, deve ser encarado como pura "medicina".

Voltando para a prática acadêmica, surgiu o desafio de transpor em palavras um pouco do conhecimento cravado no corpo, pois como percebido pelo antropólogo Kenneth Kensinger, pra os Panos "hawen yuda dasibi unaia" o corpo inteiro é repleto de conhecimento (Kensinger, 1995, p. 239). Percebi também que acabei por em alguma medida, "desaprender" a me retirar do texto escrito que produzi através da prática usual que tinha de em vez do "eu", usar o "se" indeterminado: "Observa-se, verifica-se, conclui-se. Quem? Ninguém. Todos" (Alves, 2000, p.20). O mesmo autor também pontua que a linguagem científica rigorosa proíbe o uso do pronome "eu". "Eu sou o espelho. Mas, se sou espelho, estou proibido de dizer-me" (Alves, 2000, p.20); e com a coragem de para além do mundo dos reflexos, adentrar à jornada "através do espelho", meu espelho também cansou de repetir só que o vinha de fora, e senti mais liberdade em me implicar mais no texto e escrever um pouco sobre o "mundo encantado" encontrado por todo aquele que

aceitou mergulhar no lago³ dos mistérios da jibóia; e o espelho "em vez de mostrar reflexos fiéis, começou a mostrar imagens para as quais não havia, do lado de fora, nenhum objeto correspondente" (Alves, 2000, p.20-21). Esta implicação subjetiva havia sido prevista no projeto, onde foi exposto que seriam analisadas as implicações da pesquisadora frente ao projeto de pesquisa, pois além de observar e auxiliar em processos corporais vivenciados por participantes das cerimônias acabo também vivenciando eu mesma processos desencadeados pela beberagem. Assim, tal pesquisa está sendo realizada ressaltando-se a análise de minhas implicações subjetivas frente ao fenômeno. Devereux (1980) argumenta que da mesma maneira que o sonho era para Freud a via real para o conhecimento do inconsciente, "a subjetividade inerente a toda observação" é "a via real em direção a uma objetividade autêntica e não fictícia" (Devereux, 1980, p.16), pois favorece insights pertinentes e relevantes no processo de pesquisa. Porém, este mesmo processo dentro da pesquisa me colocou numa posição de humildade, desprendimento e desidentificação, pois muito mais que experiências de um "ego", em muitos momentos outros "seres da natureza" (plantas, animais, etc) se apresentavam e faziam falar muito mais ativamente, sendo experenciados "in corpore", incorporados à materialidade do corpo, e me deram a oportunidade desta indescritível interação e cumplicidade, onde foi possível que eles expressassem sua própria perspectiva e percepção da realidade, através deste corpo que me foi "emprestado" e continuamente transformado pela natureza.

Após a coleta de dados, pude iniciar a constatação da suposição de que o estudo e registro da corporalidade e de técnicas corporais dentro de cerimônias com *Ayahuasca* é um campo de pesquisa que pode trazer contribuições acerca da vasta herança cultural do povo brasileiro. E aí surgiu o problema: como transmitir no texto escrito o que observei e vivenciei acerca este "indizível, inefável⁴"?

_

³ Percebe-se ressonâncias com o mito de Narciso, onde acontece um "mergulho" para além dos reflexos da superficie das águas. Contudo, em vez de morte na atitude do "atravessar" os reflexos, acontece o 'encantamento': de Narciso em flor, de Yube Inu em marido da jibóia, e depois em cipó e kawá (rainha/chacrona). "Para Jacques Lacan, no estádio do espelho o olhar possui um grande investimento; acontece uma apreensão jubilatória da imagem do outro, o qual acaba sendo uma referência onde o bebê se reconhece. Poderíamos aqui discorrer sobre a temática do narcisismo em psicanálise, mas em vez disso falaremos um pouco do mito que deu origem ao conceito. No mito de Narciso, este é impedido pela mãe de mirar sua própria imagem, não tendo noção de sua identidade. Eis que certo dia Narciso vê sua imagem refletida em um riacho (interessante ressaltar-se aqui que o pai de Narciso era o deus-rio Céfiso) e apaixona-se por sua própria imagem. Não suportando a agonia daquele amor impossível Narciso se atira para a morte, e posteriormente nasce ali uma flor chamada Narciso. A palavra Narciso vem do grego narke, "entorpecido", de onde também deriva a palavra narcótico." (Ribeiro, Eler, Cordeiro, 2011, pág. 98).

⁴ No projeto de mestrado foi ressaltado que só levando em conta as raízes culturais e a espiritualidade que estão por detrás das especificidades dos rituais ayahuasqueiros é que se pode obter uma profunda compreensão de aspectos importantes acerca da corporalidade e das técnicas corporais que estão presente nas

Muito não poderá ser transmitido aqui, visto que consistiu em um aprendizado vivencial e extremamente corporal, contudo outras nuances do "indizível" procuraram ser traduzidas por via da linguagem que não se aproxima muito da científica, e está mais próximo algumas vezes da linguagem poética, onírica, mística. Esta mesma linguagem se fez presente também nas fundamentais entrevistas, que são um dos pontos nodais deste trabalho.

Quando iniciei a transcrição do trabalho de campo, fui tomada por uma carga de certos sentimentos (comedimento, relutância, cuidado, etc) pela exposição de certas particularidades da experiência, que evidentemente têm o filtro de minha subjetividade. Refletindo sobre a dificuldade de "falar⁵", e mais ainda de escrever sobre tais conteúdos, ergueu-se uma das barreiras que por momentos parecia de uma dificuldade imensa para ser transponível, pois em muitos momentos como ressaltado anteriormente, não era meu "ego" o "ator" dentro da experiência, e sim outros seres da floresta que estavam manifestados ali, e que possuem sua linguagem própria, a qual para mim em muitos momentos foi muito difícil de ser "traduzida". Com tantas quebras e reconstrução de novos sentidos, tais empecilhos também perderam sentido com a compreensão da não identificação, e do fluir como as águas de um rio. Ribeiro, esse é o patronímico que honro de minha linhagem paterna, e este rio fluindo segue seu rumo adiante, conhecendo as margens, as rochas, os obstáculos que lhe dão limites, mas seguindo em frente com a força da correnteza, sabendo que esta forma de rio é passageira, e em sua essência ele é água que brota da terra, que evapora e sobe aos céus, que escorre em gotas de chuva... a mesma água dos oceanos que não confunde-se no "drama da gota". Fui ouvindo muito, me esforçando a falar pouco, e percebendo que minhas experiências eram muito semelhantes com a de outros caminhantes desta trilha, e as entrevistas realizadas foram dando mais sabor, e compondo de forma profunda os resultados. Silva é minha herança materna, é a selva, a floresta encantada que vivifica, mas que também tem seus perigos e mistérios. E para além de qualquer teoria, o

experiências dos sujeitos; algo que geralmente apresenta-se no patamar do "indizível, inefável" para além das descrições dos efeitos da beberagem. "Os místicos e os poetas sabem que o silêncio é nossa morada original. O Tao Te Ching diz que 'as dez mil coisas', aquelas que compõe o mundo de nossas rotinas diárias, são filhas das palavras. Mas o 'inefável', que 'não pode ser dito', 'é o inicio dos céus e da terra'. Antes da Palavra, o Vazio (...) Falamos palavras afim de não ouvir a palavra que brota do silêncio". (Alves, 2000, p. 46)

⁵ Prezando que a fala tem poder grandioso na "realidade" e na transformação desta. "A feitiçaria também é um jogo de palavras. Diferentemente da ciência, suas palavras não fazem redes de imagens e reflexos verdadeiros. Ela não deseja conhecer o real. Ela deseja transformá-lo.

Igual à técnica, ela deseja transformar o real. Mas não precisa do auxílio das mãos. Para o feiticeiro, bastam as palavras. As palavras são as mãos do feiticeiro. O feiticeiro fala, a coisa acontece". (Alves, 2000, p. 10)

contato com a floresta ativa essa reverência à mãe natureza, nossa mãe maior. E antes de mergulhar em seus mistérios, e seus encantos por excelência, uma breve contextualização sobre a revisão bibliográfica utilizada será feita a fim de clarear as águas desta floresta, antes de adentrar à névoa, águas turvas e às vezes escuridão de suas profundezas.

1.2. Banhando-se em águas claras

A sabedoria indígena é transmitida tradicionalmente de forma oral⁶. Com isso, percebi que quanto mais eu realmente me submetesse a esta forma de apreensão que exige muito da memória e do aprendizado através da corporalidade- temáticas nodais deste trabalho- mais fidedignamente estaria transcrevendo e às vezes traduzindo através da linguagem verbal escrita a parcela que me seja possível transmitir deste conhecimento. Para os indígenas Pano, o corpo modifica-se através das experiências, e o conhecimento é adquirido através das mesmas, e inscreve-se como *yuda unan* "conhecimento do corpo" (Keifenheim 2002, pág.109, nota 29).

Todavia, antes de minha trajetória, outros *yuda/yura* "corpos" também fizeram o percurso de um mergulho nas tradições Pano, e produziram excelentes trabalhos acerca da temática "povos Pano". Em alguns, evidenciaram-se descrições muito permeadas pela situação, pela singularidade de cada local de coleta de informações, e do filtro estabelecido pelos informantes; contudo, são realizadas boas traduções, mas sempre com muitas interpretações intelectuais recheadas de influências ocidentais acerca das temáticas.

Visto que neste trabalho acabou sendo realizado um recorte priorizando as etnias *Yawanawá* e *Huni Kuin*, realizarei também uma descrição mais detalhada destas etnias frente aos outros grupos Pano.

Devido à ainda "escassa" produção escrita específica sobre o povo *Yawanawá* (sobre os povos *Huni Kuin* existe uma produção mais extensa), as referências utilizadas foram provenientes do livro escrito por *Vinya Yawanawá* com colaboração de mais alguns indígenas "*Costumes e Tradições do Povo Yawanawá*" (2006); a etnografía sobre o "xamanismo" *Yawanawá*: "*Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no*

_

⁶ Em uma das entrevistas é citada a transmissão através da oralidade dentro da tradição Yawanawá: "Ensinamento oral muita gente desconhece, não dá valor, mas pra ele é uma coisa especial. São passado né, dos mais velhos, das pessoas sábias para as crianças, pros mais jovens. Claro que existe uma separação de ensinamento, né. As meninas e os meninos. Mas, como hoje, tem que ensinar né, tem que reunir todo mundo. E precisa de uma pessoa que entenda também essa parte feminina né. Porque eu não vou falar da sexualidade pra minha filha. Porque dentro da minha origem não permite isso, nem pra minha irmã. E tem que ter alguém né de mulher que possa tomar conta desse ensinamento". (trecho de entrevista com Kate Yuve Yawanawá)

xamanismo Yawanawá⁷" realizada no ano de 1999 por Laura Perez Gil; a etnografia "Yawanawa: da guerra à festa" realizada por Miguel Alfredo Carid Naveira (1999); e o recente livro "Psico Trópicos: Uso com (sagrado) de psicoativos na Amazônia Yawanawa" (2012) de autoria do psiquiatra Ricardo Moebus.

Quanto à compreensão indígena Pano de 'corpo e conhecimento', houve o contato com alguns artigos da antropóloga Cecília Anne McCallum (1998; 1996), e muitas contribuições foram obtidas através do trabalho "A fisiologia do pensar: corpo e saber entre os Caxinauá" (2009) de autoria de Ana Martha Tie Yano; sobre o povo Kaxinawá e Huni Kuin (principalmente tratando do subgrupo "Kaxinawá") também foram utilizadas mais referências de inúmeros e excelentes trabalhos de autores tais como Tastevin⁸, Keneth Kensinger, Barbara Keifenheim (2002), Elsje Lagrou, Marcelo Iglesias (2008); além dos também fundamentais trabalhos sobre os povos Pano, como os de Edilene Coffaci de Lima (1994; 2000), Oscar Calavia Saez (2006), Philip Erickson, Anne- Marie Colpron (2004), etc⁹.

_

⁷ A autora expõe que a pesquisa tinha como ideia inicial a relação entre medicina tradicional Yawanawá e a bio-medicina, todavia, foi feito um recorte abordando o "xamanismo" *Yawanawá* em sua face relacionada à doença e à cura (sendo o xamanismo abordado como um sistema cosmológico que envolve a sociedade como um todo) e realizada a comparação de elementos *Yawanawá* com outros grupos Pano. Foi ressaltada dificuldades frente a ser um trabalho pioneiro sobre a etnia, e que o desconhecimento da língua implica em um empecilho ao aprofundamento no tema (o que também tem sido evidenciado nesta pesquisa).

⁸ Considero que por prêmio de um esforço estabelecido na "garimpagem" de material sobre os povos Pano (que na atualidade se tornou muito dinâmico com as facilidades proporcionadas pelas novas tecnologias como a internet, no entanto alguns materiais preciosos ainda não estão dispostos na rede de "oráculos" virtuais), quando me dirigi até a CPI Acre (Comissão Pró Indio do Acre, referência na temática) e adquiri a bibliografia à venda em forma de livros sobre estes povos, acabei sendo presenteada com um livro que não se encontra à venda: "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá" com organização de Manuela Carneiro da Cunha, o qual traz preciosíssimos relatos do primeiro quarto do século passado sobre os povos Pano. É de valiosíssima contribuição poder contar com uma bibliografia "etnográfica" que foi gerada cronologicamente bem próximo do contato "oficial" e mais massificado dos indígenas com os "brancos" (até 2011 esta bibliografia encontrava-se disponível apenas em francês, e era de difícil acesso). Além da possibilidade de reflexão acerca do panorama desse "encontro" de duas culturas, e principalmente de duas práticas espirituais (o cristianismo e a espiritualidade indígena), é encontrada uma profundidade de detalhes na descrição geográfica, fauna, flora, costumes, e cosmologia Pano diferenciada de outras obras; por este motivo, inicialmente esta bibliografia acabou sendo usada como base frente às outras. Segundo Yano (2009, pág. 14): Durante muito tempo as informações etnográficas sobre essas populações restringiram-se a relatos de viajantes e missionários - imprescindível mencionar, nesse caso, o padre francês Constant Tastevin, que chegou à Amazônia em dezembro de 1905 e, em parceria com o etnólogo Paul Rivet, publicou artigos de grande valor histórico e etnográfico sobre a região e os grupos indígenas que lá habitavam (Carneiro da Cunha, ms.). Convocado para substituir um padre que residia em Seabra, antiga cidade de Tarauacá, no Acre, Tastevin percorreu as nascentes do rio Juruá e de seus afluentes, subindo o rio Muru, parte do Jordão e, posteriormente, seguiu até as cabeceiras do Tarauacá. O ano era 1924 e dessas viagens o missionário extraiu informações sobre dialetos e grupos pano, descreveu minuciosamente os rios, fez, com as próprias mãos, mapas detalhados da região. Ao longo do caminho encontrou numerosas aldeias indígenas, em sua maioria falantes da língua pano.

⁹ Yano realiza um bom levantamento sobre os trabalhos realizados sobre os povos Pano: "É apenas no contexto de emergência do chamado americanismo tropical (Taylor & Descola 1993:13)9 que se assiste a uma proliferação da produção propriamente etnográfica a propósito dos grupos pano. Até então, ainda que já se destacassem estudiosos como Carneiro (1970), Siskind (1973), Aquino (1977) e Melatti (1977) e seus

Durante o trabalho de campo, em uma conversa com um indígena de uma tradicional família guardiã de ensinamentos Huni Kuin/Kaxinawá, me prôpus a apresentar meu projeto de pesquisa. Animada com a oportunidade, peguei meu computador e iniciei a leitura do projeto. Logo no inicio, percebi como a linguagem era totalmente inadequada para aquele diálogo. No momento em que cheguei às descrições bioquímicas acerca da Ayahuasca, foi tornando-se para mim cada vez mais incompreensível aqueles termos, e fui tomada por um leve sentimento de confusão, e não consegui prosseguir com a leitura. Realmente percebi o quão incompreensível eram aquelas elucubrações teóricas bioquímicas frente ao vasto conhecimento tradicional acerca dos mistérios da bebida. Realmente quem sabe se fosse mais versada em bioquímica, conseguisse explicar de um modo que ficasse mais acessível, mas creio da mesma dificuldade para um "cientista" adentrar na compreensão da cosmologia indígena. Percebi a riqueza nas compreensões (derivadas de profundos processos de tradução em linguagem científica e sistemas codificados de apreensão do "Real") acerca da "materialidade" da composição das plantas, como dos efeitos na "materialidade" do corpo das práticas espirituais ayahuasqueiras (apesar de algumas pesquisas biomédicas serem realizadas em settings laboratoriais, descaracterizando o uso habitual e a grande influência do "ritual", da "corrente" de participantes conjuntos na experiência e principalmente a condução "espiritual" dos dirigentes) que as pesquisas de paradigma biomédico evidenciam¹⁰, contudo, sobre a

respectivos trabalhos sobre os Amahuaca, Sharanawa, Caxinauá e Marubo, boa parte das produções etnográficas era de autoria dos missionários do Instituto Lingüístico de Verão (SIL) - cuja qualidade científica, ressalva Erikson (1990:50), era comprometida em razão de seus interesses ideológicos. Segundo levantamento feito por Edilene Coffaci de Lima (2000:11, nota 2), no período que se estende de 1985 a 2000 foram defendidas mais de vinte dissertações e teses acadêmicas sobre os grupos pano, tanto na área da Lingüística quanto da Antropologia. Em linhas gerais destaco, cronologicamente, a pesquisa de Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim (1982), bem como de Cecilia McCallum (1989) sobre os Caxinauá, o trabalho de Stephen Romanoff (1984) junto aos Matsés, os estudos etnográficos de Delvair Montagner (1985) sobre os Marubo, a tese de doutorado de Graham Townsley (1988) sobre os Yaminawa peruanos. A partir da década de noventa seguem-se os estudos de Philippe Erikson (1990), as etnografias sobre os Caxinauá, Katukina e Yaminawa, respectivamente produzidas por Elsje Lagrou (1991), Edilene Coffaci de Lima (1994) e Oscar Calavia Sáez (1995), os trabalhos de Miguel Carid Naveira e Laura Pérez-Gil, ambos de 1999, sobre os Yawanawa. Uma das principais referências para qualquer pesquisador que se propõe a estudar as populações pano, Kenneth Kensinger iniciou seu trabalho junto aos Caxinauá no Peru em 1955 e lá permaneceu, entre viagens esporádicas, até 1968. Em 1995, provavelmente estimulado por aqueles desenvolvimentos, reuniu, na forma de livro, seus ensaios publicados ao longo dos vinte e cinco anos após sua saída de Balta, no Curanja. (...) A mesma ênfase nas relações entre identidade e alteridade aparece em trabalhos mais recentes no crescente interesse pela temática do conhecimento xamânico. Há. assim, o estudo de Pierre Déléage sobre xamanismo sharanawa, focado na reconstrução de uma epistemologia própria ao grupo (2005:10-11); o trabalho de Anne-Marie Colpron (2004) sobre o xamanismo shipibo; o de Lima (2000) sobre o katukina; o de Pérez-Gil sobre o yaminawa. Por fim – para citar algumas delas – a pesquisa de Pedro Cesarino, cuja intenção, nas palavras do autor, é apreender o pensamento poético marubo por meio da tradução de seus cantos rituais (Cesarino 2008:10)". (Yano, 2009, pág. 15, 16, 18 e 19)

¹⁰ Ávila (2004, p.126) cita o filósofo Thomas Nagel sobre a pretensão reducionista na ciência atual que visa encontrar a base física última para todos os fenômenos da realidade, mas estas análises fisicalistas ou vastidão subjetiva e espiritual da experiência, sem dúvida as compreensões das tradições originárias do uso da beberagem estão muito à frente, e nada têm de primitivas- como muitas teorias científicas¹¹ podem acreditar.

Assim, procurei me ater o máximo possível aos discursos nativos, usando muitas citações das entrevistas e dos aprendizados que recebi em meu trabalho de campo, pois mais que bibliografia intelectual sobre o tema, pretendo espelhar o entendimento indígena da temática. Contudo, tenho realizado um esforço em compreender melhor a linguagem das pesquisas de paradigma "biomédico", visando que isto tornará mais fácil um futuro diálogo com tais perspectivas, pois enfim, são novos reflexos que também têm se esforçado na compreensão e adaptação dessas práticas espirituais e de cura para a população constituída com a visão "ocidental" e civilizada de realidade.

2. POVOS PANO

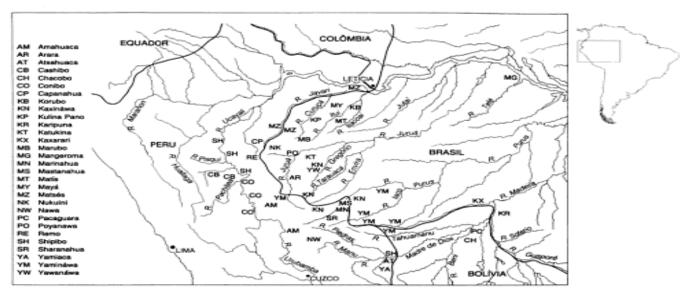


FIGURA 1 - O conjunto Pano. Reproduzido (com atualização dos dados Yaminawa e Yawanawa) de Erikson, 1992, p.242.

reducionistas falham necessariamente ao não conseguir lidar com o caráter subjetivo inerente aos estados mentais.

¹¹ "A ciência é um jogo de linguagem. A ciência deseja, ao usar as palavras, produzir imagens fiéis no espelho da mente.

O que é um bom espelho? O bom espelho é aquele que apenas reflete, no seu dentro virtual, o real que está fora dele. O objetivo do jogo que se chama ciência é produzir redes de palavras que sejam a imagem especular do que está do lado de fora. A essa identidade entre coisa e imagem se dá o nome de verdade (as palavras "reflexão" e "especulação" derivam, respectivamente, de reflexo e espelho... speculum).

É bem verdade que essa situação de igualdade entre coisa e imagem não acontece nunca. E, mesmo se acontecesse, não teríamos formas de saber que a identidade estava ocorrendo. Os espelhos de que dispomos distorcem sempre as coisas, e as imagens de palavras que vemos no discurso da ciência são sempre caricatura. Essa é a razão por que a busca científica da verdade não termina nunca. A história da ciência pode ser escrita como uma permanente troca de espelhos e de imagens- sem fim." (Alves, 2000, p. 09)

A família etnolinguística dos índios Pano¹² abrange povos do oeste-amazônico (Brasil, Peru e Bolívia, numa área contínua que se estende das bacias do Ucayali e Javari, até o Alto Juruá e Alto Purus), caracterizados por sua grande homogeneidade territorial, linguística e cultural (Erikson, 1992, p.239). Tal homogeneidade étnica e coesão linguística e cultural motivou Erikson (1992, p.240)- inspirado essencialmente em critérios linguísticos- a dividir o bloco Pano em sete subconjuntos principais (aqui exposto em oito, visto a algumas divergências de classificações). Consultando Farago (2005, pág.11-12) e Yano (2009, pág. 12-13) são expostas aqui as subdivisões da seguinte forma (a distribuição se dá seguindo de sul para norte)¹³:

- Os Shipibo- Conibo Shetebo, ou Pano do Ucayali (população: ± 20 mil);
- Os Yaminawa ("gente do metal") e vários outros "-nawa" (Sharanawa,
 Parquenawa, Mastanawa) os quais Townsley batiza de "Purus Panoans". Este grupo em algumas classificações é agrupado com os Amahuaca (população:± 1700);
- Os Amahuaca. São linguisticamente diferentes dos Yaminawa, mas mantêm com eles estreitas relações. Em algumas classificações são chamados de nawa, abarcando os Yaminawa, Sharanawa, Marinawa, Mastanawa, etc (população: ± 1000);
- Os Kaxinawa (no Peru, Cashinahua). Etnograficamente são os mais bem conhecidos. Apresentam características de uma "etnia", em termos políticos, matrimoniais e territoriais, sendo para muitos, o paradigma de uma sociedade Pano típica (população: ± 1500 Peru, 7500 Brasil);
- Os Cashibo. Dividem-se em vários grupos, dos quais o mais conhecido é o grupo
 Catacaibo (população: ± 1200);
- Pano medianos: conglomerado formado, na região do alto Tapiche e alto Ipixuna,
 pelos Poyanawa, Capanawa, Katukina Pano (Waninawa, Shanenawa, etc), Yawanawa,
 Remo e Marubo (população: ± 1300);

_

¹² A família Pano teria sido proposta pela primeira vez pelo francês Raoul de la Grasserie em 1888/1890 no Congresso dos Americanistas de Berlim, contudo também há a hipótese que a primeira menção aos falantes deste tronco linguístico tenha sido realizada em 1867 por C.F.P. Von Martinus (Amarante Ribeiro, 2007, pág. 04)

Farago também pontua que "Erikson lembra oportunamente que estas sete categorias não constituem o que se convém chamar de "etnias" (1992:242), trata-se antes de reagrupamentos efetuados por observadores estrangeiros, sendo que os principais interessados (os nativos) não se reconhecem nestes "etnônimos", ou só o fazem em situação de contato por uma inevitável condescendência em relação ao interlocutor. Estas denominações têm portanto, um caráter exógeno (são impostas por um grupo pano vizinho) e muitas vezes são pejorativas, como por exemplo, o morfema "kaxi-" que quer dizer "vampiro" e é atribuído aos Kaxinawa e aos Cashibo, ou como o "maru" (que quer dizer "careca") atribuído aos Marubo." (Farago, 2005, p. 12)

- Os Mayoruna (termo de origem quichua). Compartilham com os Cashibo a reputação de ferocidade. Este subgrupo compreende os Matsé, os Matis, os Korubo, os Kulina- Pano, os Maya e outros grupos menores, todos falando dialetos mutuamente inteligíveis (população: ± 1000);
 - Pano meridionais (Chacobo, Pacaguara, Karipuna, Kaxakari).

São estimados ao todo aproximadamente 40.000 falantes habitando os territórios brasileiro, peruano e boliviano (Yano 2009, pág. 12-13).

Segundo site do GICLI (*Grupo de Investigação Científica de Línguas Indígenas*), a literatura menciona 26 línguas Pano "vivas", dentre elas 12 no Brasil (*Arara, Katukina, Kaxarari, Korubo, Kulina, Marubo, Matis, Nawa, Nukini, Poyanawá, Shanenawa e Yawanawa*); 2 na Bolívia (*Chácobo e Pakawara*); 9 no Peru (*Amawaka, Iskonawa, Kapanawa, Kashibo- Kakataibo, Mastanawa, Shipibo- Konibo, Sharanawa, Xitonawa e Yoranawa*); 2 no Peru e Brasil (*Huni Kuin e Matsés*) e 1 no Peru, Brasil e Bolívia (*Yaminawa*), sendo que algumas delas encontram-se em processo de extinção.

Sobre a distribuição territorial dos Pano, constata-se que o território Pano é homogêneo e discreto, compreendendo três grandes vales tributários da margem direita do Amazonas: os do Ucayali, do Javari e do Juruá. Os povos que vivem nesses vales ocupam as suas respectivas bacias no Peru (em meio à fronteira peruano-brasileira); e no Brasil. Também ainda as terras Pano se alongam para o sul, para os lados da Bolívia (Rio Purus; alto do Rio Madeira até rio Beni; afluentes do rio Madre de Dios). (Werlang, 2008; Erikson 1992 *apud* Farago 2005)

No Peru, percebe-se que os Shipibo- Conibo possuem notoriedade dentro do grupo Pano. Saez (2006) expõe que:

"Os Shipibo-Conibo- ribeirinhos do Ucayali, que durante muito tempo, como foi dito, foram os Panos por excelência, quase monopolizando as notícias anteriores a 1900-têm sido o objeto de uma literatura muito ampla, muito menos centrada na organização social e parentesco, e muito mais na análise da sua arte, uma das mais refinadas e distintivas do universo indígena, e marca visível na civilização do Ucayali". (Saez, 2006, pág.27).

Conhecidos popularmente pelas sessões "xamânicas" que promovem, também são possuidores de uma arte que impressiona por seu refinamento e beleza. Saez (2006) cita Donald Lathrap como promotor de vastas pesquisas multidisciplinares sobre o Ucayali, e como pioneiro na revisão da relação dos Andes com a Amazônia. Sobre a "sociedade e o xamanismo" deste povo, Colpron (2005) também pontua que:

"Hoje, cerca de 120 comunidades shipibo-conibo ocupam as margens do Ucayali e seus afluentes na floresta central do Peru, região de florestas tropicais denominada selva baja. O shipibo e o conibo se incluem entre as cerca de trinta línguas que compõem a família pano, e constituem no interior desta, segundo Erikson (1996), os falantes mais numerosos (23 mil sobre 40 mil Pano) e mais divergentes socialmente: como ribeirinhos, diferem dos Pano interfluviais por sua organização socioeconômica, com suas ricas várzeas permitindo-lhes uma horticultura mais intensiva, e a pesca ocupando um papel preponderante em sua alimentação. A denominação composta, shipibo-conibo, traduz a fusão de diversas populações que se casaram entre si, na seqüência de uma drástica baixa demográfica, resultado do choque epidemiológico provocado pela presença européia. Desde então, as terras shipibo-conibo são pontilhadas por outros grupos étnicos (Piro, Campa, Ashaninka, Cocama) e aldeias mestiças (caseríos), com os quais as relações são às vezes corteses, freqüentemente tensas. Em princípio (mas não de fato), todas as comunidades shipibo-conibo possuem uma escola primária bilíngüe, um posto de rádio e um posto sanitário, condições requeridas pelo governo nacional peruano para que obtenham o título de Comunidad Nativa. Essas comunidades diferem umas das outras por seu modo de vida, por sua organização social e afiliação religiosa. Alguns casos extremos: Vencedor, situada no afluente Pisqui, conta com uma centena de membros de uma família extensa vivendo da caça, da pesca e horticultura; ao passo que São Francisco, localizada nas proximidades da segunda maior cidade da selva peruana, Pucallpa, cujas terras desmatadas e cursos d'água super-explorados motivam novos modos de subsistência — notadamente, atividades ligadas ao turismo, como o trabalho de guia, a produção de artesanato etc. —, conta com mais de dois mil habitantes, "nãoparentes", e reúne igrejas distintas (católica, evangélica, adventista). Entre esses antípodas, desdobra-se todo um leque de possibilidades.

À imagem do retrato complexo dessa sociedade, o xamanismo shipiboconibo — por muito tempo considerado, a torto e a direito, como um fenômeno arcaico e imutável — é marcado por numerosas influências exógenas: elementos religiosos de diversas igrejas ocidentais; conhecimentos imputados aos vizinhos indígenas e mesmo aos especialistas mestiços das cidades e dos Andes. A despeito desse amálgama de saberes, a maior parte dos Shipibo-Conibo qualifica suas práticas xamânicas como "tradicionais", a elas se referindo como marcadores de sua identidade étnica —desde os anos 1970, um movimento de revalorização da indianidade acompanha-se de uma revitalização do fenômeno xamânico (Chaumeil 1993), o que explica o número elevado de xamãs (uma centena, segundo Morin 1998)." (Colpron, 2005, pág.100 e 101)

Neste trabalho, como serão focados alguns dos povos Pano que habitam o território brasileiro, uma maior profundidade será buscada na descrição dos mesmos. De acordo com as observações realizadas por Constant Tastevin sobre os "Panos" no território brasileiro:

"No fundo do beco sem saída que forma o Brasil na fronteira com o Peru, na direção das nascentes do Juruá e de seus afluentes, o Envira e o Tarauacá, um pouco por toda parte, na margem dos pequenos cursos d'água no meio da grande floresta equatorial, estendiam-se ainda há vinte anos numerosas aldeias indígenas que falavam em sua totalidade um dialeto pano, aparentado e quase idêntico ao clã dos Índios Panos (tatu gigante) do rio Ucayali. Cada clã levava o nome de um animal, combinado à palavra "nawa", que significa "povo". Tínhamos assim a "povo sapo" ou Poya-nawa; a "povo sagui" ou Chipi-nawa; a "povo esquilo" ou Kapa-nawa; os "homens-javali" ou Yawa-nawa; os "homens-arara" ou Chauve-nawa; os "marimbondos", as "abelhas", os

"jacamins ou pássaros- trombeta" que se intitulavam Bina-nawa, Chara-nawa, Nehanawa etc. Contrastando com todos os outros, mais numerosos e mais trabalhadores também, havia os "homens-vampiros" ou Kachinaua". (Tastevin, 1925, p. 128)

Nos seus artigos sobre o rio Muru (O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925, p. 145-146), sobre os ritos funerários dos Kaxinawá (Os Kachinawas comedores de cadáveres, 1925, pág.127 e 128) e sobre "O Alto Tarauacá, 1926" (p.186) Tastevin relata uma série de "clãs" Pano (entre eles alguns se reconhecendo como Huni Kuin e outros como "Nuke"- os homens): os "mais importantes" Yamináua/Jaminauas (os fabricantes de machados, Yami); os Kachinaua (homens morcego, vampiro), os Sáinaua (os gritalhões), os Hsu-naua (rãs) misturados aos Kachinaua; os Poyanawa (povo sapo), os Paranaua (enganadores ou preparadores de emboscada); os Mastanawa/Bastanaua/Bátaraua (filhos da floresta, os "tonsurados") indígenas que viviam a sombra de grandes árvores e ficavam mais brancos que outros índios, tinham barba longa e cabelos que ao sol ficavam ruivos, eram mais claros, e provavelmente segundo as especulações de Tastevin, deram origem dos rumores de que havia nas nascentes do Muru, uma raça de índios brancos, de barba comprida, cabelos loiros e estatura de gigante- já ouvi histórias nomeando estes indígenas de *Ushunawá*¹⁴; os Kununaua (comedores de cogumelos), os Tosinawa/Tuchi ou Tochinaua (tuchi, amarelo; tóchi, periquito verde com penas brancas nas asas), os Kontanaua (konta, palmeira de jaci); entre outros Huni- küi cita os Tyuchunaua (tyuchi, fogo apagado), os Cháunaua (comedores de ossos), os Marinaua (cotias), Mai-naua (mai, Yumbanawa/Yumanaua cujas índias se reconheciam como Amahuaca ou Papavo (peixe, curimatã, carpa; comedores de peixes), os Takanaua (comedores de fígado), os Yawanawa (javalis da América), os Bitinaua (biti, couro) dos escudos de pele de anta, os Iskunaua (isku, japó), os Sáwa-naua (sáwa, arara vermelha de cabeça grande, que teriam adotado o sobrenome "enganador" de Katukina); os Nohanaua ou jacamins, que possivelmente são os mesmos que os Nehenawa (os agamis, jacamins ou pássaros trombeta); Chenenawa/Chanenawa/Chandenawas (pássaros azuis, pequeno pássaro azul); Machonawa (sariguês); Nisi-nawa (árvore de casca flexível da qual se faz encordamentos,

_

¹⁴ Alguns *Huni Kuin* me falaram que *Ushunawá* (que pode ser traduzido como "povo branco"- *Ushu- branco/ nawá- povo*) eram os "brancos", contudo Tastevin (1926, pág.189) afirma que admirou-se em uma maloca do Alto Jordão encontrar um velho indígena de olhos azuis, e que os indígenas asseguraram que no passado era um fato muito comum. Entre os *Yawanawá* também são encontrados alguns indígenas de pele e olhos claros, e num primeiro momento acreditava que isto tivesse relação com a questão de Antônio Luiz (um dos grandes "patriarcas" do povo, que participou ativamente do contato com Angelo Ferreira) ser filho de um "escravo *Ushunawa*", mas também me informaram sobre uma de suas esposas que foi pega como "índia brava" dentro da floresta, e tinha olhos claros.

cintos e laços); *Tyani* ou *Tchaninawa* (mentirosos, ou talvez as pequenas araras maracanãs "*chandi*"); *Binanawa* (os marimbondos), *Binchawa* (as vespas); *Charanawa* (as abelhas); *Yabi ou Yambinawa* (fabricantes de machado); *Kurunaua* (que pintam o corpo com cinza branca); *Chipinawa* (povo sagui), *Kapanawa* (povo esquilo), *Chauvenawa* ou (homens arara), agrupados como *Catuquinas* os *Yawanawás*, *Iskunawas*, *Rununawas* (jiboias), *Eskinawas* (colibris), *Vamunawas* (*vamu* seria equivalente de *Yawa*), *Vuinawas* (*vui* é o mesmo pássaro que *Isku*), e os já citados *Chanenawa*; e Iglesias (2008, pág.223) também cita outro clã que não encontrei nos relatos de Tastevin, os *Patunawa*.

Cabe ressaltar que tais critérios classificatórios parecem vir dos "brancos", e os próprios povos não necessariamente reconhecem-se como fazendo parte de uma mesma "fonte comum". Calavia Saez (2006) esclarece a questão de "clãs" (kaio, kaiwo- grupos unidos por laços de descendência e designados por um nome totêmico de um animal) para os Yaminawa (na verdade, os Yaminawa estudados pelo autor eram na verdade em sua maioria Xixinawa):

"Kaio, kaiwo e seus muitos correspondentes em outras línguas Pano (Erikson, 1986, p.188) partem de uma raiz léxica que denota crescimento; alguns Yaminawa traduzem kaio como "tronco" ou "raiz". Quer dizer, trata-se de algo que em princípio pertende à ordem do interno e do contínuo.

Tenho me encontrado com duas expressões desse kaio: uma, com o sufixo-nawa de que já falamos, e que atua no caso como um objetivador ou externador. Neste caso, temos uma lista virtualmente ilimitada: Xixinawa, Yawanawa, Bashonawa, Xaonawa, Deenawa, etc. Outra, com o sufixo-wo, que é um pluralizador. A lista de termos-wo parece mais simples: assim, segundo um informante, os Yaminawa se dividem em quatro "signos" diferentes: Rwandiwo, Dwawakewo, Yawandixo e Xapansiwo, relacionado com determinados conjuntos zoológicos.

Quanto à forma nawa, trata-se de um saber muito comum, que qualquer indivíduo possui, embora o saber dos velhos possa ser mais extenso. O seu conjunto equivale à lista de etnônimos que infesta a literatura sobre os Pano. A pluralidade nawa é uma pluralidade externa". (Calavia Saez, 2006, pág.107 e 108)

Erikson (1992) descreve inicialmente a pré-história dos Panos, para depois se debruçar sobre as relações mantidas pelos Panos com outras etnias indígenas. As primeiras fontes bibliográficas geralmente mantêm vívido interesse pelo conteúdo linguístico desses povos, e Erikson acredita que a língua seja a identidade mantida por eles, pois as variações são muitas, mas nada que desfigure totalmente o idioma, de modo que dois membros de etnias do tronco Pano, mas de grupos diferentes possam se entender. A coesão, afirma Erikson (1993:47-48 apud Yano, 2009, pág.13):

"ultrapassa as diferenças entre os grupos ribeirinhos — que vivem nas planícies aluviais do Ucayali — e os interfluviais — mais dispersos na floresta: muitas populações pano partilham uma alimentação vegetal baseada no consumo da macaxeira doce e da banana, praticaram, outrora, o endocanibalismo funerário, privilegiam o tabaco, em detrimento da ayahuasca, em suas atividades xamânicas. O realce das semelhanças entre eles, no entanto, contrasta-se com a exaltação das diferenças no interior de cada grupo (idem:49)".

Segundo o mesmo autor, os Panos provavelmente faziam parte das diversas etnias que viviam na região subandina, possuindo uma ambígua relação com os Arawak e com o Império Inca: comércio, por um lado, e guerra, por outro. Após ataques dos Arawak, uma migração em massa foi feita, e a partir de então eles vieram a se estabelecer onde vivem atualmente. Segundo Tastevin (1925): "os Amahuaca são os mesmos que os Jaminaua, em contato direto com os Incas do Ucayali, são os introdutores da civilização entre os Kachinaua" (Tastevin, 1925, p. 147). Desta forma, percebe-se que existem evidências de um contato histórico com a civilização Inca¹⁵. Tastevin também acrescenta que:

"Outros Huni-kui moravam no Alto Muru e seus afluentes. Os mais importantes eram os Yamináua (os fabricantes de machados, Yami). Nas suas narrativas os Kachinaua atribuem sempre aos Yamináua as invenções da civilização indígena. Os Jaminauas, como dizem os brasileiros, seriam mais inteligentes, mais valentes, mais independentes, mais bem encorpados e também mais brancos que os Kaxinaua. Foram eles que descobriram as propriedades purgativas, vitórias e mágicas do líquido secretado pelo sapo kampô; ensinaram e difundiram o uso do suco do cipó ksya, ou simplesmente cipó (honi ou

¹⁵ Oscar Calavia Saez é um dos pesquisadores dos povos Pano que elaborou inumeras referências à figura do "Inca" tão presente em narrativas destes povos, inclusive escrevendo um artigo sobre a temática intitulado "O Inca Pano: Mito, História e Modelos Etnológicos", onde compara repertórios mitológicos provenientes dos povos Shipibo, Kaxinawá e Yaminawá. Entre os Shipibo "temos o Chane Inca, ou Inca Pássaro, dos Conibo de Cumaria; o Cheshe Inca, ou Inca Negro, dos Shipibo de Santa Rosa; e o Yoaxico Inca, o Inca Sovina, dos Shetebo de Tsoaya" (Calavia Saez, 2000, pág.09). O Chane Inca junto com sua mulher teria ensinado as "artes", o Cheshe Inca ensinou práticas tais quais construir casas, preparar caiçuma, ser bom caçador, preparar festas, e deles descendem os Cashibo e os Shipibo, e quanto ao Yoaxico Inca, há relatos sobre o seu comportamento mesquinho e de "sovina" (é interessante pontuar que nas histórias Yawanawá existe um personagem chamado "Kakataihu", o qual é mesquinho e "malvado", e na descrição dos Povos Pano pudemos observar que "Cacataibo" é um outro nome dos "Cashibo"); entre os Kaxinawá os Ika são descritos em três episódios: um referindo-se ao 'mawa yuxibu' (caracterizado como um "diabo"), em outro aparece como o "Inca Yauchikunawa"- o Inca "sovina", e por fim aparece no par Inka/Kuma, protagonistas de alguns episódios onde esse Inca faz tudo "indevidamente"; e entre os Yaminawá o Inca aparece em relatos como o de Yurapibe (comedor de gente), e também como o Yuwasidawa, o Inca Sovina, encontrado também nos relatos dos outros povos (Calavia Saez, 2000, pág. 09-14).

Em seu livro "O nome e o Tempo dos Yaminawá" o mesmo autor considera a coleta de mitos e cantos o "grande sucesso desta pesquisa" (Calavia Saez, 2006, pág. 19), e voltando à "pré-história Pano" expõe que: "No artigo publicado em 1985, em parceria com Angelika Gebhart-Sayer e Ann Mester, Lathrap propôs uma hipótese detalhada e espetacular sobre a pré história Pano, que entre outras coisas afirmava a presença e o papel formador de uma elite quíchua que teria se instalado entre os Povos Pano em data muito recuada, anterior mesmo a sua conquista do mundo andino. A tese de Lathrap teve a virtude de agitar toda uma matilha de fantasmas evolucionistas, que sempre organizou em sentido descendente as relações entre a cordilheira e o vale amazônico. O ponto mais espetacular do artigo de tríplice autoria esteve na integração, em qualidade de memória, das narrações Pano referentes ao Inca, cuja discussão ocupará o final da segunda parte deste livro" (Calavia Saez, 2006, pág. 27)

honé)¹⁶, que produz neles o efeito do ópio; ensinaram o uso do rapé e da planta que escurece os dentes; fabricavam machados de pedra, e é a eles também de devemos a introdução da noite (yams) no mundo. Os Kachinaua lhes davam o sobrenome de Sáinaua, os gritalhões". (Tastevin, 1925, p.145)

Ainda sobre os *Yaminawá/Jaminawá*, Ferreira (2002) expõe que na região do médio rio Ucayali, no Peru, habitavam vários grupos Pano, conhecidos como grandes guerreiros e que realizavam expedições para guerrearem entre si e com outros grupos da região. Com a chegada dos caucheiros peruanos tiveram o primeiro contato com a sociedade branca, e formaram um só grupo com a denominação de *Jaminawá*: os *Xixinawá* (gente do quati), *Kununawá* (gente da orelha de pau), *Mastanawá* (gente do socado), *Bashonawa* (gente da mucura), *Sharanawá* (gente povo bom) e *Yawanawá*¹⁷ (gente do queixada). Calavia Sáez (2006, pág.373) também coloca que os *Yaminawa* reconhecem este etnômio atribuído pelos primeiros agentes da Funai, mas acrescentam que no passado eram *Xixinawa* e *Yawanawa*, ou antes *Mastanawa* e *Marinawa*, ou *Deianawa*, etc.

Estas adoções de nomes de "outros" clãs e povos Pano mostrou-se como fato muito comum da época, o que torna os Povos Pano na atualidade uma reunião eclética de "singular pluralidade" como atesta o título do artigo de Erikson (1992). Iglesias (2008) também discorre sobre a temática:

"Alguns indígenas, capturados em correrias¹⁸, costumavam negar os nomes a eles impostos e procuravam adotar outras denominações, frequentemente como estratégia para

_

¹⁶ Aqui, volto à história do cipó que abriu este trabalho, sendo citada uma contribuição narrada por Tastevin de uma versão Jaminawá da mesma: "O espírito do Hôni ou o espírito Grande Serpente- Eis agora como um Jaminaua descobriu o cipó koya ou cipó simplesmente, honi ou honé. Um dia ele estava caçando, viu a anta aproximar-se das bordas da água e jogar um líquido esverdeado nela que parecia jenipa, com que os índios pintam o corpo. Imediatamente uma mulher belíssima saiu do fundo das águas e beijou a anta, que a possuiu. Em seguida, os dois se dirigiram para a floresta. A bela dama cortou um certo cipó, torceu-o e bebeu seu suco, e se transformou em uma serpente, que mergulhou de novo nas águas. Era portanto o espírito da Grande Serpente, Dunu Yuchi. No dia seguinte, o índio veio com jenipa na beira d'agua (ou melhor, talvez com o suco esverdeado do cipó koya), e fez o mesmo que a anta tinha feito na véspera. O espírito apareceu imediatamente, e, enlaçando o Jaminaua, levou-o ao fundo das águas, não sem colocar-lhe nos olhos previamente um remédio para impedi-lo de morrer. Trata-se, provavelmente, do mukára dos Kavineño do Madre de Dios, o qual é colocado nos olhos, também, para ressuscitar os mortos. É fácil adivinhar a que eles se dedicaram no fundo do rio... O rito terminado, a mulher misteriosa levou o índio com ela para a floresta, e eles tiraram e beberam juntos o honi. Que prazer sentiu o Jaminaua tomando este suco mágico? Veremos isso mais adiante. O que é verdade é que, a partir deste dia, todos os Huni-kui, com exceção das mulheres, o utilizam muito. O cipó koya se parece com um cabo de submarino formado por oito fios, com as suas capas, enroladas uns nos outros, ou ainda com um grupo de oito cobras enroladas em espiral. Plantei um pé em São Felipe, que espero enviar um dia ao Museu de História Natural de Paris." (Tastevin, 1925, p. 165)

¹⁷ Neste relato, a etnia *Yawanawá* é inserida dentre um dos grupos que também acabou "mudando" de nome no período de contato com os "brancos".

¹⁸ Adiante será aprofundado o tema das "correrias". O missionário Parrisier (um dos padres a participar de "missões" nos rios amazônicos) as descreve da seguinte forma: "Notem que essas correrias são praticadas ainda hoje. Quando um branco quer se estabelecer num terreno ocupado por uma tribo de índios, eis como procede. Ele arma cinco ou seis homens com bons fuzis, pega um para si também, e parte em busca da

livrar-se de identidades estigmatizadas, ocultar sua real origem e dificultar novas iniciativas dos "civilizados" contra seus parentes. Nos documentos escritos, por sua vez, as denominações atribuídas a vários grupos aparecem, com frequência, de forma trocada e/ou associados a outros grupos. Em meados dos anos de 1900, uma situação semelhante ganhara configuração nos rios Gregório, Liberdade e no médio rio Tarauacá, quando nomes como Katukina e Kaxinawá foram atribuídos a, e incorporados por, uma diversidade de grupos, falantes de línguas Pano. Este fenômeno veio a se repetir nas cabeceiras dos rios Tarauacá e Jordão, uma década depois, quando "Papavô" passou a ser atribuído, de forma genérica, a um amplo conjunto de grupos, considerados "silvícolas", "selvagens" ou "brabos", que então protagonizava ataques, saques e mortes nos seringais. "Amahuaca", uma recorrente referência, também genérica, aos grupos "não reduzidos" ou "infieles" nos relatórios à época produzidos por autores peruanos e estrangeiros, serviria ainda como sinônimo de "selvagem", mas também seria adotado por índios capturados "em correrias". Por fim, "Jaminawa¹⁹" seria utilizado, já à época, pelos Kaxinawá, para referir-se não só aos seus tradicionais inimigos, personagens inclusive de sua mitologia, mas também, de forma genérica, a diferentes grupos indígenas, falantes de línguas Pano, que então habitavam e se deslocavam nos altos rios Envira, Tarauacá e Jordão, mantendo constantes relações de conflito com os moradores dos seringais e com os caucheiros" (Iglesias, 2008, p. 259).

Desta forma, para além das singularidades, percebe-se uma grande homogeneidade e semelhanças de práticas dentre os povos Pano. Entre as que interessam a esta pesquisa, podemos observar as semelhanças da cosmologia, de mitos, de ritos espirituais e de cura; semelhanças em práticas culturais e corporais tais como as danças de "mariri" (para os espíritos dos legumes e plantações), os cantos festivos e cerimoniais, o escurecimento dos dentes com o nixpu²⁰ (entre os Kaxinawá este escurecimento é realizado em uma espécie de batismo tradicional, o "Nixpu Pima"), utilização do tabaco inalado na forma de dume/rume (rapé), utilização da beberagem Huni (ayahuasca) e uso da secreção do sapo kampun.

n

maloca. Quando a acha, ele e os seus homens a cercam e massacram todos aqueles que tentam fugir e as mulheres e as crianças são levadas ao Juruá e vendidas como animais. Eu vi assim venderem na minha frente oito indiozinho de quatro a cinco anos. As lágrimas me vinham aos olhos vendo estas pobres pequenas criaturas tratadas como animaizinhos. Infelizmente se fosse dizer tudo que sei sobre os índios, quantas cenas de barbárie atroz eu poderia citar!" (Parrisier, 1898, p. 55)

¹⁹ Atualmente ainda existem povos "voluntariamente isolados" na região próxima às fronteiras com o Peru e entre terras onde habitam indígenas Pano. Já ouvi muitas vezes os indígenas chamando os "índios bravos" de *Jaminawá*. Não sabemos se esses povos são realmente Pano, mas pela distribuição de seus roçados, construção de suas malocas e adereços (que foram observados em vôos que capturaram imagens, incluindo um da emissora BBC que divulgou fotos internacionalmente), pesquisadores da temática acreditam que há grandes possibilidades de que esses indígenas (um dos últimos tesouros da humanidade, que ainda não compartilham da "globalização" e vivem de forma nômade no meio da floresta) façam parte do tronco linguístico Pano.

²⁰ Nas observações de Tastevin: "Todos os nosso Pano têm o hábito de escurecer os dentes para fortalece-lo e impedi-lo de apodrecer. Servem-se para isto de um arbusto selvagem de talo fino dividido por nós como o bambu. Este tem várias espécies que levam todas o nome genérico de nichpo. Nem todas são boas: só o paka nichpo ou nichpo-bambu e o chanwe hina nichpo, nichpo rabo de arara, dão uma tintura negra que dura aproximadamente 15 dias. O nichpo não é mastigado; o talo é mole; é suficiente bater com pequenos golpes a parte ressumante contra o esmalte dos dentes". (Tastevin, 1926, p.192)

A história Pano também é marcada por conflitos com os "brancos" e também intertribais. Tastevin (1925) relata que em um primeiro momento, os indígenas teriam aceitado sem hostilidade a vizinhança dos seringueiros que ocuparam a região, contudo:

"pouco a pouco a cobiça, o ciúme, a grande diferença de mentalidade, de língua, de civilização, de religião, de costumes das duas raças fizeram com que conflitos, inicialmente parciais, estourassem em guerra sem perdão, Os caucheiros primeiramente, ou seja, os peruanos que exploravam pioneiramente a castilloa elástica, que é preciso abater para utilizar; em seguida os seringueiros, ou seja, os brasileiros, a população estável, organizaram "correrias", verdadeiras expedições armadas para desalojar os índios do seu lugar a fogo e sangue e permitir aos civilizados trabalhar em paz" (1925, pág.144).

Foi uma época descrita por alguns indígenas como o tempo do "Bang Bang". Enquanto o mundo passava por períodos próximos das grandes Guerras Mundiais, na floresta outra guerra sangrenta acontecia. Há relatos macabros de crueldades e atrocidades realizadas nos seringais²¹. Tastevin (1925) também expõe que os seringueiros transformaram a floresta em uma "fábrica de produção de borracha", e que no rio Muru a "invasão" se deu por volta de 1890, mas só em 1898 que começaram os massacres:

"Nada mais fácil do que acabar com uma tribo incômoda. Reúnem-se de trinta a cinquenta homens, armados de carabinas de repetição e munidos cada um com uma centena de balas, e, à noite, cerca-se a única maloca, em forma de colmeia de abelhas, onde todo o clã dorme em paz. No nascer do sol, na hora em que os índios se levantam para fazer a primeira refeição e os preparativos para a caça, um grito convencional dá o sinal, e os assaltantes abrem fogo todos juntos e à vontade. Pouquissimos situados conseguem escapar: levam-se as mulheres e as crianças que podem ser pegar vivas, mas não se perdoam os homens, que por sua vez, se mostram sem medo e indomáveis" (Tastevin, 1925, pág. 149).

Dois famosos "patrões seringalistas" foram Angelo Ferreira da Silva e Felizardo Avelino de Cerqueira²² (ambos cearenses), cujas iniciativas dentro de uma política de

²¹ Tastevin (1928, pág. 232) expõe que caucheiros peruanos e seringueiros brasileiros além de exterminarem

rio. Vendo-a boiar, chamou um dos seus companheiros de pilagem, e, cada um armado de um rifle, usaram esta cabeça como alvo. A cada bala que acertava, ouviam-se risadas ferozes que saíam da boca destes seres desumanos". (Parrissier, 1898, pág. 47)

22 Uma fonte de material riquíssimo e muito completo sobre a temática é a tese de doutorado "Os Kaxinawá

de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá" (2008) de autoria de Marcelo Manuel Piedrafita Iglesias.

tanos índios, chegavam até a arremessar pequenos índios ao ar para recebê-los em um punhal. Parrissier também descreve algumas "atrocidades" da época: "No Juruá-Mirim, não se viaja meia hora sem que digam: aqui é o túmulo das quatro ou cinco ou seis pessoas assassinadas por fulano de tal. Este rio é o que poderíamos chamar de rio dos crimes (...) Um louco peruano, designado somente pelo significativo nome de assassino, fazia a ruína da região. Ele matava por matar, para ver correr o sangue. Um dia ele parou um infeliz caboclo, lhe colocou uma enxada na mão, e, com o revólver no nariz, mandou-o cavar um buraco. Este obedeceu, e, uma vez feito o buraco, o monstro o jogou dentro, matando-o a tiros com o revólver (...) Eis até onde pode ir a ferocidade da alma humana. Um dia ele matou um homem na sua canoa, abriu-lhe a barriga com o seu punhal, arrancou-lhe o coracão e o comeu. Em seguida cortou-lhe a cabeca e a jogou no

"catequese" da Prefeitura do Alto Juruá e da Comissão de Obras Federais, despontaram para alguns grupos indígenas como uma alternativa concreta face às "correrias" no médio rio Tarauacá, no rio Gregório e no Riozinho da Liberdade (Iglesias, 2008, pág.126).

"A partir de meados da década de 1900, com a criação do Território Federal do Acre, as ações favorecidas pela Prefeitura do Alto Juruá e pela Comissão de Obras Federais para a "proteção" e "civilização" dos índios estariam inseridas em um projeto mais amplo do governo federal para a região, visando a institucionalização do poder público, a integração territorial, o controle de zonas fronteiriças, a regulação das relações de trabalho nos seringais, o alargamento da utilização dos recursos naturais, uma maior arrecadação de impostos e a promoção de novos fluxos migratórios. A construção de uma estrada de rodagem ligando a sede do Alto Juruá aos outros dois departamentos do Território seria vislumbrada como um dos principais eixos a articular esse projeto de integração, que teria como pré-requisito a "pacificação da região". Ainda que propostas surgissem para o estabelecimento de terras reservadas para os índios e para sua incorporação, por meio do trabalho, aos "benefícios da civilização", a principal ação privilegiada pela Prefeitura e a Comissão de Obras seria o "policiamento" e a "fiscalização" dos grupos indígenas, evitando que constituíssem empecilho à abertura e ao funcionamento da estrada. Essa política seria implementada, e gerida localmente, por personagens com reconhecidos serviços como "catequizadores de índios" - o seringalista Ângelo Ferreira da Silva e Felizardo Cerqueira, conhecidos por suas pioneiras iniciativas, nos anos anteriores, no estabelecimento de relações pacíficas com várias "malocas" indígenas e a mobilização da mão de obra de seus habitantes em diversos empreendimentos de Ângelo". (Iglesias, 2008, pág.09)

Segundo Tastevin (1926, pág.183 e 184), Angelo Ferreira²³ foi um "audacioso aventureiro" que conseguiu em 1905 ser aceito como chefe pelos *Yawanawá*, pelos *Rununawá*, pelos *Iskunawá*, *etc* (agrupados como *Katukina*), além de pacificar tribos *Kaxinawá* e *Arara*, e acabou por ser assassinado por rivais em 1909. Um dissipulo de Ferreira, Felizardo Cerqueira, agrupou indígenas *Kaxinawás* e teria conseguido "fanatizar os índios", que estavam dispostos a derramar seu próprio sangue por ele. Tastevin relata que Felizardo tinha nove mulheres (possivelmente indígenas) que disponibilizava a outros "civilizados".

"O cearense Felizardo Avelino de Cerqueira é personagem a quem boa parte dos Kaxinawá ainda hoje atribui papel central na mediação de suas relações com os brancos após a implantação da empresa seringalista no Vale do Juruá". (Iglesias, 2008, pág. 5)

²³ Iglesias (2008, pág.166 e 167) traz dados de um relatório de 2013, onde é exposta a "diplomacia" de Angelo Ferreira com alguns "tuxauas" indígenas: "Dados os freqüentes "assaltos" a barracas e as mortes de seringueiros, em 1907, o "ousado sertanista" Ângelo Ferreira da Silva, "devassando o território onde residiam os selvícolas, visitou algumas malocas e firmou paz com vários chefes (tuchauas)", iniciativa que, associada aos "louváveis esforços" posteriores do proprietário de Athenas, havia resultado na "chamada à nossa civilisação de alguns centenares de indígenas"".

Felizardo Cerqueira exercia papel de mediação entre os "civilizados" e os índios, realizando tentativas de construir acordos e propiciar condições para a interrupção das "correrias" e dos conflitos armados, bem como favorecer o gradual engajamento da mão de obra indígena em diferentes atividades de interesse dos patrões seringalisats (Iglesias, 2008, pág. 14). Percebe-se a importância das iniciativas destes dois seringalistas, pois os grupos abordados nesta pesquisa (*Huni Kuin e Yawanawá*) trazem vivida memória dos mesmos, e certamente contam com esta contribuição de um contato- apesar de traumático-que possibilitou a "sobrevivência" frente às terríveis correrias.

Segundo Iglesias (2008), acampamentos provisórios e abertura de novas malocas foram resultados de migrações forçadas após as "correrias", e o estabelecimento, ainda que temporário, em territórios de outros grupos inimigos tradicionais, levariam no território de vários rios o conflito entre os próprios indígenas. Tastevin (1926, pág. 220-221) e (1926, pág. 186) relatada a "história de *Mini*", uma índia que pertencia ao clã dos *Neha-nawa*. Após sua tribo ser expulsa pelos *Conta-nawa* do Alto Envira e se estabelecer entre o Tarauacá e o Jordão, foram atacados por peruanos e *Mini* sobreviveu junto com o filho e a irmã, perdendo muito sangue com a coxa quebrada e baleada. As duas indígenas ficaram dois meses sozinhas na floresta com a criança que ainda mamava no peito, e posteriormente acabaram capturadas e levadas a um acampamento de "Kaxinawás amansados" de Felizardo Cerqueira. Após ser maltratada como escrava e esposa adicional de um chefe, foi vendida para um branco que teria tido "pena" dela e a tornado sua companheira. Tastevin diz que tal história que pode parecer um pouco "extraordinária", era naquela região a "vida de todos os dias".

Os conflitos inter-tribais foram uma das questões marcantes do período. Tastevin (1926, pág.189) narra um terrível massacre de índios Papavo por via de "índios amansados", onde foram fuzilados exceto as jovens mulheres que foram guardadas para os "civilizados". O mesmo autor, em seu relatório sobre o "Riozinho da Liberdade", 1928, descreve um encontro com um índio *Waninaua* (índios que os seringueiros chamavam de *Katukina*, mas se autodenominavam *Waninaua e Kamanaua*- onça), e descreve que estes possuíam rivalidade com os *Curina* (povo do tronco linguístico Arauak) e a cada ano os atacavam para fazê-los prisioneiros e comê-los em grandes festejos que duravam dias (o que é questionado por Lima, que fala da questão de os Pano serem "endocanibais"). Tastevin (1928, pág. 233) também descreve peculiaridades de um grande conflito entre os *Katukinas* (*Iskunawás*, *Rununawa e Cachinawa*) liderados por um célebre chefe chamado *Tescon*, aliados aos *Amahuaca*/ *Chipinaua* contra os *Araras*. Posteriormente, os *Araras*

resolveram reduzir os *Yauavo* (queixadas), o que consistiu em uma matança generalizada. Iglesias (2008) descreve com grande riqueza de detalhes todo o contexto deste grande conflito envolvendo o chefe *Tescon* e outros grupos indígenas e seringueiros e caucheiros da região, com a participação e mediação em alguns momentos de Angelo Ferreira e Felizardo Cerqueira, o que é confirmado no livro dos Yawanawá. Relatos de guerras sangrentas entre tribos próximas são rememoradas e ainda contadas pelos anciões Yawanawá. Todavia, na atualidade há uma convivência mais "pacífica" entre os povos Pano, que têm realizado um movimento de aproximação e trocas culturais que pode ser considerado intenso.

No livro "Índios no Acre- história e organização, 2002" organizado pela Comissão Pró Índio do Acre (CPI), são descritos cinco tempos diferentes na história dos índios no Acre (o que comumente se ouve dos indígenas também):

- O tempo das malocas;
- O tempo das correrias;
- O tempo do cativeiro;
- O tempo dos direitos;
- O tempo da história presente.

Em cada tempo há uma forma de organização diferente do povo, contudo, por mais que a história seja dinâmica e se renove os mitos permanecem organizando e trazendo uma identidade similar a estes povos. Como descrito acima, os povos Pano possuem similaridade cosmogonica. Os dois povos Pano que serão melhor descritos adiante (Huni Kuin e Yawanawá) possuem ambos como um de seus mitos originários, o que trata de um *Kapatawã* (grande jacaré), que teria tido papel na "separação dos povos". Algumas vezes em que ouvi este mito, já tive interpretações de que se tratava da 'separação dos povos Pano', mas também em outros momentos falavam da separação entre os povos "deste lado do oceano e do outro lado". Uma versão "contemporânea" deste mito é narrada no livro citado acima (*Índios no Acre- história e organização*), sendo realizadas algumas analogias com a "travessia pelo estreito de *Bering*". Percebe-se o esforço dos indígenas em realizar assimilações e equivalências entre as duas "visões" (indígena e ocidental) e explicações sobre essa ligação entre povos, e mostrar a similaridade também com outros povos para além de suas terras natais, conosco. Cabe a nós também realizarmos esta "ponte":

"Estudando a história dos primeiros povos do mundo, que nasceram na África e chegaram ao norte da América atravessando o estreito de Bering, dá para lembrar a história de antigamente de nosso povo Kaxinawá sobre "O Jacaré que serviu de ponte".

Essa história do jacaré encantado conta que, de primeiro, os homens moravam todos em uma só aldeia. Depois de muito tempo, alguns povos começaram a se espalhar para outras terras, procurando presas de macacos, colares de miçangas e tintas para pintar o corpo. Quando chegaram na beira de um igarapé bem largo, encontraram um jacaré que serviu para servir de ponte. Eles pediram licença para atravessar nas suas costas para o norte do continente americano. O jacaré aceitou atravessar a todos. Somente queria carne para se alimentar. Disse que só não aceitava comer carne de animais de sua família. Poucas pessoas passaram.

Outros povos mais apressados mataram um jacaré e deram para ele como forma de pagamento pela travessia. O jacaré ficou com muita raiva e afundou para sempre.

Por isso, os povos passaram a viver apartados em diferentes lugares da Terra. Os que passaram para outro lado são os povos dos dentes de macaco e dos produtos da natureza. Os que não passaram são os povos das miçangas²⁴, os grupos maiores.

Fazendo a comparação dessa história contada pelos brancos com o nosso mito Kaxinawá, o Estreito de Bering parece com o jacaré que serviu de ponte. Depois que o jacaré afundou, nós passamos a viver apartados dos nossos parentes da Ásia. Povos que conseguiram passar são os índios das Américas" (Edson Medeiros Ixã Kaxinawá, 2002, p. 50, 51)

2.1. Os Huni Kuin

Dentro da família Pano encontra-se o povo *Huni Kuin*, o qual habita o Brasil e o Peru, sendo a mais populosa etnia Pano. No Peru, em 2004, havia 18 aldeias *Huni Kuin* distribuídas ao longo do alto rio Purus e em um dos seus afluentes, no rio Curanja, com cerca de 1.500 indívíduos. Os *Huni Kuin* que vivem no Brasil, no Estado do Acre (nos municípios de Tarauacá, Jordão, Feijó, Marechal Taumaturgo e Santa Rosa) aproximadamente 7546 pessoas (Lima Kaxinawá, 2011, pág. 18), habitam 12 terras indígenas, localizadas no rio Purus e em vários afluentes do alto rio Juruá, como os rios Envira, Muru, Humaitá, Tarauacá, Jordão e Breu. Considerada a população indígena mais numerosa do Acre, os *Huni Kuin* representavam em 2007, 43% dos índios do estado (Monte, 2007; Iglesias, 2008). Anteriormente agrupados como "*Kaxinawá*", os próprios indígenas reinvidicaram o etnonimo *Huni Kuin*, visto reconhecerem sua origem a muitos outros clãs que não o do *Kaxi*-morcego. Isto mostra o abismo gerado por esse encontro amplo entre culturas, onde um grupo necessita "reinvidicar" seu etnonimo tradicional, frente a um imposto por outro povo (os brancos). No Brasil tal postura foi aceita de forma

-

²⁴ No parágrafo adiante é narrado que após o jacaré ter afundado os indígenas começaram a viver apartados de seus parentes da Ásia. Interessante pontuar que atualmente existe a prática comum de os indígenas Pano utilizarem miçangas para realizar alguns tipos de artesanatos tradicionais. As miçangas são valorizadas por serem coloridas e possibilitaram a confecção de artigos coloridos (pulseiras, colares, tiaras), e geralmente sua procedência é da Ásia (Coréia, Taiwan, China) ou República Tcheca. Lagrou (2013) escreveu um artigo chamado "No Caminho da Miçanga: arte e alteriidade entre os ameríndios", onde realiza a análise do papel da miçanga na história, nos mitos e ritos de diferentes grupos ameríndios (incluindo os Kaxinawá), abordando com profundidade a questão, inclusive, mostrando que para estes povos "corpos" são produzidos esteticamente e artefatos existem em intima correlação com corpos.

mais ampla e formal, e esse povos atualmente em sua grande parte se auto denominam *Huni Kuin*, apesar de muitas pessoas ainda insistirem em chama-los de *Kaxinawás*.

Acre: Terras Indigenas

Anazonas

An

Figura 1 – Localização das Terras Huni kuí do estado do Acre (balões vermelhos), extraído do Atlas Geográfico do Acre, CPI/ACRE, 1995.

(Figura acima: Retirada de Lima Kaxinawá, 2011, pág. 20).

A palavra *Huni Kuin* geralmente é traduzida como "gente verdadeira" ou "povo verdadeiro", contudo *huni* também é o nome do cipó usado no preparo da bebida *Huni Pae* (ayahuasca), e a palavra *kuin* também significa fumaça. Complementando a questão, Yano (2009) traz contribuições de Keifenheim, e esclarece que na verdade *Huni Kuin* seria um etnonimo para "nossa gente":

"Barbara Keifenheim, estudiosa da relação de identidade e alteridade para os Caxinauá e outros Pano em geral, como os Shipibo-Conibo, chamou a atenção para o fato de que muitos deles, portadores de um mesmo nome, não se reconhecem como semelhantes, ao passo que outros, dotados de nomes distintos, estabelecem relações de identidade entre si. A autodenominação huni kuin mostra-se quase generalizada entre os Pano, com pequenas variações na grafia: honi kon, uni koi etc. Segundo a antropóloga, huni, honi e uni são traduzíveis como "homem", no sentido de "ser humano" e, associados a kuin, kon e koi, estes traduzidos erroneamente como "verdadeiros", remetem ao núcleo endógeno do grupo em questão (Keifenheim 1990:80). Em outras palavras, huni kuin expressa a idéia de "nossa gente" e se insere numa dinâmica relacional que leva em conta, sobretudo, a posição daquele a quem se dirige". (Yano, 2009, pág.36, nota de rodapé 43)

Em viagem pelo rio Muru, Tastevin expõe sobre os indígenas da região que: "A maioria falava o dialeto Pano e se autodenominada Huni-kui, "os verdadeiros homens". Eles se dividiam em vários clãs, ora aliados, ora inimigos; o mais importante deles era o dos Kachinaua (homens vampiros), que povoavam sobretudo os afluentes da margem direita do médio Muru". (Tastevin, 1925, p. 144)

Durante o trabalho de campo desta pesquisa houve contato com indígenas que fazem parte dos grupos que se denominam *Huni Kuin*, alguns deles reconhecenso-se como *Saenawá (povo do 'grito', das cantorias), Kaxinawás*, e de outros clãs como os citados acima, contudo, visto que atualmente é comum agrupá-los com a denominação de "*Kaxinawá*²⁵", somente após longas conversas e indagações, foi sendo possível aos poucos ir se decifrando detalhes acerca desses outros "clãs" que formam o grupo. Alguns indígenas expressam que a denominação *Kaxinawá*²⁶ foi o nome recebido após o contato com o povo "*nawá*" (homem branco), e quer dizer "povo morcego". Portanto, até mesmo nas pesquisas bibliográficas sobre os povos *Huni Kuin*, geralmente encontra-se mais abundante material sobre o povo *Kaxinawá* (que como citado anteriormente com as palavras de Tastevin, eram o clã mais numeroso).

Especificamente tratando dos "*Kaxinawá*", Yano (2009) reforça o caráter "pejorativo" da nomeação como "povo morcego", "homens vampiros" vinda de outros grupos, e citando Weber (2006:50) os coloca como "mais fechados" e menos vulneráveis à mudança de etnônimo devido sua organização social em "clãs", metades, específicas

²⁵ Sobre o etnônimo *Kaxinawá*, Yano (2009) desta vez traz contribuições de Tastevin, e Camargo para elucidar a questão de muitos *Huni Kuin* não se reconhecerem como pertencentes a este "clã": "O etnônimo Caxinauá, por sua vez, pode ser traduzido como "povo do morcego" ou, ainda, "homens vampiros", como se referiu a eles o padre francês Constant Tastevin no início do século XX (Tastevin 1925:10 apud Weber 2006:50). Remete, segundo alguns interlocutores de Camargo (comunicação pessoal), ao antigo hábito de comerem os corpos de seus parentes mortos". (Yano, 2009, pág.36)

²⁶ "A atribuição de certas denominações (como Kaxinawá e Katukina) a diferentes grupos falantes de diferentes línguas Pano, seja por agentes governamentais, seja pelos próprios regionais ou pelos "catequizadores de índios", foi comum nessa época, tendo sido elas, ao mesmo tempo, adotadas por certos grupos como estratégia de defesa em meio às "correrias." (Iglesias, 2008, p. 212)

(sendo clās internos que regulam "sessões matrimoniais", atribuições de nomes e localização dentro da ordem geracional, não possuindo relação aparente com os "outros clās" *Huni Kuins* que tratamos acima):

"divididos em duas metades, Dua bakebu e Inu bakebu, formadas, respectivamente, pelas seções inu e inani, dua e banu, as alianças matrimoniais ocorrem idealmente entre um indivíduo de uma metade com um membro da metade oposta. Endogâmicos no nível da aldeia — as alianças ocorrem preferencialmente no interior de um dado grupo de parentes — os Caxinauá mostram-se menos propensos a casamentos com pessoas de outros grupos que não os deles. Isto, contudo, não descarta a necessidade do outro em seus regimes de identificação e transformação". (Yano, 2009, pág. 18)

A divisão nas metades *Dua Bakebu- Dua (masculina)/Banu (feminina)* e *Inu Bakebu- Inu (masculina)/Inani(feminina)*, possuem vinculações com histórias de surgimento do povo, e também histórias de surgimento das "doenças" ligadas aos animais, e consequentemente ervas medicinais para o tratamento destas doenças. É um tema amplo e muito complexo, do qual voltaremos a tratar adiante.

Sobre as origens mais remotas dos *Kaxinawá*, Tastevin expõe em seu trabalho a hipótese de eles serem descendentes dos *Kachibo* (outro grupo Pano que habita o Peru). Calavia Saez (2006, pág. 24) os define como "*um grupo há longo tempo isolado pela lenda de ferocidade criada a seu respeito, e praticamente integrado durante o século XX ao âmbito cultural Shipibo*". Seria necessário um maior contato com relatos sobre as Missões do Peru Oriental, para averiguar se constam registros escritos desta época:

"Eram esses índios originários de seus irmãos de língua e de totem do Ucayali, os Kachibo, tão célebres na história das Missões do Peru Oriental? A coisa é mais que provável. Kachibo não é mais do que a forma plural de Kachi; o Ucayali é vizinho do Juruá; e é muito natural que os Kachibo, expulsos do Ucayali pelos pele-vermelha evangelizados, tenham vindo buscar refúgio no Juruá, ainda inexplorado pelos brancos. Nossos Kachinawa seriam portanto os descendentes dos massacradores de missionários e de viajantes que percorreram o Ucayali no século XVIII. Eles têm a cabeça grande e concentrada, olhos redondos pouco retidos por pálpebras puxadas, quase nenhum pescoço, ombros largos, uma caixa torácica enorme, membros curtos, e extremidades pequenas, sobretudo entre as mulheres. Mais do que qualquer outro clã de seus irmãos de língua, eles conservaram certos costumes ancestrais, e em particular a necrofagia, que os condena a comer o cadáver de seus defuntos. "Condenar" é um modo de dizer, já que eles fazem disso um regalo ao mesmo tempo que uma cerimônia religiosa". (Tastevin, 1925, p. 128)

Percebe-se novamente o grande leque de similaridades, e também diferenças que constituem os grupos Pano²⁷. Um fato interessante observado em alguns Panos são suas

²⁷ "As fissões, decorrentes ou não do contato com o mundo ocidental, deram origem a vários grupos locais, de populações diminutas, conhecidos por diversas etnônimos e que foram tidas como "tribos", naquele sentido tradicional que costuma se dar ao termo. Entretando, quando vistos mais de perto, esses mesmos

práticas- funerárias ou não- antropofágicas²⁸. Oscar Calavia Saez (2007), trata do tema do "canibalismo" em diferentes grupos humanos, com especial ênfase na prática entre os povos amerindios²⁹, sendo o Brasil frequentemente idenficado nas cartografias do século XVI como "*Terra Canibalorum*", com o caso dos Tupinambá como um paradigma (com importantes relatos de Hans Staden, André Thevet e Jean de Léry³⁰). Calavia Saez cita os povos Pano, referindo-se aos "Cashibo":

Não raro, a mistificação acabava por iludir os seus próprios forjadores: é o caso do canibalismo dos Cashibo do rio Pachitea, na Amazônia peruana, aos que os seus vizinhos Shipibo-Conibo descreveram como perigosos canibais por razões estratégicas, não sem acabar sendo presas do mesmo terror que tinham criado, e que contribuiu ao quase-extermínio dos Cashibo.

grupos "atomizados" parecem prontos a acentuarem suas diferenças internas e reconhecerem semelhanças com grupos vizinhos. Donde, outras metáforas surgem e a de "atomização" dá lugar ao "mosaico" (ibidem), ao "patchwork" (ibidem) e ao "quadro caleidoscópico" (Townsley, 1989) que exprimem com maior exatidão a realidade empírica na qual estão imersos os grupos pano". (Lima, 1994, pág.154)

Iglesias (2008) fala sobre a "catequese" empreendida por Felizardo Cerqueira aos Kaxinawá, sendo este povo descrito como muito perigoso e feroz, e possuidor da "brutal ignorância de comer seu semelhante": "Em consonância com uma estratégia discursiva que permeia boa parte de seu relatório, ao destacar as dificuldades e perigos enfrentados em diferentes momentos, como maneira de valorizar sua trajetória de "catequista", Felizardo inicialmente retoma e endossa informações ouvidas na região sobre os Kaxinawá, caracterizando-os como "tribo malfeitora", de "índios ferozes", "terríveis comedores de humanos", "antropófagos, os mais perigosos" (Cerqueria, 1958: 42). Dentre os interesses que moviam Felizardo a promover essa "catequese", a mais difícil que realizou, ressalta, além dos ganhos econômicos com uma parte do caucho que os Kaxinawá viessem a produzir e com a mobilização de sua mão de obra em outras atividades, estava o de "chamar um povo para a civilização e tirá-los da brutal ignorância que estão - comer seu semelhante" (ibid: 43)." (Iglesias, 2008, pág.222)

"Na América o consumo de carne humana é objeto de numerosas referências, do extremo norte ao extremo sul do continente, em conexão com sistemas bélicos altamente ritualizados, ou com outro tipo de cerimoniais em que o uso e abuso do corpo têm um lugar de destaque no léxico simbólico (é o caso dos scalps, peles, cabeças, mãos, dentes ou mandíbulas guardadas como troféus). Por razões já esboçadas, é difícil saber na maior parte dos casos se um consumo efetivo e significativo de carne humana fazia parte desses rituais. Em contrapartida, tem sido bem descrita uma forma menor de canibalismo funerário, consistente no consumo dos ossos dos parentes mortos, em geral torrados, moídos e diluídos em algum tipo de mingau, que esteve -e em parte está ainda- estendida por boa parte da Amazônia. Mas os casos mais célebres de canibalismo em sentido pleno se encontram sem dúvida ao longo da costa atlântica. Há expressivas coincidências entre três grandes complexos antropofágicos que foram objeto de informes detalhados: o iroquês ao norte, o asteca na América Média, e o tupinambá ao sul. Observe-se, aliás, que nos três casos trata-se de etnias que desempenharam um papel de primeira ordem na formação dos Estados Unidos, do México e do Brasil, o qual fez daquele canibalismo nativo uma questão a ser resolvida (racionalizada, eludida ou mesmo, como no caso do Brasil, reivindicada por alguma vanguarda) no imaginário fundador das nações surgidas do processo colonial". (Saez, 2007, pág. 4 e 5)

³⁰ Saez (2007) fala do uso da gordura humana em tratamentos de saúde, citando relado de Jean de Léry sobre o "óleo santo" que era uma das especiarias de um 'canibalismo farmacêutico' (praticado outrora, e que continua velado através de novas tecnologias, como por exemplo, o uso de "células tronco"): "Um dos conquistadores do México, Bernal Díaz del Castillo, narra como, num dos seus primeiros confrontos com os tlaxcaltecas, os espanhóis tiveram a fortuna de matar um índio gordo, com cuja banha, na falta de azeite, puderam tratar os seus feridos. Jean de Léry —que de outro lado denuncia casos de canibalismo nas matanças perpetradas na França contemporânea contra os huguenotes- conta sem pestanejar que a gordura coletada nos moquéns tupinambá era uma matéria médica prezada, que, com o nome de óleo santo, chegava às boticas européias armazenada em grandes barris, junto com o pau-brasil que na época movia o comércio normando na costa brasileira".

46

É muito recente o abandono de práticas antropofágicas em território brasileiro. Calavia Saez (2007) também discorre sobre o caso dos *Wari* (noroeste amazônico) que em meados do século XX ainda as praticavam. A questão da ingestão de "carne humana" (tanto em ritos funerários, como de outras maneiras) pelos *Kaxinawá* e alguns outros grupos Pano, é muito rememorada ainda em diversas histórias. Ouvi relatos³¹ por vezes com certo tom de humor, e também histórias com conteúdos fortes sobre a temática, a qual para muitas pessoas está em um passado muito remoto (com resquícios em contos de fadas e ritos como o da eucaristia), mas para estes povos faz parte de um passado bem recente. Citando vários autores, McCallum (1996), expõe que a prática foi "extinta" a cerca de algumas décadas atrás:

"O endocanibalismo foi praticado nas comunidades peruanas até o início dos anos 50. No Brasil, essa prática foi abandonada um pouco mais cedo, mas com toda certeza era realizada até, pelo menos, a primeira ou segunda década deste século (Sombra 1913; Carvalho 1931). A forma do canibalismo variava: o corpo podia ser fervido ou assado. Não era uma prática universal e se limitava a determinados parentes adultos, especialmente os mais importantes, homens e mulheres de mais idade (Kensinger1995). Os corpos de feiticeiros conhecidos eram queimados, enquanto os corpos de pessoas sem parentes próximos eram enterrados. Posteriormente, os ossos podiam ser exumados por parentes próximos, assados, moídos e consumidos (Lagrou 1991)". (McCallum, 1996, pág.66)

O padre Constant Tastevin, escreveu um pioneiro artigo sobre a temática dentro do povo *Kaxinawá*, o qual, como descrito por Manuela Carneiro da Cunha, "adota um (hoje) desagradável tom condescente, zombeteiro e paternalista para descrever com (por outra parte) excelente senso de detalhes os costumes funerários dos Kaxinawá" (Cunha, 2009, pág. XVII).

Tastevin (1925, pág. 129-131) descreve todo o processo do "morrer" de um *Kaxinawá*, de uma forma muito completa e marcante, nos dando a sensação da profundidade emocional, material, simbólica, espiritual de todo processo. Ele chama a atenção para o fato de que são rasgados, despedaçados, queimados, quebrados todos os pertences materiais do "defunto" (incluindo suas plantações que são arrancadas e seus animais "domésticos", os quais são mortos) sendo destruídos "todos os tesouros dos antepassados sem a menor pena", não havendo "herança" material alguma a ser deixada.

³¹ Ouvi uma história que falava sobre um episódio onde um empregado de um cacique foi devorado entre os *Huni Kuin*, e quando seu patrão foi tirar satisfação sobre o ocorrido, recebeu a afirmação do outro cacique "seu empregado tava muito bom de comer, todo mundo tava querendo. Nós não vamos fazer uma guerra por causa de uma pessoa só, eu posso te dar o que você quiser (...) mas a gente não maltratou, a gente aproveitou tudo". Também me foi relatado de Panos que faziam flautas com ossos humanos.

Também são descritos as diferentes formas de "cozimento", tanto "moqueado" onde o cadáver era amarrado e cozido em uma grelha de madeira a um metro do chão; como o cozimento realizado em um grande vaso cerimonial em forma de panela (Tastevin, 1925 pág. 128 e 132; 1925 pág. 170). O autor afirma que segundo relatos, o hálito dos indígenas ficava tão fétido depois do processo, que durante alguns dias era impossível aproximar-se.

Cecília McCallum (1996) foi outra autora que compilou em um excelente artigo entitulado "Morte e pessoa entre os Kaxinawá" informações sobre tais ritos. Este trabalho se compõe como uma etnografia do pensamento e das práticas relativos à morte, ao processo de morrer e à condição de pessoa entre os Kaxinawá. Voltarei a citá-lo em outras passagens deste trabalho (principalmente sobre as concepções de yuda-corpo e yuxin-alma/espírito/força vital), contudo, ao que concerne especificamente ao tema desta modalidade de ritos funerários, McCallum conclui que:

"Talvez seja melhor deixar, definitivamente, de rotular os ritos funerários kaxinawá, anteriores ao contato, como "canibalismo", tendo em vista os aspectos simbólicos envolvidos. Embora os participantes dos festins efetivamente consumissem carne e ossos humanos, eles simultaneamente se distanciavam do ato transformando os restos mortais em substância animal ou vegetal comestível." (McCallum, 1996, pág.75)

Todo o rito é muito bem descrito no artigo, principalmente em um resumo da narração de Pudicho Torres feita para o casal de missionários Richard e Susan Montag (Montag, Montag e Torres 1975) realizado por McCallum nas páginas 67 e 68. Percebe-se a profunda transformação realizada através dos cantos de reza *pakadin*³², do corpo humano em "corpo animal" do respectivo clã/metade a que a pessoa pertencia em vida, o que esclarece um pouco mais o complexo simbolismo da divisão das "sessões matrimoniais", que acabam por serem também sessões mortuárias, e a importância da alimentação em todos os aspectos da vida e também do "pós-vida" dos povos Panos (voltarei a isso adiante no tópico *Yuda/Yura*), que preservam uma ligação com um lado "mágico" do contato com a natureza, na conexão com a floresta e seus outros seres habitantes. McCallum (1996), com o auxílio de Lagrou (1991) e Kensinger (1995) exemplifica bem a questão:

"Lagrou esclareceu também um aspecto importante dos tipos de pakadin cantados enquanto o corpo fervia ou assava. Estes fazem referência à "seção" onomástica a que a

_

³² Adiante falaremos mais sobre as modalidades de cantos, entre eles o *Pakadin*. Dentro do rito funerário: "Com a pakadin, a yuda yuxin (ou yuda baka) é deixada para trás durante o processo de despedida. Todos os tipos de alma são mandados embora — urina, saliva. Elas nunca vão embora, a alma das fezes nunca vai embora. Só a verdadeira alma sempre vai embora, para o lugar de Deus, o lugar de Inka. A canção que se canta para um homem — 'Despedindo seu Espírito' — diz o seguinte: 'Siga seu caminho, não volte, coloque suas vestes amarelas, use-as quando estiver indo, não volte nunca mais. Parte de uma vez, não volte atrás'" (Relato de Antônio Pinheiro In McCallum, 1996, pág. 59). Adiante no tópico "Yuxin" será aprofundado o tema das "almas" (yuda yuxin/yuda baka).

pessoa pertencia. As "seções" referem-se a classes matrimoniais no interior das metades, determinadas pelo sistema onomástico de gerações alternadas (Kensinger 1984; 1995). Há quatro seções e oito subseções — quatro para mulheres e quatro para homens (D'Ans 1983; Kensinger 1995). Essas "seções matrimoniais" também funcionam como seções mortuárias, determinando as preces a serem cantadas e, depois, os tipos de animais que deverão ser caçados para o segundo festim. De acordo com Zé Augusto, essas preces pertencem à subcategoria das Kaxa Deve ("rezas para chorar"), conhecidas como Sain Inka Deve, para cantar antes de consumir o corpo com o objetivo de "esfriá-lo". Os cantos servem ao mesmo tempo para listar todos os nomes de animais específicos que os participantes do ritual de luto "desejam caçar e comer" e, conseqüentemente, para convocar os membros dessa espécie a se aproximarem do cantador. As preces de Sain Inka são, portanto, uma forma de magia de caça. Cada oração chama-se "Fazendo X — animal de caça". Na versão da oração "Fazendo anta" que coletei, o cantor chama as antas de Chai (cunhado, primo cruzado bilateral masculino).

Além de mecanismo classificatório de tipos de pessoas ou de cadáveres, as seções também apontam determinadas características corporais. Uma pessoa se parece de certo modo com o animal ao qual está ligada. Assim, ela é mais ou menos peluda, odorante, alta etc., dependendo da subseção de que faz parte. Os dados não são claros sobre a existência de outras semelhanças fundamentais ou relações entre o ser humano e sua contraparte animal.

As Sain Inka Deve desempenham, então, duas funções importantes e aparentemente relacionadas. Ademais de "esfriar o corpo", elas atraem o animal apropriado a fim de que possa ser caçado e consumido junto com os ossos do seu "companheiro humano" no segundo festim. A canção "fazendo a anta" atrai as antas, "fazendo o porco selvagem" atrai os porcos selvagens e assim por diante. A relação entre humanos e animais, construída discursivamente pela canção, é uma relação de afinidade masculina." (McCallum, 1996, pág.69)

Encerrando tal tema, vale a pena também pontuar como explicitado por McCallum (1996), que o consumo da carne possibilitava aos parentes reter em si mesmos alguma coisa do morto, sendo este "comer" motivado pelo amor e parentesco: "o endocanibalismo era ao mesmo tempo um ato de amor, de compaixão e de autoproteção (por causa da rápida libertação da alma do corpo)". Só o corpo é "animal", a "alma" torna-se um espírito da floresta. (McCallum, 1996, pág. 70 e 71).

Prosseguindo com especificidades do povo *Kaxinawá*, o estudo da língua mostra-se na atualidade como uma excelente maneira de ajudar em sua preservação, e transmissão para as futuras gerações.

"Analisando com mais detalhes a estrutura da língua Hãtxa Kui, pudemos entender o quanto ela é rica, linda e cheia de 'mistérios', e que não dá pra traduzir todos os seus sentidos e significados". (Lima Kaxinawá, 2011, pág. 15)

O estudo desta temática é muito amplo, e existem variadas maneiras de escrita diferentes das palavras. A tradução é outra questão delicada, pois as línguas Pano, como expresso no trecho acima, possuem mistérios que não se desvelam na tentativa de tradução

para o português. Revisitando as obras pioneiras no assunto, em um de seus escritos, Tastevin cita a obra de Capistrano de Abreu³³ (1914) em colaboração com dois índios Kaxinawá (Muru e Ibã, que foram levados ao Rio de Janeiro) como uma importante referência na temática da linguística deste povo.

Tal obra possui mais de 600 páginas e além de ser o livro que o próprio Tastevin e outros pesquisadores muito consultaram em seu contato com os povos Pano, é uma intensa e minuciosa descrição da língua dos Kaxinawá (rã-txa hu-ni-ku-i ou hatxa kuin), contendo uma descrição gramatical muito bem feita, e muitos textos tradicionais em rã-txa hu-ni-kui e traduzidos palavra por palavra para o português. Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá, renomado professor dentro do povo Huni Kuin, recentemente redigiu uma dissertação de mestrado sobre a linguística Hãtxa Kuin, utilizando como apoio a obra de Capistrano de Abreu, a qual considera que tratou temas como a cultura, a onomástica, as histórias de origem "com tal propriedade como se previsse que um dia, no futuro, um Huni kui a descobrisse e fizesse dela uma preciosa fonte de informação para manter vivos os conhecimentos registrados através das futuras gerações" (Lima Kaxinawá, 2011, pág. 189). Citando a tese de doutorado de Beatriz Protti Cristino (2006), o mesmo autor coloca Capistrano como integrante de "um grupo de intelectuais preocupados com o estudo, análise e documentação de línguas", sendo sua obra uma das "mais singnificativas na história da documentação das línguas indígenas do Brasil" (Lima Kaxinawá, 2011, pág. 16). Joaquim também cita como de interesse para os estudos linguísticos do Hãtxa Kuin, (e que utiliza também da obra de Capistrano) o trabalho de Eliane Camargo e Philippe Erickson (1996).

³³ Segundo Iglesias, 2008, p. 117: "Os escritos de Capistrano de Abreu (1976 [1911]; 1941 [1914])172 e de Luiz Sombra (1913) constituem os primeiros estudos etnográficos sobre os Kaxinawá, ambos centrados no grupo de famílias então estabelecido no rio Iboiaçú (...) Das cerca de 20 "tribos" que pessoalmente diz ter conhecido, ou sobre as quais obteve informações, durante sua permanência no Vale do Tarauacá, Sombra (1913) destaca que a Kaxinawá era a mais "notável", "por sua índole laboriosa e pacífica", e por ser a mais numerosa em todo o Alto Juruá. Após sofrerem correrias frequentes nos anos anteriores, e se refugiarem nas "terras firmes aos fundos dos seringais", as principais malocas Kaxinawá estavam então concentradas no Riozinho da Liberdade ("onde sofreram grandes correrias até 1906"), no alto rio Gregório, bem como nos afluentes do alto rio Tarauacá, entre os altos rios Envira e Murú, especialmente no rio Iboiaçú". Yano (2009, pág. 15) também expõe se referindo à obra de Tastevin, Capistrano de Abreu e Sombra que: "Os relatos do padre espiritano permaneceram durante décadas como uma das principais fontes documentais sobre a região da bacia do Juruá, juntamente com a coletânea sobre os Caxinauá publicada pelo historiador João Capistrano de Abreu, em 1914. Com a ajuda de dois jovens informantes indígenas, oriundos do rio Iboiçu, afluente do Muru, e levados ao Rio de Janeiro por Luís Sombra a pedido do próprio historiador, Capistrano de Abreu reuniu mitos, dados etnográficos sobre o grupo e informações precisas sobre seu léxico – todo o material foi escrito na língua vernacular, acompanhado de sua tradução literal. Tal publicação auxiliou não só o trabalho do padre Tastevin em suas viagens pelos rios da Amazônia, como também o fotógrafo Harald Schultz quando este visitou, na década de cinqüenta, algumas aldeias caxinauá no rio Curanja".

Tastevin, tão citado neste trabalho, e grande "contribuidor" de excelente e muito completo material escrito sobre os povos Pano, também adentra em seus artigos na temática dos mitos da cosmogonia *Kaxinawá* (alguns com versões distintas em duas de suas publicações). Alguns dos mitos eu já ouvi narrações com versões muito similares (por exemplo história do dilúvio; do *Kapa-Yuchibo quatiporu*; do *Inka avaro*; do deus trovão *Kana*; do surgimento de *Ushe- lua*; do surgimento do cipó *huni*, algumas das histórias "originárias³⁴") outros para mim foram inéditos.

Os Kachinawá são descritos por Tastevin em seus artigos sobre "O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925" e sobre "O Alto Tarauacá, 1926", como trabalhadores, sendo realizados elogios sobre seus roçados e plantações. Tastevin debruçou-se de forma mais intensa nas descrições acerca deste povo, e com muita riqueza de detalhes, são descritos os rituais "mágicos para espantar má sorte", assim como dentre as observações, foram relatados também os costumes dos Kaxinawá, tais como adereços, vestimenta, instrumentos de trabalho, armas, ritos funerários (onde como já foi exposto, pessoas queridas eram comidas), casamentos, plantas medicinais, métodos de contracepção, lista de nomes, danças de mariri (para os espíritos das plantações). Inclusive foram realizados relatos da utilização de dume (rapé) e do honé (huni/ayahuasca), os quais- trechos mais detalhados- serão citados nos momentos que tratam mais especificamente desses temas. Enfim, muito poderia se alongar especificando tais tópicos, mas por não ser o foco principal deste trabalho, para os interessados em aprofundar-se no mergulho, tais obras são de leitura essencial.

³⁴ Tastevin realiza a exposição de explicações *Kachinawá* sobre a origem dos homens após o "dilúvio" (os povos indígenas, como a tradição cristã, também narram um grande dilúvio), e acredita que os indígenas se inclinam- diferentemente do cristianismo- para o transformismo, metamorfose e mudanças mágicas. O autor também realiza alguns novos comentários da relação desses povos com os "Incas": "O dilúvio foi causado por um retorno das águas sobre elas mesmas, que cobriu toda a terra e matou todos os primeiros homens, gigantes como os da Bíblia, cujos ossos são encontrados petrificados no fundo dos pequenos rios ou incrustados nos rochedos nas margens do Tarauacá. (...) Criação- A criação, no sentido cristão, parece ser uma noção desconhecida para os índios. Eles se inclinam mais para o transformismo, para a metamorfose e para as mudanças mágicas. Recolhi entre os Kachinawa duas novas explicações sobre a origem dos homens novos depois do dilúvio: a primeira delas afirma que fomos engendrados dos vermes que fervilhavam sobre os cadáveres dos antediluvianos; a outra, que é similar à lenda de Ichan (ver o Muru e os Kachinawa), pensa que descendemos de uma velha mulher, que sem dúvida escapou do dilúvio, e que, não tendo marido, imaginou se reproduzir com a ajuda de um pedaço de madeira uâkaro. De qualquer maneira, não podemos nos orgulhar de nossa origem. (...) Isto explica ainda algumas contradições que acreditamos descobrir em suas lendas e que só são absurdas para nós, que não partilhamos sua mentalidade e nem suas crencas. Dessa maneira, na história seguinte onde se diz que o primeiro homem teve muitos filhos, e que Nete bekoun, uma velha cega, quis envenená-los, ficamos surpresos de ver a aparição desta velha cuja origem não nos é explicada, já que ela não é filha nem esposa do primeiro homem. Mas para os Kachinawa, o primeiro homem significa o primeiro Kachinawa. Nete bekoun é de uma outra raça, a raça dos Incas, explicou-me um índio, e desta maneira, a contradição desaparece. (...) Foi assim que a humanidade, ou seja, os Kachinawa, se livrou dos dois incas que moravam nas altas montanhas dos Andes. (Tastevin, 1926, pág. 194-196)

Com isto, percebe-se que os povos *Huni Kuin* (como expressado por um indígena) "viviam em malocas, celebrando, plantando e vivendo em comunidade", possuindo uma complexa gama de práticas enraizadas no equilíbrio com o ambiente habitado. Contudo no inicio do século passado com a chegada dos brancos/ nordestinos durante o ciclo de exploração da borracha (McCallum -2001, pág. 08- sugere que o primeiro contato dos *Kaxinawá* com os seringalistas tenha ocorrido por volta de 1892), teve inicio o período das "correrias", as quais já foram citadas anteriormente³⁵. A mesma autora pontua que este tempo foi marcado por violência física, isolamento, deslocamentos frequentes, e uma vida "nos barracões" juntos aos patrões, o que gerou uma quebra na organização social *Kaxinawá*, sendo descrito por Aquino e Iglesias (2002:149) como o "tempo do cativeiro dos patrões dos seringais". (Yano, 2009, pág.24)

O povo *Huni Kuin* acabou forçado a fugir³⁶, e teve que abrir mão de uma expressiva parte de sua tradição, além de entrarem em contato com doenças desconhecidas como sarampo, gripe³⁷, etc. Muitas peculiaridades deste período são expostas com muitos detalhes por Iglesias (2008) no percurso dos "Kaxinawás de Felizardo Cerqueira".

Nesta época os indígenas fugiam pelas "carreiras" floresta adentro, e junto com muitas mortes, muito conhecimento ancestral dos velhos e sábios foram perdidos, morreram representantes do conhecimento espiritual mais importante do povo. Segundo Ibã Sales Huni Kuin (professor e pesquisador do "espírito da floresta"; um dos grandes responsáveis pelo registro de saberes do povo *Huni Kuin* na atualidade), perdeu-se "36%" do conhecimento tradicional.

³⁵ As correrias marcaram profundamente a história Pano brasileira, e influenciaram toda sua formação atual visto que os indígenas sobreviventes carregam em seu próprio sangue a "mistura" com o sangue dos seringalistas, ou a memória viva das consequências de todo esse processo, visto que como cita Yano (2009), as mesmas "consistiam na matança generalizada de índios, sequestro de suas mulheres e ocupação de territórios, tanto escravizavam aqueles que sobreviviam aos ataques como "limpavam" as áreas de índios "hostis", resistentes à empreitada dos seringalistas e caucheiros" (Yano, 2009, pág. 22-23).

[&]quot;Após o assassinato de Ângelo Ferreira, em 1909, enquanto alguns grupos de famílias Kaxinawá permaneceram em vários locais entre os rios Tarauacá e Liberdade, outros se dispersariam, seguindo rumo às cabeceiras dos rios. Nos relatos das velhas lideranças Kaxinawá, essa diáspora é destacada como momento relevante na história dos seus antepassados e dos de outros grupos familiares, os quais, ao longo de trajetórias comuns vieram a compor o povo que, depois de quase noventa anos, permanece "dividido" nos dois lados da fronteira internacional Brasil-Peru e distribuído em doze terras indígenas no Estado do Acre". (Iglesias, 2008, pág. 212)

Tastevin (1924, pág.114) fala de alguns sobreviventes de tribos naquele momento já extintas, as quais algumas foram massacradas pelos brancos, outras quase aniquiladas pela varíola (doenças dos brancos) e epidemias de gripe. Em outro trecho, o mesmo autor (1928, pág.235) fala das severas consequências decorrentes da malária, e de seu choque pelo número de crianças com paralisia nas pernas ou num lado do corpo que encontrou em sua passagem pelo rio Liberdade.

"As correrias cessaram quando a produção da borracha, vulnerável às oscilações do mercado internacional, entrou em sua primeira crise em 1912³⁸. O movimento migratório, então, diminuiu; diminuiu também, de forma drástica, a população indígena do Juruá e Purus vitimada tanto pelos ataques organizados por mateiros quanto por epidemias de gripe, sarampo e pneumonia. A hostilidade, de certa forma, era generalizada; mais que isso, reinava na época a instabilidade: alianças temporárias se firmavam entre indígenas e seringueiros, indígenas amansados se armavam para capturar "os arredios" e escravizá-los, grupos pretensamente já incorporados à produção da borracha rebelavam-se contra seus patrões (Calavia Sáez 2006:237). Muitos indígenas adotaram a estratégia de se deslocar constantemente pela floresta, abandonando suas malocas após assaltarem os barracões em busca de alimentos e ferramentas". (Yano, 2009, pág.24 e 25).

Um episódio marcante foi a fuga para Peru, onde permaneceram isolados por volta de 20 anos (rio Curanja) de um grupo *Kaxinawá* após assassinar o patrão no seringal União, no Rio Envira (Yano, 2009, pág.25). Em 1951, uma epidemia matou 80% população no intervalo de um mês, e posteriomente, houve a chegada dos missionários americanos do Instituto Linguístico de Verão (SIL) em 1955 que foi encarada como um grande auxilio frente as dificuldades que vinham sendo enfrentadas.

"Kensinger (1995) cita um informante que lhe explicou que o canibalismo foi abandonado no Peru por causa de uma epidemia. Em 1951, quatro quintos da população adulta morreram em menos de um mês. 'Havia tantos cadáveres', respondeu o chefe Awadetsati, esfregando os olhos com as mãos, como se quisesse afastar essa lembrança. 'Todo meu povo estava doente, muitos estavam morrendo. Ninguém tinha coragem de desfazer-se dos corpos. Algumas pessoas agonizando, arrastavam-se para fora da aldeia para que o cheiro de decomposição de seus corpos não incomodasse os doentes'. Depois de dizer essas palavras, ele levantou-se da rede e deu por terminada nossa conversa (Kensinger 1995:231)". (McCallum, 1996, pág.80, nota 23).

Lima Kaxinawá (2011) expõe que com as fugas, as famílias abandonaram a prática de muitas festas tradicionais - tais quais *Katxanawá* (festa que celebra a fartura), *Nixpu Pima* (batismo), *Txiri/Tetê pei puwa* (festa do gavião), *Bunawa* (festa da banana), *Pia atxia* (festa feita com muita caça).

"Grande parte das práticas culturais e ciências foram sendo deixadas de lado, por um lado, porque, com a divisão das famílias em fuga, o conhecimento coletivo se fracionava, e por outro lado, pela morte de muitos velhos sábios que eramos guardiões ou

^{38 &}quot;Os primeiros anos da década de 1910 marcariam uma inflexão no mercado global da borracha, com profundas implicações na Amazônia brasileira e, em particular, no Território Federal do Acre, principal região produtora nos anos anteriores. A principal razão para essa inflexão foi a entrada no mercado da produção agregada dos seringais de cultivo implantados por empresas e instituições financeiras inglesas no sudoeste asiático (Ceilão, Burma, Índia, Malásia e Singapura), com sementes "contrabandeadas" por Henry Wickham da Amazônia em 1876, depois aclimatadas no Jardim Botânico de Kew, na Inglaterra. Visando garantir uma oferta segura para as crescentes necessidades da indústria, seriam implantados nessa região "seringais de cultivo", plantações concentradas de "hevea" (com cerca de 200 árvores por hectare), que permitiriam um imenso salto na produtividade, com ganhos acrescidos pela abundância e a baixa remuneração da mão de obra". (Iglesias, 2008, pág.85)

repositórios do conhecimento tradicional Huni kui, os grupos foram sendo dominados pelos patrões seringalistas que os obrigavam a trabalhar no barração, plantando, caçando, viajando, servindo de segurança aos seringueiros e obrigados até mesmo a matar os próprios parentes para ganhar armas e material de trabalho. Esses grupos, não vivendo mais o calendário temporal e cultural dos Huni kui, deixaram de praticar seus rituais, principais situações em que o conhecimento tradicional se perpetua, deixando de fazer as festas ou quaisquer práticas rituais com datas e dias certos. Muitos dos que sobreviveram aos barrações guardam apenas na lembrança como era o passado Huni kui. Outros, mesmo sob o domínio dos patrões seringalistas, faziam suas práticas culturais às escondidas. Também foram enfraquecidas as regras tradicionais de casamento, pois famílias refugiadas de uma divisão/clã, no decorrer do tempo, viam-se obrigadas a realizar casamentos com a divisão não apropriada, mesmo sabendo que estava errado, mas por uma questão de sobrevivência do grupo. Da mesma forma, a língua Hãtxa Kui foi sendo pressionada pela língua do colonizador" (Lima Kaxinawá, 2011, pág. 18 e 19).

Contudo, mesmo no tempo das correrias, alguns indígenas continuaram contando suas histórias e comungando da bebida *Huni/Nixi Pae*, preservando o que foi possível dos conhecimentos tradicionais. Lima Kaxinawá (2011, pág. 22) afirma que no tempo da origem dos *Huni Kuin*, eles se organizam pela experiência da vida social que aprendiam na floresta junto com os animais, sendo todas as experiências e conhecimentos adquiridos com os contatos espirituais com a floresta e com os animais, na sua evolução. Segundo McCallum:

"Os Kaxinawá têm tido níveis variados de contato colonos e exploradores nãoindígenas desde o final do século passado. Durante aquele tempo, a maioria dos Kaxinawá foi transferida da sua terra natal, empurrada por colonos que coletam borracha nativa, abundante no Acre. Os Kaxinawá se espalharam por uma área extensa, alguns mantendo relações próximas aos 'brancos', trabalhando no sistema de coleta de borracha, e outros tentando evitá-los.

Como resultado, alguns Kaxinawá se sentem mais à vontade falando português, enquanto que outros sabem falar apenas Hancha Huni Kuin (idioma Pano). A história de cada grupo atual é, assim, diferente - embora em diversos momentos históricos os laços intra-raciais tenham sido reativados, e visitas, casamentos e movimentos migratórios tenham assegurado que os Kaxinawá se considerem, na maioria dos contextos, um povo. Esta identidade é reforçada, entre outras práticas, pelo sistema onomástico de gerações alternadas ligado como é a um sistema de casamento do tipo Kariera baseado na exogamia entre metades." (McCallum, 1998, p.220)

Yano (2009) cita os trabalhos de Lagrou (1991), McCallum (1997,2001), Weber (2006) sobre a revitalização cultural, que consistiria no resgate e transmissão das "manifestações culturais" como festas tradicionais, cantos, danças, "medicinas", plantas medicinais, língua, mitos, artesanatos, etc (Yano, 2009, pág. 34-35).

McCallum (1998), também expõe que desde a metade da década de 70, os líderes dos Kaxinawá brasileiros têm se tornado cada vez mais hábeis no contato político

necessário à defesa dos seus direitos à terra, viajando com frequência a Rio Branco, capital do Acre, ou até mesmo mais longe, a Brasília, capital do país. Em muitas áreas foram realizadas tentativas de se criar cooperativas indígenas durante os anos 80. Também durante esta década, houve a criação de um amplo programa educacional, incluindo um programa de alfabetização para formar professores Kaxinawá bilíngues e treinamento de alguns 'médicos descalços'. (A autora afirma que "como esperado, esta medida veio como consequência de uma precária e deteriorante situação de saúde nas áreas indígenas do Acre" (1998, pág. 220), o que atualmente continua acontecendo. Acompanhei durante visitas a aldeias inúmeros indícios deste descaso frente à saúde indígena).

A etnia *Kaxinawá/Huni Kuin* possui sua tradição e conhecimentos ancestrais enraizados na sabedoria da floresta, sendo o uso de plantas e a utilização do relato de sonhos componentes fundamentais do processo de aprendizado (pontos que serão aprofundados adiante). Sobre o processo de "aprendizado", McCallum observou que:

"Os Kaxinawá dão pouca ênfase às explicações em situações formais ou informais de ensino, sendo mais importante a demonstração. Somente se diz o mínimo necessário. Assim, quando uma menina vai aprender o padrão da tecelagem, depois de ter sido banhada com o dau que ajuda a ver claramente e a lembrar, ela precisa passar horas sentada, observando os parentes mais velhas tecendo. Nem todas as meninas conseguem adquirir esta habilidade, que é um marco da sua condição de mulher. Da mesma forma, quando um homem leva o filho, ou o filho de sua filha, para caçar, coletar borracha ou em viagens de vendas, espera-se que o menino aprenda pela experiência e observação. Assim, o conhecimento também é absorvido pelos olhos. A 'sabedoria do olho', como afirma Kensinger, é outra parte vital do corpo que sabe". (McCallum, 1998, p. 227)

Assim, a autora constata que o conhecimento não é um campo fechado - tudo o que o mundo contém e o corpo encontra pode se tornar conhecimento, sendo que este não existe de forma separada, externa ao corpo; e em vez disso, é parte íntima de cada corpo em desenvolvimento. Assim, um *Kaxinawá* diria que uma pessoa 'aprende' e não que alguém 'tem conhecimento'. Outro dos principais etnólogos dos *Kaxinawá* – Kensinger dá mais um exemplo:

"(...) homem sábio, huni unaya, tem conhecimento por todo o corpo. Hawen yuda dasibi unaiya, todo seu corpo sabe", dizem eles. Quando perguntei onde especificamente um homem sábio tem seu conhecimento, eles listaram a pele, as mãos, as orelhas, os órgãos genitais, o fígado e os olhos. "O seu cérebro tem conhecimento?", perguntei. "Hamaki, não tem", responderam". (Kensinger 1992 apud McCallum 1998)

Voltarei a esta questão do conhecimento, e sua "encarnação" no corpo para os povos Pano no decorrer do trabalho. Agora, algumas peculiaridades sobre outro dos povos Pano focados neste estudo serão realizadas.

2.2. Os Yawanawá

A palavra *Yawanawá* quer dizer "povo da queixada", sendo o prefixo "*yawa*" o nome da queixada ou porco do mato, e "*nawá*" uma palavra para designar povo. O povo *Yawanawá* habita a região do Rio Gregório, próximo ao vilarejo São Vicente no estado do Acre. A bibliografia aponta que também existem *Yawanawás* habitando a Bolívia³⁹, porém os *Yawanawás* que habitam o Brasil não mantêm contato com estes possíveis "parentes".

Tanto as duas etnografias sobre o povo *Yawanawá* (Carid, 1999; Pérez-Gil, 1999) como o livro organizado por Vinnya (2006), são excelentes fontes sobre o povo, todavia, esta última bibliografia citada (o livro *Costumes e Tradições do Povo Yawanawá*) é um excelente compilado que abarca diversas facetas da tradição, de forma muito descritiva e completa, e é mais do que recomendada sua leitura para um contato de maior profundidade com a tradição *Yawanawá*, e a história de seu povo, que aqui será contextualizada de forma breve.

Atualmente as aldeias na reserva do Rio Gregório mais populosas são as aldeias Nova Esperança e Mutum. Também está acontecendo um intenso processo de resgate cultural, com a reativação da antiga colocação "Kaxinawá", o espaço da aldeia antiga onde habitava grande parte do povo, que se localiza há três horas de caminhada (via trilha terrestre), ou entre 30 minutos e 1 hora de barco motorizado, da aldeia Nova Esperança. Neste local se encontra o cemitério dos ancestrais e está sendo realizado um grande plantio de variedades de plantas medicinais utilizadas pela tradição. A colocação é chamada de "aldeia sagrada", e é o local de estudo espiritual da tradição Yawanawá. Foram construídos algumas habitações e alguns shurus (construção tradicional de madeira e palha) mais afastados onde os estudantes da tradição espiritual realizam suas dietas de aprofundamento em locais mais isolados adentro da floresta.

Segundo Pérez-Gil (1999), os *Yawanawá*, em sua grande parte, reconhecem uma ascendência forânea (*Kamanawa*, *Sainawa*, *Shawanawa*, *Ushunawa*, *Rununawa*, *Iskunawa*); e nesta lista acrescento também outros "clãs" que compõem os "*Katukina*" (*Nainawá*, *Kamanawá*, *Warinawá*, *etc*), além de *Yaminawa*, *Huni Kuin*, *Shanenawá*.

"O tema é complexo, por vezes parece que os nomes nada mais são que conjuntos vazios prontos para serem preenchidos, de outro lado temos uma fagocitose

200 habitantes". (Calavia Saez, 2006, pág. 56)

56

³⁹ "Seguindo as águas do Acre, contabilizam ainda duas comunidades Yaminawa de importância. A primeira está em território boliviano, a umas duas horas de canoa; é uma aldeia Yawanawa organizada em volta da missão Novas Tribos (a aldeia é, de fato, conhecida como A Escola), com uma população aproximada de

"hierárquica", como no caso dos Yawanawa, onde só uns poucos seriam ditos "puros", Yawanawa por parte de pai e mãe, mas onde a língua e o nome se impôs a todos". (Carid, 1999, pág. 70)

Carid (1999, pág. 68 e 69) frisa que a questão dos nomes não é trivial, podendo-se perceber a dificuldade em definir os limites tribais ou grupais dentro de uma 'unidade' de língua, costumes; e o problema dos etnônimos Pano é um dos quebra-cabeças com o que qualquer estudioso destes grupos topa mais cedo ou mais tarde:

"Consultar os escritos dos cronistas nos introduz no complicado tema dos nomes: quem seriam esses Catuquina - chamados assim pelos regionais da época — que se autonomeariam Iskunaua, Rununawa, Cachinaua e teriam por líder um tal Tescon? Seriam estes grupos diferentes aliados em determinadas empresas como a guerra contra outros inimigos — indígenas ou brancos - ou nomes de seções de um mesmo grupo como acontece entre os Marubo, por exemplo? (Melatti 1986:6). E os Katukina-Pano do rio Tarauacá, que segundo um informante Arara do viajante e padre francês, são realmente Yawanawa, seriam eles os Yawanawa com os que eu trabalhei? O tema se complica mais ainda já que estes Katukina, segundo soube Tastevin, eram realmente uma reunião de Waninawa, Kamanawa, Nainawa e Varinawa. E estas partes funcionariam como grupos que se reuniram em algum momento concreto ou clãs? O mesmo nome pode aparecer em vários lugares como qualificativo de um clã ou secção de um grupo ou ainda de um conjunto de clãs ou secções diferentes". (Carid, 1999, pág. 67 e 68)

Portanto, a formação atual do povo *Yawanawá* conserva muitas características de outros povos Pano, principalmente dos povos principais dos quais grande parte dos *Yawanawá* descendem citados acima. Neste trabalho, serão trazidas muitas contribuições acerca de práticas de outros povos Pano, e principalmente de práticas espirituais do povo *Katukina Pano*⁴⁰ (apesar deste ter muitas questões conflitantes relativas a sua ligação com o povo *Yawanawá* como expõe Lima, 1994), o qual possui muitas práticas semelhantes com as dos *Yawanawá*.

Iglesias (2008, p. 265) cita Erikson (1993: 54-5), para destacar como esses processos de fusão ocorreram com frequência como desdobramentos do período inicial de contato, violento, com os invasores brancos. Entre os Pano uma das estratégias de fusão

⁴⁰ A autora Yano (2009, pág, 17) expõe um trecho encontrado também na obra de Tastevin (1924) onde um indígena Arara refere-se aos Katukina Pano como sendo na verdade "Yawanawás": "Já no início do século XX o padre Constant Tastevin havia observado o caráter fluido dos etnônimos – emaranhados, eram

evocados ou recusados conforme a situação em que um dado grupo se encontrava. Em relato ao etnólogo Paul Rivet, Tastevin conta que, ao visitar os Katukina do Baixo Gregório e Reconquista, deparou-se com dois grupos pertencentes a troncos lingüísticos distintos, mas, curiosamente, de mesmo nome. Tratava-se, no caso, dos Katukina. Um indígena arara, então, explicou-lhe: os Katukina-Pano, reunidos em vários grupos nawa (Kamanawa, Vaninawa, Nainawa, Numanawa, Satanawa), não seriam os Katukina propriamente ditos, e sim os Yawanawa (Tastevin 1924:422). Tastevin sugere que tal fato dever-se-ia à tentativa de alguns

grupos nawa de escapar aos massacres infligidos por seringalistas; buscando confundi-los, adotavam nomes de grupos com os quais aqueles últimos mantinham relações mais amistosas". (Yano, 2009, pág.17)

para fazer frente à de população, pode ter a referência dos *Marinawa*, hoje moradores do alto rio Purus, no Peru, os quais, segundo missionários que com eles viviam nos anos 1960, seriam uma congregação dos restos de cerca de vinte e cinco "tribos antigas" (*ibid:54*).

Carid (1999) fala abundantemente sobre dois organizadores básicos da sociabilidade *Yawanawá*: a guerra e o ritual.

"As relações intergrupais variam também. No caso Yawanawa documentamos relações de alianças mais ou menos permanentes — até que deixam de sê-lo — com trocas continuadas de mulheres, compartilhamento do espaço geográfico, participação nos rituais; alianças precárias com poucos casamentos, participação em rituais; e numa esfera indeterminada, relações de inimizade aleatória e relações de inimizade continuada, com rapto de mulheres e sem participação em rituais nem partilha territorial". (Carid, 1999, pág.66)

Pérez-Gil (1999) também aborda o assunto, onde se percebe novamente que a troca de mulheres (muitas vezes roubo em guerras) teve grande papel na estruturação do povo *Yawanawá*:

"a conformação heterogênea da tribo não se explica exclusivamente pela junção de remanescentes de diversos grupos desestruturados durante a época de contato com o homem branco (...) mas também por uma dinâmica de relações entre grupos próximos que oscilava entre guerra e aliança, e que implicava, em muitas ocasiões, o rapto de mulheres, a escravidão de inimigos e casamentos intertribais" (Pérez-Gil, 1999, p. 13).

Carid (1999) dedica um capítulo para falar sobre as oito esposas do antigo líder Antônio Luiz, e aborda amplamente esta questão citada sobre a troca e roubo de mulheres, e os desdobramentos destas modalidades de aliança.

"Era um tempo onde havia muitas trocas de mulheres entre os Yawanawá, os Rununawa, os Shãwanawa, os Iskunawa, Ushunawa. Havia alguns desentendimentos, mas não era guerra para acabar com esses povos, sempre havia festa entre eles. O que mais fazia raiva a um grupo era quando se pedia uma mulher em casamento e o outro grupo não aceitava. Então, era planejado um extermínio do grupo, daí era feita uma guerra. Outra coisa que foi muito grave na convivência dos povos indígenas naquela região das cabeceiras do rio Gregório e do Riozinho da Liberdade foi a vinda dos peruanos para tirar caucho. Mataram muitos de nossos parentes com armas de fogo, nesse tempo de correrias". (Vinnya, 2006, pág. 18)

Entre os *Yawanawá*, o contato com os brancos aconteceu apenas há poucas gerações, tendo Antônio Luiz (ancestral comum de grande parte da população atual) como um dos personagens fundamentais. Contudo, antes deste contato mais definitivo com os brancos, que foi o protagonizado por Antonio Luiz, os caucheiros peruanos, Ângelo Ferreira e o indígena Tima tiveram papeis importantes:

"Entre os caucheiros peruanos que chegaram, havia um homem chamado Baxico, que veio da cabeceira do rio Juruá. Matava muitos povos e só ficava com as mulheres e

alguns homens para serem os seus guardas ou capangas. O peruano Baxico era muito cheio de precaução e tinha muitos guardas que o vigiavam para ninguém o matar. Só vivia em casa. As mulheres davam comida na boca dele e outras o abanavam. Assim, ele vivia dando ordem para seus capangas matarem os índios daquela região. Algumas nações indígenas viviam descontentes, mas não podiam fazer nada, porque não tinham condições de enfrentar bala com flecha, não tinham condições de lutar de igual para igual. Com isso, os índios perderam muito. O velho Antônio Luiz contava que naquela época era pequeno e que só andava segurando na mão de sua avó, com medo. Ainda nessa época, chegou à aldeia dos Yawanawá um homem chamado Ângelo Ferreira, que vinha subindo o rio Tarauacá, e muitos índios de várias etnias vinham com ele". (Vinnya, 2006, pág.20)

Ângelo Ferreira andava acompanhado de índios Katukina, que o auxiliavam traduzindo suas palavras, e realizando pedidos aos povos indígenas da região habitada pelos *Yawanawá*, que não fizessem guerra contra ele. Entre os *Yawanawá*, Ângelo Ferreira foi convidado a "tomar rapé" (mistura de tabaco, a qual terá um tópico dedicado a ela neste trabalho) para mostrar que era "real" tudo que falava:

"O velho chefe não quis confiar no grupo de pessoas que estava com Ângelo Ferreira, mas um Katuquina falou que Ângelo não era homem que estava fazendo o mal, que era homem de paz, homem que estava para ajudar, não era homem que estava fazendo guerra contra o nosso povo. Então, quando o velho chefe Yawanawá escutou isso na língua, pediu que todos se sentassem para escutar o que estava sendo falado por uma pessoa que sabia nossa língua. O rapaz Katuquina repetiu as mesmas palavras. O velho chefe disse ao jovem: - só vou acreditar que ele é homem de paz se ele tomar um rapé comigo. Ângelo Ferreira aceitou, para mostrar que era real tudo o que o rapaz estava dizendo. Quando o velho deu a primeira soprada no nariz de Ângelo, ele caiu e começou a tremer. O velho disse: - ele chefe bom, mas não tem costume de tomar rapé. O chefe pediu que o levassem para dar um banho e, depois, mandou preparar muita comida. Depois que comeram, Ângelo Ferreira começou a falar e o rapaz Katuquina traduzia. Quando o chefe falava, o rapaz fazia a tradução também. Assim se entenderam. E logo o povo indígena ficou sabendo que os homens brancos que estavam matando seu povo eram os caucheiros peruanos. Não eraom os seringalistas e seringueiros brasileiros. Desde esse tempo, os Yawanawá foram convidados a viver mais perto de outros povos como os Sainawa, como os Iskunawa e outros". (Vinnya, 2006, pág.20)

Vinnya (2006, pág. 22 e 23) expõe que após serem "amansados" por Ângelo Ferreira, os *Yawanawá* passaram a ter ele como um pai. Deram para Ângelo um menino *Yawanawá* com nome de Txima, para que fosse levado para ser ensinado. Após alguns anos, Ângelo Ferreira trouxe Txima de volta para a aldeia, batizado, e com o novo nome de João Txima. João Txima havia aprendido a falar português e a negociar, então depois da sua volta, passou a ser o novo líder do povo *Yawanawá*, sendo responsável pelos negócios entre os *Yawanawá* e o Ângelo Ferreira. Antonio Luiz cortava seringa para João Txima desde muito jovem; e percebendo estar sendo enganado começou a fazer negócio por sua

conta. João Txima acabou falecendo um pouco depois da época que um novo patrão, chamado carioca, chegou na região, e Antonio Luiz resolveu realizar contato com ele:

"O contato de Antônio Luiz com a família Carioca ocorreu depois de ter mudado para cabeceira do igarapé Palheral. Antônio Luiz e Luiz Quati, seu primo e companheiro de infância, imaginaram fazer o primeiro contato com os Carioca. Vieram os dois da aldeia para perto, para ver como seria o meio mais fácil de amansar os brancos O nome do igarapé é Nunu Peushe (o Pato das Asas Brancas) e fica na velha sede do seringal Caxinauá. Os dois tiveram a idéia de levar alguma coisa para agradá-los, e levaram alimentos conforme a tradição Yawanawá". (Vinnya, 2006, pág. 22 e 23)

Segundo contam, Antônio Luiz teria realizado o contato com os brancos muito jovem (com aproximadamente 12 ou 13 anos). Vinnya (2006, pág. 25) prossegue relatando que os dois indígenas (Antonio Luiz e seu primo) caçaram um veado e foram até o barracão dos patrões, e colocaram a caça em cima do assoalho sem dizer nada. Então, o patrão deu uma cuia de farinha para eles e uma faca. Moebus (2012, p.49) narra uma versão um pouco diferente, em que após encontrar uma cuia de farinha deixada pelos brancos e levá-la aos índios mais velhos, eles teriam dito que a farinha poderia estar envenenada e a jogaram fora, depois lavando muito bem a cuia. Mas segundo as versões que ouvi, Antônio teria levado juntamente com este primo, caça de veado para os brancos, e com este ato recebeu alguns presentes (entre eles um facão muito bom e uma caixa enfeitada, que dentro havia uma espingarda- um parabelo). Após este "contato", Antônio Carioca apadrinhou Antônio Luiz, o qual foi designado como uma liderança forte do povo.

"Quando Antônio Luiz começou a negociar com os brancos, seus parentes ficaram com grande respeito. Os brancos só conheciam ele, não falavam com outro povo não, só tinham confiança no Antonio Luiz. Essa grande confiança foi que ele conquistou". (Vinnya, 2006, pág.26)

Pelo que contam, o contato foi pacífico, e Antônio Luiz se tornou um dos grandes fornecedores dos seringais da região, possuindo uma 'fazenda' onde tinha plantação de uma ampla variedade de legumes não tradicionais (como tomate, cebola, etc) e criação de vários animais (tais quais peru, cavalo, etc), e com a ajuda de trabalhadores nordestinos que chegaram aos seringais, também aprendeu a fabricar produtos como açúcar mascavo, sendo sua relação com os brancos uma das "exceções" ao panorama da época:

"Diferentemente, as referências na literatura às "relações pacíficas" dos grupos ou família indígenas com os moradores dos seringais, ou do estabelecimento de relações comerciais pontuais destes grupos com patrões e seringueiros, constituem exceções no Alto Juruá durante o período inicial do apogeu da economia da borracha". (Iglesias, 2008, p. 84)

Visto ser um povo relativamente pequeno na atualidade, e tendo como membros considerados como "Yawanawá puros" apenas poucos anciões (remetem a 6 pessoas, incluindo os dois xinaya- Yawarani e Tatá), conhecimentos mais profundos especificamente sobre a etnia Yawanawá são mais 'velados', e de difícil acesso, contudo, existe um imenso trânsito entre diferentes saberes adquiridos de todos os povos Pano que hoje compõe o povo Yawanawá.

Pérez-Gil (1999) no primeiro capítulo de sua dissertação "Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawá" versa sobre "conhecimento e poder no xamanismo yawanawa", realizando a descrição de pequenos relatos sobre o processo de "formação" de alguns especialistas. Inicia sendo lembrada a figura de "Antonio Luiz", que como já foi citado, é ancestral de grande parte da etnia atualmente; especialmente nos tópicos acerca "Vicente Yawarani" e "João Ferreira, Gatão" (Tatá), são realizadas breves explanações sobre as "dietas" (as dietas serão um dos tópicos abordados neste trabalho) sendo dadas algumas poucas informações sobre a dieta do rare muka; e quando é falado sobre "João Grande" é ressaltada a característica "única" deste *yuvehu* de saber incorporar espíritos (yuxin), e de que existe a história de que um tsimuya⁴¹ (tio de Antônio Luiz, irmão de sua mãe) tinha os poderes de conhecer os lotes da mata (sabendo os espíritos que moravam em cada um deles), conhecia canções de engravidar mulheres e possuía o que se conhece na literatura sobre xamanismo como "espíritos auxiliares" - falam que tinha três espíritos, possivelmente parentes já mortos, aos quais ordenava e mandava, e estes obedeciam e o auxiliavam nas curas – e provavelmente em outras atividades. Ele teria realizado dietas de um ano de rare e "chupou o coração da cobra" (Pérez-Gil, 1999, p. 14-32)

Pérez-Gil (1999) insiste na "transformação do corpo" de quem se inicia nas práticas xamânicas, a qual aumenta o grau de alteridade do *xinaya* a respeito dos homens não

⁴¹ Yuvehu e Tsimuya: Estes termos não costumam ser muito usados pelos Yawanawá na atualidade, sendo agrupados na denominação genérica de pajé (Pérez-Gil expõe que junto com rumeya, o yuvehu e o tsimuya são os únicos termos agrupados pelos Yawanawá sob o rótulo de "pajé"; sendo o rumeya dotado das características de possuir pedras que guardava em seu corpo, a capacidade de extrair algum tipo de matéria (amassilho de folhas mastigadas, de pêlo...) do corpo do doente quando realizava uma cura, e a possessão de espíritos ajudantes (ouço dos "pajés" Yawarani e Tatá, que estes são os verdadeiros "pajés", que entre os Yawanawá não existem "pajés"); o termo yuvehu se reserva ao especialista quando está imerso no processo de ensinamento de um iniciando, possuindo como característica o canto meka, e termo também aplicado a João Grande cuja principal caractrística é de incorporar yuxin; tendo a palavra yuve ligações com yube Kaxinawá, e significando conhecimento; enquanto tsimuya é uma denominação que ficou ambígua para a autora, e que o significado literal da palavra "aquele que possui o amargo", similar ao termo mukaya entre os Kaxinawá. (Pérez-Gil, 1999, p. 35-37)

iniciados, e este mesmo grau diminui a respeito dos outros seres: yuxin⁴² e animais, sendo precisamente esta acentuação de sua natureza yuxin através da transformação de seu yura o que permite ao xinaya transitar entre os diferentes domínios do cosmos (as substâncias amargas seriam meios de ação do yuxin, sendo tal transformação implicativa na modificação da relação entre corpo e a essência espiritual da pessoa). (Pérez-Gil, 1999, p. 42-45)

Um resumo completo que conta com muitas informações sobre a trajetória do povo e contextualização do momento atual da organização da etnia *Yawanawá* foi realizado pela *Coopyawa* (Cooperativa Yawanawá), e será transcrito abaixo:

"Desde os tempos imemoriais, nós, Yawanawá ocupamos as cabeceiras do rio Gregório, afluente do rio Juruá, município de Tarauacá, no estado do Acre – Amazônia Ocidental. Somos do tronco linguístico pano.

Nossa população hoje é de aproximadamente 636 pessoas, morando em sete aldeias. Fomos muito numerosos no passado. No entanto, muitos foram dizimados pelos impactos trazidos pela colonização.

Os primeiros contatos dos Yawanawa com os não indígenas foram com os seringalistas, por volta do início do século XX, quando estes vieram explorar a borracha na Amazônia. Durante um longo período, mais de três décadas, os Yawanawa foram forçados a conviver com todo tipo de abuso dos seringalistas e mais tarde dos missionários, da Missão Novas Tribos do Brasil, os quais tinham o propósito de "evangelizar" os indígenas. Pelos patrões seringalistas fomos escravizados, tendo que realizar todo tipo de serviço que o sistema seringalista exigia. Pelos missionários fomos submetidos à pratica da religião cristã que considerava as práticas espirituais dos índios manifestações do diabo. Durante um longo período nós sofremos muitas influências de outros universos culturais, bem como, dispersão das famílias, com casamentos interétnicos, entre índios e brancos e muitas famílias vivendo fora da aldeia.

A partir de 1984, após anos de escravidão e muitas lutas, reconquistamos parte de nossos territórios e a demarcação da terra, com apoio da Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Foi a partir daí que reconquistamos nossos direitos como Povo, retirando os missionários de nossas Terras e dando início a revitalização de nossa cultura, de nossa língua, guardada na memória de nossos parentes mais velhos.

Outra conquista importante foi o direito a educação escolar diferenciada, com formação também diferenciada de professores Yawanawá. Essa conquista nos incentivou a revitalizar nossos conhecimentos tradicionais e manter viva a memória ancestral do povo Yawanawa.

Os pajés ou líderes espirituais também se empenharam na missão de ensinar aos

momentos, a incorporação por parte de um deles das características do outro.(...) poder-se ia pensar, que remédios vegetais e dietas pretendem assim recompor o relacionamento desestruturado entre ambos os componentes da pessoa" (Pérez-Gil, 1999, p.89), componentes estes sendo seu corpo e seu *yuxin*.

⁴² Logo será explanado sobre a amplitude do tema 'yuxin' para os povos Pano. Pérez-Gil no segundo capítulo de sua dissertação, ressalta que toda doença possui associação à cosmologia e à relação com os yuxin, sendo as rezas (shuãnka⁴²), os cantos de cura (meka), a massagem (sheyua) e também a aplicação de remédios da mata os meios utilizados para ativar a ação dos yuxin para meios determinados. Enfim, o capítulo é finalizado com mais algumas reflexões acerca dos usos das plantas, e da doença como "um tornar-se outro" tendo-se em vista que "na medida que as substâncias são portadoras de yuxin e o yuxin de um ser como já argumentamos, define suas características, o contato entre substâncias de dois seres dados pode implicar, em certos

jovens da aldeia a educação tradicional Yawanawá.

Atualmente nossas famílias estão distribuídas nas comunidades Nova Esperança, Mutum, Escondido, Tibúrcio, Amparo e Matrinchã e vivenciando um novo processo de organização social, embora mantendo aspectos que consideramos importantes da nossa organização tradicional.

Nossa organização tradicional tem como missão manter o Povo Yawanawá unido, em harmonia, forte cultural e espiritual; manter a ordem e o respeito entre as famílias e ter muita fartura de alimentos para toda a comunidade.

Em 2003 fundamos a Cooperativa Yawanawá – COOPYAWA, administrada atualmente pelo cacique NixiWaka (Biraci Brasil).

Através dessa organização viabilizamos nossos projetos econômicos e culturais. Um deles, o nosso projeto de Etno-Turismo.

O Festival Yawa é uma de nossas atividades dentro desse projeto de Etno-Turismo dos Yawanawa.

Nesse presente existe outra organização, a Associação Sociocultural Yawanawá, administrada por Joaquim Luiz Tashkã. No entanto, isso não representa uma divisão das famílias. As duas organizações, embora com focos diferenciados em suas ações, trabalham pela harmonia e prosperidade material, cultural e espiritual do nosso Povo". (texto da Cooperativa Yawanawá – coopyawa; 2012)

Há pouco mais de uma década, teve inicio o "Festival Yawá", que se constitui de uma grande festa na aldeia Nova Esperança, onde muitas práticas tradicionais são realizadas, e além de reunir participantes de diversos países, também reúne representantes indígenas, tanto Pano como de outros troncos linguísticos. O festival é considerado um dos eventos mais importantes do estado do Acre na atualidade, e um exemplo no processo de revitalização e preservação de cultura tradicional.

"Em 2002, como parte da nossa luta pela revitalização da nossa cultura, massacrada pela colonização do passado, reunimos todo o nosso Povo a aldeia Nova Esperança e durante uma semana relembramos nossas danças, nossos cantos, nossas brincadeiras, nossas comidas tradicionais e nossos rituais.

A partir daí, todos os anos, nos reunimos, nos firmamos com a nossa cultura, com a nossa espiritualidade e convidamos outros parentes de outros Povos e amigos para, junto com o Povo Yawanawá, celebrarmos as nossas tradições, com a energia e a força da nossa floresta.

Durante o nosso Festival acontecem várias atividades como: danças do mariri, rodadas de músicas antigas, histórias de antigamente, muitas brincadeiras da nossa tradição... E rituais de Uni e Humê (cipó e rapé) com os pajés Yawanawa.

Também como parte da programação do nosso Festival são servidas comidas da culinária tradicional Yawanawá e exposições dos artesanatos da aldeia.

É ainda durante o nosso festival que promovemos o intercâmbio entre outros povos, nossos convidados. Para isso cedemos um espaço para que façam apresentações com suas músicas e danças" (texto da Cooperativa Yawanawá – coopyawa; 2012)

Os *Yawanawá* vêm ganhando notoriedade no Brasil e exterior, sendo um dos povos indígenas mais conhecidos no Brasil, por diversas manifestações culturais e demais projetos, os quais contam também com parcerias internacionais.

Por fim, encerrando este tópico, quanto à sua mitologia, os Yawanawá preservam muitas histórias, e várias delas possuem versões similares em outros povos Pano. Carid (1999) e Pérez-Gil (1999), realizaram um excelente compilado de mitos Yawanawá. Uma das mais importantes histórias do povo é Suvini- a geração das tribos (onde uma versão é narrada em Carid, 1999, pág. 173- 178) que já me foi traduzida como história da "origem dos povos Pano" (a qual parece na verdade tratar-se de uma das histórias da origem de uma parcela menor deste grupo agrupado etnolinguisticamente de forma mais ampla). Devido à intensa mescla e "camuflagem" dos clãs estabelecidos no século passado, muitas vezes as pistas de sua relação em "conjunto" são nebulosas. Os povos Pano descritos nesta história teriam vindo do mesmo coração, xinan (a história fala sobre um "romate"-caixinha de palha trançada, onde se encontrava um "reku"- entranhas, algumas vezes traduzido como "coração" ou "maçã⁴³", de um "nawá" - outro povo), e que depois de o cestinho girar, saíram dele os povos "Pano", cada qual com um cocar de penas de pássaros distintos, de peles de animais, ou outros materiais, e possuindo alguma habilidade que o designava. Na versão narrada por Carid (1999), a história é finalizada com um trecho muito similar com outra história muito comum entre os povos Pano, que é a narração que fala sobre o jacaré que serviu de ponte, e foi protagonista da separação dos povos Pano.

3. METODOLOGIA:

3.1. Pesquisa bibliográfica

Esta pesquisa manteve o foco em adentrar e contribuir para o desenvolvimento do campo da *etnopsicologia*, além de aumentar o conhecimento acadêmico sobre os povos indígenas. O Conselho Federal de Psicologia vem caminhando por vias parecidas, pois cada vez está sendo maior o interesse pelos povos originários brasileiros (indígenas); e inclusive eventos sobre a temática estão começando a ser organizados, e cada vez mais psicólogos têm despertado para a urgência de conhecer com mais profundidade nossas raízes. Também o Conselho Regional de Psicologia de SP em 2010 lançou o livro "Psicologia e povos indígenas" contribuindo amplamente para a difusão da temática dentro da Psicologia nacional.

"Ao considerar os desafios da realidade brasileira contemporânea e as consequentes inovações que surgem no exercício profissional dos psicólogos, o Sistema

⁴³ "Maçã faz referência ao bezoar, uma bola de cabelo, vegetais... que se encontra no intestino do homem e alguns animais. Pensa o protagonista do mito que por ter-se feito com essa parte iria ficar "famoso", possuidora de algum poder misterioso. Crepeau (1997:5) fala da utilização de bezoares entre os índios Kaingang como objetos com poder utilizados nas práticas xamânicas. Imagino que se refere ao mesmo objeto de que falam os Yawanawa". (Carid, 1999, pág. 64, nota de rodapé 66)

Conselhos de Psicologia tem apoiado e promovido oportunidades de discussão visando ao aprofundamento e compartilhamento de novos saberes e práticas, alinhados às necessidades emergentes da sociedade. Neste contexto é que a aproximação da Psicologia aos Povos Indígenas se apresenta como uma dessas necessidades" (Teixeira, 2010, pág.07)

Parte desta pesquisa consistiu em uma revisão bibliográfica, com vistas a encontrar elementos relativos a uma aproximação de uma "etnopsicologia Pano", portanto sendo também esta uma das estratégias de pesquisa.

Para complementar a coleta de dados, e realizar uma melhor compreensão sobre a relação entre a corporalidade e a memória nas experiências com o Huni, foram realizadas seis entrevistas com condutores de cerimônias falando sobre temas principalmente relacionados às técnicas corporais utilizadas na condução das cerimônias, e sobre suas experiências pessoais acerca da corporalidade e memória cultural (resgate da ancestralidade, preservação de tradições, histórias, procedimentos terapêuticos, experiências de memórias arcaicas, etc). Como nos termos de consentimento esclarecido (anexos 1, 2 e 3) foi ressaltada a garantia da privacidade de suas identidades, e os entrevistados não fizeram questão de serem identificados nos trechos de entrevista utilizados, foi optado por manter suas identidades em sigilo no momento em que são citados grande parte dos trechos de entrevista que serão utilizados para exemplificar (de forma muito rica) esta pesquisa, contudo, agradeço profundamente toda a disposição e colaboração dos entrevistados. Realizo novamente um amplo agradecimento aos principais colaboradores desta pesquisa, dentre eles os entrevistados que "emprestaram" suas palavras para trazer vida às suas tradições: Kate Yuve Yawanawá, Matsini Yawanawá, Ibã "Kakatsaibu" Huni Kuin, Tuim Kuru Yawanawá, Isku Kuá Yawanawá e Ixã Huni Kuin; e mais alguns dos condutores de cerimônias das quais participei nas cidades (como Yawá, Tatá, Putanny, Biraci, Peu, Shawahu, Tawahu e Txanu Yawanawa; Txana Ikakuru Huni Kuin, Bane Huni Kuin) entre outros indígenas auxiliares na condução das cerimônias, que já agradeci no início do trabalho.

O trabalho de campo foi realizado durante toda a pesquisa, mas o material utilizado para esta análise compreende o período de *maio de 2012 a maio de 2014*.

3.2. Trabalho de campo

O trabalho de campo que compõe esta pesquisa consistiu em participação em cerimônias tradicionais indígenas no formato realizado pelas etnias Pano, como também em alguns outros eventos (tais quais "palestras" ou "oficinas de canto") em centros

urbanos (em cidades dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará)⁴⁴. Os dados vêm desta fonte, a qual inclusive incluiu estados da região nordeste (o que não havia sido previsto no projeto inicial), e de entrevistas realizadas com condutores de cerimônias. Foram frequentados ao longo do extenso trabalho de campo, mais de uma centena de eventos com os indígenas, sendo pelo menos uma centena deles cerimônias de *Huni* (o que contabiliza uma média aproximada de uma cerimônia por semana).

Desta forma, primeiramente, houve um contato com os condutores das cerimônias, onde foram apresentadas as diretrizes do projeto e, prezando a ética de pesquisa com seres humanos, foram esclarecidos os propósitos da pesquisa e solicitado aos participantes que concordassem, na forma de um termo de consentimento livre e esclarecido (Anexo 1), com as observações e a utilização das informações recolhidas. O projeto está sendo acompanhado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da FFCLRP-USP.

Os dados da pesquisa foram coletados através da observação participante nos rituais, sendo posteriormente registrados em diário de campo, e com devida autorização dos condutores também houve gravações de registros audio-visuais (principalmente registros sonoros) de técnicas corporais utilizadas nas cerimônias. Durante a participação nas cerimônias foram observadas características gerais das técnicas corporais, tais como forma de execução e seu papel na condução da experiência com o *Huni* (*Ayahuasca*). Como já previsto no projeto de pesquisa, durante as cerimônias de que participei, eu também comunguei da beberagem *Huni*, e permaneci sob seu efeito durante grande parte do tempo das observações.

Sobre a questão do pesquisador "ayahuasqueiro", Mercante (2011, p.30), afirma que "somente uma postura ética correta, assumindo abertamente o fato de que o pesquisador conhece seus objetos de estudo "por dentro", poderia constituir uma prática segura na produção de resultados úteis e confiáveis", explicitando que quando as pesquisas com *Ayahuasca* são analisadas mais de perto, vemos que este é precisamente o caso de muitos pesquisadores e pesquisadoras, os quais são ou eram anteriormente afiliados a

-

⁴⁴ Durante o período desta pesquisa também foram realizadas seis viagens ao estado do Acre, com visitas a aldeias das etnias *Huni Kuin* e *Yawanawá*. Os dados recolhidos nestas viagens foram de imenso valor pessoal, contudo não entraram na análise e dados coletados para esta pesquisa. Além da participação em 4 festivais indígenas onde houveram muitas atividades de revitalização tradicional (1 vez no *Festival Huni Kuin* e 3 vezes no *Festival Yawanawá*), também pude fazer incursões floresta a dentro observando e aprendendo sobre plantas medicinais, banhos medicinais, preparação de rapé; participei de dois feitios de *Huni* (indo colher os materiais horas de caminhada floresta a dentro) e também tive o privilégio de ser "batizada" no ritual de *Nixpu Pima* (batismo tradicional *Huni Kuin*) que incluindo todas suas etapas teve duração de aproximadamente 1 semana.

alguma tradição de *Ayahuasca*, ou tiveram várias experiências pessoais com a beberagem, ainda que sem se filiarem a nenhuma igreja ou linha (ver por exemplo Couto, 1989; De Rose, 2005; Labate, 2004, Shanon, 2002; Tupper, 2009; Gomes, 2011; Moure, 2005).

Para Devereux (1980) o estudo científico do ser humano encontra um obstáculo na angústia do pesquisador, também ser humano, produzida pela não distinção clara entre ele e seu objeto de estudo. Os lugares do objeto e o do sujeito devem, portanto, ser distinguidos e analisados, ao diferenciarmos com lucidez o que acontece perto do observado e perto do observador, mas sem que esqueçamos que a comunicação inconsciente entre os dois, fonte da busca e da criatividade, se manifesta através de deformações específicas que não podemos eliminar. "Toda metodologia eficiente em ciência do comportamento deve tratar essas perturbações como sendo os dados mais significativos e característicos da pesquisa nessa ciência" (Devereux, 1980, p. 16). Segundo Jacques Gauthier (2009) quem não fizer isso se entrega a reações de contratransferência— de defesa contra suas implicações inconscientes - que deformam ainda mais, e de maneira incontrolável, o objeto de estudo.

Relativamente à contra-transferência, Novaes (2006, pág. 40 e 41⁴⁵) que também realizou trabalho de mestrado sobre a temática ayahuasqueira, citando Devereux, define os diferentes aspectos da contra-transferência: afetivo e cultural.

Desta forma, foi procurado da melhor maneira possível, não cair em reducionismos, visto que Segundo Bairrão (2001, p.11) "os interessados em pesquisar através de uma perspectiva psicológica o imaginário social, consubstanciado em religiões populares, enfrentam o desafio de estudar fenômenos intrínseca e essencialmente sociais e psíquicos,

⁴⁵ No original: "Suivant la voie tracée par Georges Devereux (physicien, ethnologue et psychanalyste), nous tenons également compte dans ce processus de la place du contre-transfert, en sachant qu'il peut soit faciliter soit faire obstacle au récit. Selon Devereux la véritable révolution de la psychanalyse est la découverte du contre-transfert"(…) "Devereux définit les différents aspects du contre-transfert :

⁻Affectif : décrit par Freud. Devereux va au-delà car il prend en compte l'histoire, le transgénérationnel et également l'intersubjectivité, la question du lien, sa continuité, ses risques de rupture, leur gestion.

⁻ Culturel: Devereux dit que dans le contre-transfert on fait l'économie du culturel. Dans le contre-transfert il y a quelque chose de l'affiliation, car on y trouve l'ensemble de nos appartenances présentes et passées. Pour Devereux, cette dimension culturelle est une zone d'ombre et ne devrait pas l'être. Les éléments du culturel sont l'histoire collective, l'identité professionnelle, la langue et ses rapports; éléments qui appartiennent à l'ensemble des affiliations (position agressive, 'exotisante', racisme, jugement d'un bagage...).

Ainsi, selon Ben Slama, on pourrait rassembler en trois catégories ce qui serait « le contretransferé» ou « la matéria du contre transfert »:

⁻ ce qui appartient à l'identité singulière du chercheur

⁻ ce qui appartient à l'identité collective du chercheur

⁻ ce qui appartient à sa théorie, à son idéologie." (Novaes, 2006, pág.40 e 41)

mas também religiosos, e é-lhes apresentado o risco de incorrer em reducionismo (o perigo de achatá-los ou eliminar alguma das suas dimensões)". Neste caso, não tratamos de religiões populares, mas sim de uma espiritualidade tradicional totalmente fundada na relação com a natureza.

"A ontologia do outro – revelam-nos as terapêuticas desta tradição – não pode ser construída sem o despir-se do pesquisador. Já Devereux (1961; 1967; 1972) enfatizava a necessidade de explicitar a contratransferência para poder falar/escrever sobre um outro e, principalmente, sobre um outro de uma outra cultura.

Ainda assim, esta ontologia, na riqueza de sua materialidade, coloca-nos a questão do limite do comunicável. Experiência, nas terapêuticas de tradição indígena, vai unida à sabedoria (sagrada) do mundo primevo. Desse modo, a questão que se coloca é a seguinte: tentar traduzir essas experiências para o mundo ocidental não constitui uma ação que contribuiria para a doença, no sentido de perpetuar (dentro desta cosmovisão) a distância entre os mundos, em lugar de ajudar a penetrar neles?" (Moure, 2005, pág. 115)

A análise e interpretação dos dados deu-se ao longo de todo o percurso da pesquisa, sendo utilizada a pesquisa participante, a qual define-se como processo de construção de conhecimento e como o processo de questionamento e elaboração de sentido da própria pesquisa em seu contexto singular, situado (Schimidt, 2008, p.295). Assim, a interpretação tem sido um processo construído a partir dos processos ocorridos durante as cerimônias, e da convivência entre pesquisador e colaboradores.

A finalidade última da interpretação dos dados tem sido, portanto, a de resgatar o papel da corporalidade no acesso a memórias arcaicas, conteúdos "filogenéticos" e na preservação e propagação de memória coletiva, como também uma documentação das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias.

4. RESULTADOS E ANÁLISES

4.1. Etnopsicologia Pano

Um dos objetivos deste trabalho constitui-se de realizar uma conceituação "etnopsicológica" de concepções dos Povos Pano sobre temas nodais em sua "visão de mundo" como os de *Yura/Yuda, Yuxin, Xina,* os quais possuem alguma certa equivalência e associação com temas "psicológicos" tal qual corpo, pessoa, mente, alma, pensamento, sentimento, emoção etc.

Dentro do estudo teórico para elaboração desta pesquisa, houve o encontro com a "Antropologia do *Self*", que é uma modalidade contemporânea de pesquisa dentro da antropologia, com sua produção realizada por autores anglo saxões em sua maior parte. Este ramo debuça-se sobre dimensões subjetivas da "experiência" e busca os determinantes

culturais da mente e das emoções. Ela teoriza que as representações da sociedade ocidental de "*self*, emoção, mente, etc" são frutos de valores e concepções de nosso tempo e lugar históricos, existindo inúmeras outras possibilidades de se entender o funcionamento mental, do Eu, das emoções, etc (Ávila, 2004, pág. 17 e 2003, pág. 02 e 03).

"Essa corrente, de origem anglo-saxã, vem produzindo desde a década de 1970, estudos empíricos e investigações de campo, que buscam teorizar a natureza sociocultural de ideias consagradas no mundo ocidental. Noções como self, pessoa, afeto ou emoções passaram a ser questionadas, buscando-se relativizá-las por meio do estudo das formações socioculturais, dos costumes, ritos e características linguísticas de povos que concebem diferentemente o que significa ser um indivíduo, sentir dor, medo ou raiva, ficar doente, etc." (Ávila, 2004, pág.111)

Desde os constructos fundadores e bases da filosofía e ciência moderna, vamos ao encontro de conceitos (por exemplo, dentro da filosofía grega e de Descartes) onde a razão é valorizada, e são sustentadas dicotomias de mente e corpo, pensamento e sentimento, havendo grande naturalização de tais conceitos, e cada vez menor vinculação à cultura e suas manifestações contingentes (Ávila, 2004, págs26-27; 110-111). Quando abrimos o leque de possibilidades, e percebemos o véu que muitas vezes sustenta uma ilusão de "não diversidade" tão evidente numa era globalizada, encontra-se uma imensa variedade de povos e filosofías que possuem visões muito distintas das consolidadas pelo paradigma vigente.

"Um importante teórico dessa corrente antropológica é Geertz, que defende a idéia de que existe um certo universalismo trans-cultural nas concepções a respeito do que é um indivíduo humano, na medida em que este possa ser diferenciado de uma pedra, de um deus, ou de um fenômeno natural, como a chuva, etc., mas que entre diferentes culturas, e mesmo entre os subgrupos culturais, há uma enorme divergência a respeito do que caracteriza um ser humano. Para Geertz, "a concepção ocidental da pessoa como um universo isolado, único, mais ou menos integrado motivacional e cognitivamente, um centro dinâmico de consciência, emoção, julgamento e ação, organizado em um todo distinto e colocado em contraste tanto em relação às outras totalidades quanto ao seu ambiente social e natural, é, embora nos possa parecer incorrigível, uma idéia bastante peculiar no contexto das culturas do mundo." (Ávila, 2003, pág. 4 e 5)

Portanto, segundo Ávila (2003), com o auxilio dos etnólogos, realizamos a apreensão desta ideia de "que "Pessoa" não seja uma realidade universal, mas um produto bastante particularizado, e próprio apenas a nós, participantes da cultura judaico-cristã ocidental". Após expor dois exemplos relacionados à temática, o mesmo autor pontua que:

"Com base nestes exemplos, podemos caracterizar as concepções histórico-sociais do Self, segundo as quais, "todos os conceitos de identidade pessoal, e entre eles, a individualidade, são historicamente constituídos na linguagem e na sociedade ao invés de serem dados pela natureza (...) o Self não é um objeto da natureza. Ele é um produto de

relações sociais e culturais." (18). A mesma concepção encontramos em L.C. Figueiredo, A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação, 1500-1900 (19), e em Deise Mancebo (20), entre outros autores brasileiros contemporâneos.

Verificamos que uma tal perspectiva permite desnaturalizar a noção do Self, como se ele se constituísse em uma essência, ou um objeto natural e permanente. A abordagem cultural da subjetividade leva ao reconhecimento de que aquilo que denominamos Self é algo constituído no interior da cultura, e somente em seu contexto, ou seja, no interior do seu sistema de significações, é que podemos conceber o que seja o Self, ou a Pessoa, ou qualquer outro constructo utilizado para designar o ser humano individual ou seus atributos. Andrew Lock escreve: "os selves são constituídos dentro da cultura, e a cultura é mantida pela comunidade dos selves." (Ávila, 2003, pág. 06)

Cabe aqui realizar um esclarecimento- o qual também foi realizado por Ávila (2003)- de que uma importante diferenciação a ser realizada refere-se aos termos "Self, Pessoa, Individuo":

"Podemos constatar que os inúmeros autores que contribuíram para a estruturação dessa abordagem utilizam de forma genérica a expressão "Self", freqüentemente como sinônimo da expressão mais comum "pessoa", e principalmente no sentido da representação social do indivíduo particular. Serge Moskovici, téorico da representação social, fazendo o prefácio do livro Indigenous Psychologies, afirma: "O tema aqui é o homem tal como ele se concebe a si mesmo em termos de suas representações coletivas. Várias imagens do Self e dos modos de funcionamento tem sido exploradas por um conjunto de disciplinas (....) [esta é] uma investigação interdisciplinar da natureza daquilo que as pessoas consideram a si mesmas." (22).

Portanto, o Self de que trata a Antropologia do Self remete, antes de mais nada, à maneira como o homem se auto-define a partir das representações coletivas de seu grupo cultural, sendo esta uma definição que engloba tanto a noção genérica do indivíduo enquanto membro do grupo social, quanto as formas em que cada indivíduo se auto-representa enquanto pessoa, a partir destas categorias culturais específicas.

Vemos, então, à partir desta perspectiva, que a subjetividade não pode ser considerada como uma essência, mas se caracteriza, antes de tudo, como um feixe de relações." (Ávila, 2003, pág. 06 e 07)

Percebe-se que contamos com um fecundo arcabouço de concepções e "heranças" que guardamos da ancestralidade indígena brasileira, e mais do que vocábulos incorporados no idioma, costumes e hábitos tais como alimentícios, temos muito conteúdo latente que orbita e se manifesta no psiquismo coletivo e individual brasileiro. Portanto, um esboço inicial de concepções indígenas Pano sobre temas tão importantes para a Psicologia, será realizado através da exposição desses três conceitos já citados anteriormente: *Yura/Yuda, Yuxin e Xina*.

4.2.Yura/Yuda

Dentro do leque de concepções das etnias indígenas pertencentes ao tronco

linguístico Pano sobre a temática do corpo/corporalidade, vamos ao encontro do conceito *Yura/Yuda*, o qual comporta para os *Kaxinawá*, *Yawanawá*, *Yaminawá*, entre outros grupos Pano, três possíveis significações/traduções: "pessoa", como condição de humanidade e que adquire significação em contraposição a outros seres, tais quais animais e/ou *yuxin* (espíritos, almas); "parente", em referência a um grupo de pessoas com as quais se mantém relações de parentesco seja dentro ou fora do próprio grupo e por fim, "corpo" (Pérez- Gil, 2003, pág. 27). Segundo a contribuição de Carid (2007) o termo *Yura* significa "corpo", mas também "pessoa", "conjunto de pessoas" (gente), "parente" e "conjunto de parentes" (Carid, 2007, pág. 279).

Antes de adentrar em sutilezas desta temática, vamos brevemente especificar como se dá a "formação" desse *Yura* para esses povos, onde o momento de "concepção", da formação de um novo ser, possui relação com os fluídos corporais.

Realizando um retorno aos primórdios da concepção na espécie humana, encontramos dois corpos que promovem a ação de misturar-se, de compartilhar algo de sua essência (núcleo, origem), da natureza de seu ser, que se corporifica em seus fluidos vitais. Referindo-se aos Kaxinawá, Yano (2009, pág. 44) expõe que são as repetidas relações sexuais, com a constante mistura de fluidos corporais, a saber, sêmen masculino (huda) e sangue feminino (ainbu himi) – que constituem o primeiro passo para a fabricação de um novo corpo, yuda; sendo também entre os Katukina e os Shipibo tal idéia reforçada: entre os *Katukina* existe a concepção de que o corpo é resultado da troca de fluídos corpóreos nas repetidas relações sexuais entre homens (sêmen) e mulheres (sangue), e o feto, o novo corpo, se forma através do acúmulo do sêmen no ventre feminino, misturando-se ao sangue menstrual (admitindo-se que uma pessoa possa ter mais de um genitor masculino- todos os parceiros da mãe após o início da gravidez serão os pais da criança) (Lima, 2000, pág. 54); e entre os Shipibo-Conibo é afirmado que o esperma masculino tem ligação direta na constituição do sangue e dos ossos da criança (Colpron, 2004, pág. 218 apud Yano, 2009, pág.44). Tratando da questão entre os *Yawanawá*, Pérez-Gil (1999) adentra em seu trabalho no tema das "relações de substância", onde a consanguinidade (parentesco de quem compartilha o mesmo sangue) engloba-se no conceito de *imiki* (onde *imi* significa sangue), que se define pelo compartilhamento dos fluidos vitais, o sangue da mãe e o sêmen do pai ou pais que formam o feto no útero da mãe (pois todos os homens que mantiveram relações sexuais com a mulher gestante são considerados como tendo "parte" naquela criança- o que já foi citado que também é considerado entre os *Katukina*) (Pérez-Gil, 1999, pág. 74-75); a mesma autora pontua que tanto para os *Yaminawa* quanto para os *Yawanawá*, o feto

é resultado da acumulação progressiva de sêmen na barriga da mãe ao longo de vários intercursos sexuais (Pérez-Gil, 2003, pág. 26).

A matéria está em constante transformação, e esta se dá de forma especificamente acelerada durante o período de gestação, onde o passado filogenético da espécie é revisitado. O feto percorre parcela de toda a evolução da espécie no planeta, nas aproximadas dez lunações que permanece sendo moldado no ventre materno. A formação do *Yura* é um processo que não cessa, e transcende a modelagem e transformação- *dami wa* ⁴⁶ realizada no útero da gestante (o conceito de *dami wa* frisa a constatação dessa fluidez da forma em ação- ver também Lagrou, 2007). No entanto, após o nascimento, os *Yura* prosseguem seu processo de formação e transformação, um contínuo "fazer corpos" *yudawa* ⁴⁷. Vários processos durante a vida vão modelando esse corpo, e possibilitando-o crescer com saúde: a ingestão de alimentos adequados, banhos, plantas, cortes de cabelo, ornamentos, pinturas, tudo isso vem a contribuir, cada qual em um contexto propício, na formação da pessoa (Yano, 2009, pág.55). Rituais e processos "iniciáticos" como o batismo de *nixpu pima* também contribuem nesta formação, e alguns dos atributos muito valorizados a este *Yura* são seu fortalecimento e sua "dureza":

"Várias são as técnicas usadas pelos Yaminawa e pelos Yawanawa para modelar os corpos, para fazê-los duros e resistentes (kêrêsh). Este endurecimento do corpo começa logo após o nascimento, já que o costume de pintar o recém-nascido com jenipapo tem precisamente essa finalidade. Algumas das práticas destinadas a fortalecer o corpo são a utilização de urtigas para bater ocasionalmente nas crianças preguiçosas e a aplicação de "injeções" de veneno do sapo kapo, ambas amplamente registradas etnograficamente no contexto pano e ligadas principalmente ao desenvolvimento das habilidades cinegéticas e à eliminação da preguiça (Montagner Melatti 1985, Dole 1998, Lima 2000, Erikson 1996)". (Pérez-Gil, 2003, pág. 31)

As fronteiras entre os "reinos" vegetal, animal, mineral, humano não são rígidas entre os Pano. As plantas (*rau/dau/ráo*) tem papel ativo e estruturante na formação do *yura/yuda*, construindo-os desde antes sua concepção no ventre. Entre esses povos é

_

⁴⁶ O processo de formação de um feto caxinauá é expresso pelos termos *dami wa*, cujo significado literal é "transformar-se". Uma vez que o substantivo *dami* pode ser apreendido como "imagem" e/ou "boneco", a antropóloga Cecilia McCallum (2001:17) sugere que *dami wa* possa remeter à idéia de uma modelagem de substâncias produzida por meio da interação sexual entre homens e mulheres. (Yano, 2009, nota de rodapé 58, pág.45). Também em outra nota de rodapé, Yano (2009) utiliza a contribuição da linguista Eliane Camargo sobre o termo *dami*, o qual designa também "metamorfose" e "desenho", refletindo tal idéia de "transformação" e sugerindo "que a mutação não se prende apenas no sentido corpóreo [um animal transforma-se em homem e vice-versa], ela se aplica igualmente à representação gráfica, por meio de criptogramas e desenhos (ambos designados por kene)" (Yano, 2009, pág.88, nota 135).

⁴⁷ Lagrou (2007, pág. 166) traduz o termo "yuda wa" como "fazer o corpo", o que consiste no processo de transformação corporal pelo qual passam os Kaxinawá até tornarem-se "Huni Kuin".

comum ouvir relatos sobre plantas anticoncepcionais⁴⁸, como também plantas que facilitam a gravidez e até determinam o futuro sexo do bebê, além de plantas que auxiliam a criança a andar, falar, mamar, etc.

"Para compreender o xamanismo shipibo-conibo, devemos necessariamente nos referir ao ambiente. Diversos mitos identificam a fonte do poder e conhecimento cosmológico, tecnológico, terapêutico — aos ráo. Esse termo remete sobretudo às plantas (95% segundo Tournon 1991b) que possuem um poder particular, modificando o comportamento humano (veneno alucinógeno, medicamento, perfume etc.), mas se aplica também a alguns produtos animais, minerais, e mesmo a certos objetos que realiza os mesmos fins. Os Shipibo-Conibo não estabelecem fronteiras estanques entre os reinos vegetal, animal, mineral, humano —, mas os consideram antes como estando em continuidade: eles se influenciam e interpenetram em virtude de uma comunidade de substância. Os ráo contribuem para a formação do corpo shipibo-conibo, que não cresce "naturalmente", como no modelo biológico, mas que deve ser constantemente "construído" por uma série de procedimentos precisos. Por exemplo, antes do nascimento, o sexo de um bebê pode ser provocado por vegetais cujos atributos evocam as partes genitais masculinas ou femininas, e, desde sua chegada ao mundo, os bebês se fortalecem graças às virtudes dos ráo dos quais eles obtêm qualidades valorizadas como a inteligência, por exemplo. Durante a infância, os ráo estimulam o aperfeiçoamento de capacidades sociais: previnem contra a preguiça (rayáti ráo), "ensinam" aos rapazes a arte da caça (métxati ráo) e às moças a do artesanato (kéneti ráo). Regulam os comportamentos censuráveis, como a agressividade (tánti ráo), a avareza (yóaximati ráo) ou a sexualidade excessiva (tsínix ráo). Resolvem também carências corporais: uma insuficiência de leite materno ou de esperma se soluciona com a utilização de certas seivas brancas". (Colpron, 2005, pág. 108-109)

A autora Yano (2009, pág.47) cita McCallum para referir-se que dentre os *Kaxinawás* "tanto quanto sexo, a comida faz e desfaz corpos", portanto percebe-se que além das intervenções corporais constantes, a comida também possui papel fundamental neste processo de formação e manutenção do *Yura*. Colpron, (2006, pág. 220 *apud* Yano, 2009, pág. 50 e 51) pontua que membros de uma mesma família partilham do mesmo sangue, e "a criança *shipibo-conibo* constitui-se graças ao seu pai e à sua mãe, mas também literalmente aos animais que consome e as plantas que lhe são administradas para fortalecer seu sangue e seu caráter (*shinán*)".

Para os *Kaxinawá*, dar de comer é uma forma de constituir o parentesco em um sentido material (McCallum 1989), sendo valorizado o consumo de alimentos tradicionais - como macaxeira (*atsa*), milho (*sheki*), banana (*mani*), amendoim (*tama*), e carnes de caça

_

⁴⁸ "A índia não quer ter muitos filhos. Em geral, dois ou três são suficientes. É de uso comum entre elas beber uma preparação especial que as torna estéreis para sempre. É um tubérculo de onde elas extraem, raspando-o, um suco muito amargo: elas o engolem de uma vez, esfregam energeticamente o ventre e não temem mais a fecundidade". (Tastevin, 1925, pág.168)

(yuinaka)⁴⁹. O consumo de carne de caça possui vários cuidados a serem tomados; a carne precisa ser neutralizada, pois possui yuxin50 forte, e nunca é consumida sozinha, mas sempre misturada a legumes e vegetais. É necessário cozinhar a carne até que não haja nenhum vestígio de sangue⁵¹ na mesma (pois o sangue seria um veículo dos *vuxin* e pode transmitir aos humanos as características dos animais consumidos) (Yano, 2009, pág. 91, 92).

O consumo de carne tem estreita relação com o "adoecer" entre os povos Pano. Alguns tipos de doença tratadas com 'rau' ervas medicinais, são classificadas como kupia⁵² (doenças desencadeadas por "vingança dos *yuxin*") e acredita-se na aquisição de certas características do animal ingerido pela vítima ou um parente próximo (ressaltando-se aí a importância das restrições alimentares, principalmente em algumas situações como gestação e casais com criança pequena), sendo citado por Pérez-Gil (1999, p. 63) que "segundo Towsley a lógica dos resguardos entre os Yaminahua reside precisamente no fato de que todos os corpos estão permeados de yuxin- enquanto força vital, mas também enquanto carregador e definidor das peculiaridades do ser- que se transmite à pessoa do consumidor". São comuns as restrições alimentares tanto na gravidez (processo de formação do feto), como em momentos de doença ou situações de "dietas espirituais" durante a formação e aprendizado de novos estudantes da tradição. Pérrez-Gil (1999) trata das "restrições alimentares como parte dos tratamentos de cura" entre os Yawanawá, sendo o conceito de "reima" a prática de "prescrever dietas que um enfermo e seus parentes devem cumprir como parte do tratamento de certas doenças", e que o termo sama que para os Yawá tem o significado geral de 'resguardo', possui um sentido muito mais amplo, referindo-se a todos os contextos em que um resguardo é prescrito, tais quais iniciações xamânicas, aprendizado de desenhos, gravidez, infância, período de couvade, ritual de

Para os Kaxinawá sua falta acaba por enfraquecer não somente o corpo (yuda), como também o pensamento (*xinan*), resultando na evasão dos *yuxin (Yano, 2009, pág. 41)*. ⁵⁰ No próximo tópico será descrito este outro conceito nodal para os povos Pano.

⁵¹ O sangue possui extrema importância na temática. Segundo Yano (2009): "Os Caxinauá parecem partilhar da noção de saúde e bem-estar, comum a muitos grupos ameríndios, fundada na circulação equilibrada do sangue por todas as partes do corpo. Como bem afirma Vander Velden (2004:121), "contido nos organismos, o sangue é vida. Fora dos corpos, contudo, o sangue se torna agente corruptor da pessoa, poluente e perigoso" – por essa razão, os Caxinauá cozinham os alimentos até que não reste qualquer vestígio de sangue do animal abatido, e acreditam que "os processos de envelhecimento e morte são vinculados ao gasto do 'estoque' individual de sangue ou do princípio vital a ele ligado (...)" (idem)". (Yano, 2009, pág. 48, nota de rodapé 67)

Segundo Dua Busen (Manuel Vandique Kaxinawá): "E daí, como já pesquisei bastante medicina, eu aprendi 352 espécies de medicina, e conhecer as doenças tradicionais como Kupia, que é o nome das doenças que nós indicamos, como nosso povo de antigamente dizia, nome de doenças, relacionado com animais. Como existem nomes de doenças de animais, existem nomes de plantas, de ervas medicinais". (IkaMuru, 2012, pág. 58)

purificação após da morte de um inimigo, ingestão de certas substâncias (cipó- *huni*, sapo- *kampun*, *xupa*). (Pérez-Gil, 1999, p. 72 e 73).

"O consumo de alimentos vegetais misturados com carne ou peixe constrói o corpo kaxinawá. As pessoas são, em grande parte, aquilo que comem e as restrições alimentares em casos de doença, gravidez e couvade, por exemplo, refletem essa concepção (Kensinger 1981; 1989; 1995; McCallum 1989; 1996). Também aqui o gênero é importante. Quando as pessoas retomam a ingestão de carne, após um período de observação de restrições alimentares, elas devem começar comendo "carne de caça" fêmea, antes de passar às carnes mais perigosas de animais machos. O consumo é a forma privilegiada de transformação do corpo. Assim, os humanos transformam animais e vegetais em carne e ossos humanos, da mesma maneira que faziam com os corpos de determinados parentes mortos". (McCallum, 1996, pág. 76)

Percebe-se que todo o processo de contato com os "brancos" contribuiu para um enfraquecimento do *yura/yuda* dos indígenas, tanto pelo contato com novas doenças desconhecidas pelos pajés (portanto mais difíceis de serem tratadas) além do inicio de um consumo maior de alimentos industrializados, que na percepção dos próprios indígenas, auxilia no enfraquecimento das pessoas:

"A alimentação tem um papel fundamental nesse processo de fortalecimento corporal. Assim, por exemplo, a razão para evitar determinados alimentos não se explica apenas porque podem causar certas doenças, mas, como explicava um informante yawanawa, também para manter um regime alimentar adequado, ajudando a permanecer forte. De acordo com esse informante, seus antepassados eram mais resistentes e fortes, sendo que, por exemplo, nas épocas de friagem não passavam frio, apesar de não terem roupas, precisamente porque eram mais rigorosos e cuidadosos com os alimentos que consumiam. No discurso nativo, o ponto de inflexão entre aquela época passada e a atual é o encontro com o homem 'branco', momento no qual se iniciaram certos câmbios, uma de cujas conseqüências é uma debilitação do corpo social. Tanto Yaminawa como Yawanawa consideram que o consumo dos alimentos do homem branco (açúcar, álcool, óleo, sal...) enfraquece as pessoas". (Pérez-Gil, 2003, pág. 32)

O conceito de *Yura* também pode ser impregado para se referir às relações de parentesco.

"Aqueles que são êwê yura "meu corpo" referido a meus parentes já que yura pode designar em outros contextos pessoa versus bicho ou gente versus yuxin, e que incluem em princípio todas as pessoas do grupo e aquelas que sem sê-lo ou morando num outro lugar tem relações admitidas de parentesco com um indivíduo qualquer, neste caso a classificação passa por um ego e não por uma visão sociocêntrica ou de oposição de grupos". (Carid, 1999, pág. 62 e 63)

Na conceituação do "corpo" para os *Yawanawá* que realiza, Pérez-Gil (1999, pág. 126-128) expõe que a palavra *yura* que geralmente significa corpo para outros grupos Pano, entre os *Yawanawá* refere-se concretamente à "pessoa", num sentido social (aquele

ser inserido em uma rede de parentesco), enquanto o "*yura shaka*" seria a "casca da pessoa". Portanto, o *yura* não se caracteriza somente por um "corpo individual", pois até mesmo a materialidade corpórea, possui traços e fortes ligações com os parentes próximos.

"o conceito de ewe yura ("meu parente") é utilizado para se referir ao conjunto de parentes próximos, isto é, ao grupo com o qual se compartilha uma identidade corporal. As implicações desta acepção de yura adquirem maior relevância e significação se postas em relação com a terceira acepção, a de "corpo". Aqui é necessário também fazer algumas especificações. Tanto entre os Yaminawa quanto entre os Yawanawa, yura significa 'corpo', mas aludindo sempre a uma pessoa viva, isto é, ao corpo enquanto ocupado e animado pelos componentes espirituais que conformam a pessoa, fundamentalmente o huru yuxin / wêro yoxi e o nia vaka / diawaa. O corpo de uma pessoa morta é designado em Yawanawa com a palavra shaka, 'casca', e em Yaminawa com o termo kaya. Essa distinção aponta para o fato de que o corpo, yura, é o lócus de interação, durante a vida, entre as diferentes entidades que conformam a noção de pessoa, mas também é a sede da sociabilidade do indivíduo, o ponto a partir do qual irradiam os elos de relação que o unem aos outros membros do grupo ao qual pertence. O conceito de yura condensa o princípio do compartilhamento de substâncias corporais entre parentes próximos, e articula a individualidade com a identidade grupal. Utilizar a idéia de corpo para se referir à coletividade não é uma metáfora: expressa o fato de que o corpo individual não acaba na fronteira imposta pela pele, mas forma parte de um corpo supraindividual. Desse aspecto do pensamento indígena deriva o princípio de que tudo o que acontece com o corpo de uma pessoa tem repercussões nos corpos das outras que estão ligadas a ela, e portanto no corpo coletivo como um todo". (Pérez-Gil, 2003, pág. 27)

A mesma autora, pontua que o corpo não parece ser percebido pelos Pano apenas como um organismo fisiológico⁵³, mas como uma entidade insuflada de consciência e com diversas capacidades entre as quais se destaca a aquisição e prática do conhecimento (Pérez-Gil, 1999, p.127). Uma das principais fontes de conhecimento são os *dau/rau*, que são as plantas, animais e algumas substâncias provenientes destes:

"O conhecimento vinculado ao corpo é adquirido, em parte, junto às plantas, aos "remédios" e às criaturas (especialmente, as cobras), que são manifestações terrenas dos seres primordiais — Yuxin e yuxibu poderosos ("monstros", "deuses"), eternamente existentes nos tempos míticos". (McCallum, 1996, pág. 56)

-

Em nossa sociedade percebemos tal "desencantamento do corpo", cada vez mais reduzido meramente a uma "máquina", um organismo fisiológico. Versando sobre a questão de práticas entre os grupos indígenas amazônicos que tem como objeto de atuação o corpo, Pérez-Gil (2003, pág. 25) pontua que "a idéia, proposta num texto clássico por Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987), de que nessas sociedades o corpo é culturalmente construído e "ocupa uma posição organizadora central", sendo que constitui "uma matriz de significados, e objeto de significado social" (1987:20), teve um eco fundamental em numerosas pesquisas posteriores que evidenciaram a sua validade e pertinência a respeito de uma boa parte das culturas amazônicas". Tal colocação evidencia como nossa sociedade encontra-se em um processo de cisão na temática relacionada ao corpo, onde se aumenta a crença em lógicas enraizadas em fatores biologizantes e ao mesmo tempo, o simbolismo e fator cultural constituinte do corpo perde sua ênfase, e precisa-se voltar-se a outras culturas para reconhecer sua posição "organizadora central" e de "matriz de significados".

Yano (2009, pág. 19 e 20) também aborda sob o viés da corporalidade, as relações engendradas e que engendram os processos de produção, transmissão e expressão dos conhecimentos *Kaxinawá*, ressaltando a concepção de que "nós sempre pensamos através de todas as partes do nosso corpo":

"Tomo como ponto de partida as palavras que eles próprios, na década de 1960, enunciaram a Kensinger quando este insistia numa separação entre mente e corpo para falar de conhecimento: nukun yuda yamakidi nun xinamiski — "nós sempre pensamos através de todas as partes de nosso corpo" (Kensinger, 1995:244). Segui, neste trabalho, a hipótese de que a apreensão dos saberes e sua prática requerem e promovem corporalidades específicas.

Sigo acreditando que a corporalidade seja "um idioma altamente rentável" no estudo das sociedades ameríndias (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979:6). Assim, no segundo capítulo considero o processo gradual de constituição dos corpos e das pessoas caxinauá – partilha de comida, valores, pensamentos, fluidos corporais, em suma, do "viver junto" (Lagrou, 1998:11). No fim deste capítulo e no decorrer do seguinte, descrevo um mundo carregado de intencionalidade, onde tudo aquilo que é vivo possui em si uma força vital, yuxin (Lagrou 1998), e no qual, em grande parte pelo menos, os saberes pertencem inicialmente ao exterior e a outras gentes – à jibóia (Yube) e ao Inka, por exemplo –, junto aos quais precisam ser adquiridos para, então, serem incorporados". (Yano, 2009, pág. 19 e 20)

Emfim, o *yura* é um termo que aglutina muitas concepções, e reúne tanto a "subjetividade" (pessoa) como todo o pertencimento a uma ancestralidade (corpos que o formaram), uma família, uma comunidade, uma aldeia.

"Yura ("corpo") é o termo que designa o "nós"; não é a rigor um nome, mas um pronome cujo referente varia segundo o contexto: pode designar uma família, uma aldeia, ou o conjunto dos 'indios' por oposição aos 'brancos'. Em todo caso, o seu uso se justifica por uma comunicação física que alcança sua expressão mais intensa para o grupo de coresidentes. Tudo isso tem conseqüências importantes para a administração do conhecimento dentro do grupo. O conhecimento é compartilhado, não porque seja entendido como propriedade comum, senão porque o corpo — yura — em que ele reside designa menos o indivíduo empírico que a constante troca de substâncias entre os parentes que residem juntos, idealmente consangüíneos. A partilha do saber segue as linhas de transmissão que cabem dentro desse "corpo" coletivo. Mas yura não é um conceito de limites estáveis, e muito menos uma categoria capaz de predizer condutas. Em particular, a transmissão do saber põe a prova de um modo crítico essa comunidade. (Calavia-Sáez, Naveira, Gil, 2003, pág. 10)

Seguindo para o próximo tópico, vamos abordar um dos componentes essenciais do *yura: os yuxin* que o animam e compõe.

"Além disso, é preciso não esquecer que o corpo humano, segundo a concepção dos pano em geral acerca da formação do feto no útero da mãe, é composto pelas substâncias vitais que são em si mesmas portadoras de yuxin: sua origem (a do corpo) é yuxin feito matéria, líquido sem forma, endurecido e modelado na solidez do corpo humano. O sangue feminino coagula através da repetida mistura com o sêmen; assim, um

tunku, bola, feto está sendo modelado (Lagrou, 1998:78). Isto quer dizer que, inclusive o componente material da pessoa, seu corpo, está insuflado de yuxin. De fato, qualquer refugo, substância ou secreção corporal, ainda que já separada materialmente da pessoa, continua ligada a ela em virtude do yuxin que ainda carrega. (Pérez-Gil, 1999, pág. 127)

4.3. Yuxin

Outro mais do que um simples "conceito", e sim uma concepção que permeia tanto "todo ser vivo" como a conexão com outros "planos e realidades", é Yuxin⁵⁴. Em grande parte das etnologias Pano, é um conceito chave que permeia estes povos. Segundo Yano (2009), não se fala de corpo e pessoa Kaxinawá, sem falar de yuxin, pois "do nascimento à morte – e mesmo após esta – toda a existência humana é atravessada por ele, cuja definição, não raras vezes, é difícil de precisar" (Yano, pág. 70). A mesma autora traz à baila a questão da problemática de tradução deste conceito, e dos benefícios de mantê-lo com a amplicidade de significados na "língua vernacular", o que certamente comprovo em meu contato com os povos Pano, pois sua amplitude de significação ultrapassa as analogias e tentativas de traduções. Contudo, algumas aproximações podem e já foram realizadas, e trazem um pouco mais de clareza à profundidade da temática. Yano (2009, pág. 89, nota de rodapé 137) cita que Elsje Lagrou (2007:347) compreende o yuxin como "[...] uma qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo"; também que o conceito é traduzido pelos estudiosos dos Kaxinawá como "alma", "espírito" e "força vital" (Yano, 2009, pág.67). Referente ao povo Yawanawá, Gil (1999), comenta alguns aspectos da cosmologia Yawanawá, onde o conceito chave é o de yuxin. São salientados alguns aspectos essenciais, visto que como observado, este conceito foi amplamente analisado em outras etnologias sobre grupos Pano. A autora pontua que "yuxin parece entender-se como um princípio vital que permeia toda a realidade, e do qual participam todos os seres, animados e inanimados (pedras, água...) que povoam o universo" (Gil, 1999, p.53).

"Atenho-me por ora à concepção – um tanto generalizada entre os estudiosos dos grupos pano – de que tudo que existe nesse mundo é animado e particularizado pelos yuxin (Lagrou 1998:49; Lima 2000:52; Pérez-Gil 2001:335; McCallum 2002:384), razão pela qual Townsley (1993:452), estudioso dos Yaminawa do Peru, confere-lhes um caráter de "essência". Outras traduções, contudo, são igualmente possíveis: "alma" (Capistrano de Abreu 1941; McCallum 1996; Pérez-Gil 2003), "espírito" (Lagrou 1991; Kensinger 1995; Lima 2000; Keifenheim 2002; Déléage 2005) e, ainda, "força vital" (Lagrou 1998,

⁵⁴ Calavia Sáez (2006, pág. 349) expõe que "o yuxi é o dispositivo que faz que, chegada a máxima distância, o olhar se encontre subitamente de volta ao ponto de partida", adicionando (nota de rodapé 4, pág. 349 e 350) que sugeriu anteriormente uma ordenação das quatro "noções básicas de identidade" (yura, yuxi, nawa, yurautsa) com um quadrângulo semântico, mas acabou por substituir na versão atual o quadrângulo de Klein pela a garrafa de Klein, ou seja, a diferença pelo devir.

Pérez-Gil 2001) — para citar somente alguns exemplos encontrados na literatura pano, sobretudo naquela que se refere aos Caxinauá. Seja como for, ao remeterem o termo yuxin a tais significados, os autores intentam exprimir nada além da idéia de que, em sua ausência, a carne (nami) transforma-se em pó; sem os "espíritos" junto a si, a matéria se desfaz (Lagrou 1991:46)." (Yano, 2009, pág.70)

Calavia Sáez (2006, pág.346), reforça a questão de que o *yuxin* não se liga necessariamente a um corpo humano, podendo ser encontrado em praticamente qualquer coisa, inclusive nos alimentos (o que se torna um fator importante na especificação do que é comestível e do modo apropriado de se comer). Desta forma, o *yuxin* estabelece com os humanos uma relação intima de "troca furtiva de substâncias", alimentando-se de substâncias humanas ou levando uma existência parasitária da humana (assim como os humanos alimentam-se de seres que possuem *yuxin*), sendo perigoso o consumo de alguns animais caçados devido aos seus *yuxin*. Portanto, o autor conclui que a interação com os *yuxin* é perigosa, apesar de inevitável e cotidiana.

Os *yuxin* são componentes que animam a matéria, e evidenciam a não separação entre alma e corpo para os povos Pano, sendo os *yura* "habitados" por diversos *yuxin*:

"Componentes destacáveis da pessoa, dotados de consciência e intencionalidade próprias (Lagrou 1998:50), os yuxin pano figuram como mais um exemplo nas etnografias ameríndias de que "tais distinções [entre 'alma' e corpo] não estão organizadas por um dualismo global, seja porque as almas são múltiplas, seja porque o corpo não é uma unidade discreta, seja porque a alma tem corpo e certas partes do corpo têm mais alma do que outras [...]" (Fausto, 2002:34). Nesse sentido, se evito definir a pessoa caxinauá como "tripartida", como Lagrou (1991:48) o fez outrora — constituída de carne, "espírito" do corpo (sombra) e "espírito" do olho, para usar suas palavras —, é porque desejo enfatizar o dinamismo que caracteriza tais oposições.

Parece-me mais interessante pensar corpo e pessoa para esse grupo a partir daquilo que eles próprios enunciaram à antropóloga Barbara Keifenheim (2002:100), a saber, que seus corpos são habitados (hiweaki) por diversos yuxin. Não há um consenso na literatura caxinauá a respeito de quantos e/ou quais yuxin habitariam o corpo de uma pessoa; embora Kensinger (1995:208-209) enumere como principais o bedu yuxin (yuxin do olho), yuda baka yuxin (yuxin do corpo), isun yuxin (yuxin da urina) e pui yuxin (yuxin das fezes), acrescentando-lhes, ainda, o nama yuxin (yuxin dos sonhos), as etnografias correntemente enfatizam apenas os dois primeiros — a ponto de McCallum (1996:54) qualificar como "menores" todos os demais. Ao que parece, entretanto, além de algumas substâncias corporais, como suor, saliva e muco (dexu), emoções e determinadas qualidades morais também são yuxin: diz-se de uma pessoa dotada de yuxin pepa ("yuxin bom") que ela é amorosa, bondosa e feliz, ao passo que aquela tomada pelo yuxin xakabu ("yuxin ruim, mau") é mal-humorada, egoísta, rancorosa, destrata seus parentes (Kensinger 1995:232; McCallum 1996:54-55).

Isto, no entanto, também não é consensual entre os antropólogos. Os próprios Caxinauá, segundo McCallum (idem), divergem entre si a respeito da existência de determinados yuxin — sobretudo daqueles supostamente vinculados à moralidade e às emoções —, de modo que tais "controvérsias" acabam por se refletir também nas etnografias: se, por um lado, Lagrou (2007:316) reclama da ausência de "qualquer

referência à existência de yuxin próprio do sangue, do dente, da unha ou do cabelo [...]", McCallum (idem), por sua vez, é categórica tanto ao afirmar que cabelos e fluidos corporais – sêmen e sangue – não são yuxin quanto atesta que os dentes o são. De fato, em conversa com Jairo Piñedo, quando este me ensinava pacientemente os nomes das partes do corpo de uma pessoa, ao mencionar o bedu yuxin, completou: "tem também o xeta yuxin", apontando, então, para seus dentes". (Yano, 2009, pág.71 e 72)⁵⁵

Yano (2009, pág. 72), prossegue e cita Lagrou (2007, 1998) para afirmar que um dos requisitos para uma pessoa ser saudável relaciona-se com a conjunção dos *yuxin* que a habitam; sendo que os *yuxin* somente existem enquanto tais quando destacados do corpo, pois enquanto mantêm-se juntos – fundidos à carne- são corpo, *yuda*. Como exposto acima, existem alguns *yuxin* que aparentam nas etnografias, possuir maior relevância, e acabam por receber mais destaque nas análises bibliográficas sobre o tema, contudo, outros *yuxin* menos tratados, possuem também grande importância. Por exemplo, o *yuxin* do muco (*dexu*) é de extrema importância nos ritos funerais⁵⁶. Já o *yuxin* da urina e das fezes⁵⁷ carregam tamanha força, que antigamente algumas modalidades de reza podiam ser realizadas sobre "restos⁵⁸" (cabelo, unhas, urina, fezes, suor), as quais poderiam até matar

⁵⁵ Yano (2009, pág. 84) cita o hana yuxin (yuxin da língua). Keifenheim (2002, pág. 16, nota de rodapé 18) expõe que não há unanimidade sobre a existência do sheta yuxin ou do hana yuxin, como também o nama yuxin (yuxin dos sonhos) que para alguns seria um yuxin autônomo, e para outros um aspecto específico do bedu yuxin: "Certains interlocuteurs ajoutent « l'esprit des dents » (sheta yushin) ou « l'esprit de la langue » (hana yushin), mais il n'existe aucune unanimité à leur égard. Il n'y a pas de consensus non plus sur l'existence d'un « esprit des rêves » (nama yushin) que quelques-uns considèrent comme un esprit autonome tandis que d'autres l'interprètent comme un aspect spécifique de « l'esprit des yeux »".

⁵⁶ "Kensinger observou que o fluxo de secreção nasal era cuidadosamente deposto sobre o cadáver. Embora muitas pessoas tenham afirmado que "era para lavar o morto, em uma expressão física da dor que sentiam" (Kensinger 1995:234), alguns de seus melhores informantes afirmaram que a razão era fazer sair o espírito do corpo e evitar seu reaparecimento". (McCallum, 1996, pág.79, nota 13)

⁵⁷ Sobre os yuxin da urina e das fezes, por exemplo, conta-nos Kensinger (1995:232) que sua permanência nesta terra é efêmera: vão-se embora, levados pela água da chuva (Yano, 2009, pág. 73). Já McCallum (1996), expõe que: "Os espíritos das excrescências corporais de uma pessoa também ficam rondando o povoado onde ela morou, assim como as almas das secreções nasais ficam agarradas às árvores. Esses espíritos não são particularmente perigosos. As almas da urina agacham-se à noite, pelos cantos dos quartos de dormir onde as pessoas urinam de madrugada entre as frestas do piso de paxiúba Matreiramente, elas sacodem as redes ou balançam a choupana, provocando insônia. Um "crente" me disse que essas almas só trazem perigo para os que "não aceitaram a Jesus Cristo". Também os espíritos das fezes podem perturbar as pessoas quando elas se chegam à beira da floresta para defecar". (McCallum, 1996, pág.65)

^{58 &}quot;A palavra nuna, por sua vez, quer dizer 'resto', 'pedaço', significado que se refere à forma em que este tipo de reza é realizada: o xinaya coloca refugos (cabelo, unhas, urina, fezes, suor...) ou roupas da pessoa à qual quer prejudicar no xumu e sobre a abertura da vasilha entoa a reza maléfica. Considera-se que esses restos corporais, ainda que já desligados materialmente da pessoa, continuem compartilhando ou portando sua essência vital, seu yuxin, e portanto são passíveis de ser utilizados para atingir seu dono original. Na medida em que o yuxin da vítima e aquele que ainda carrega consigo tais restos são o mesmo, o xinaya pode se servir do segundo para realizar uma ação que afete o primeiro. Esta caracterização das secreções e restos corporais como portadores de yuxin está especialmente bem representada pelo isun yuxin (o yuxin da urina), considerado como um dos componentes da pessoa. Diz-se, por exemplo, que se alguém urina dentro do rio, as cobras d'água podem atacar o isun yuxin da pessoa, provocando-lhe uma doença chamada isun titxa". (Pérez-Gil, 1999, pág.121)

a pessoa (por isso por exemplo, antigamente era necessário andar horas para achar um local seguro para defecar). Também sobre os diversos *yuxin*, McCallum (1996), expõe:

"Há duas yuxin ("almas") principais. A alma do olho, bedu yuxin — também chamada de verdadeira alma, yuxin kuin —, é visível no brilho do olho. A alma do corpo, yuda yuxin, é um aspecto da substância do corpo. Ela o envolve como uma pele exterior e é percebida como uma aura, uma luminosidade, "a simples presença física" de uma pessoa (Kensinger 1991;1995). Está ligada à sombra da pessoa (yuda baka ou yuda bake) e ao seu reflexo. Existe ainda um grande número de outras yuxin, menores. O espírito do sonho —nama yuxin— divaga pela noite e encontra-se com outros espíritos. Após a morte, vagueia até o ponto mais alto da casa. Depois, afasta-se e fixa morada nas copas das árvores mais altas, de onde pende a secreção nasal derivada do pranto dos parentes vivos, e que constitui o yuxin dexu, "espírito do muco", encontrado pelos caçadores em suas incursões na floresta (Kensinger 1995). Substâncias que se desprendendo corpo são yuxin — urina, fezes, dentes e saliva, mas não cabelos, sangue⁵⁹, sêmen e outros fluidos corporais. Algumas pessoas consideram as emoções e as qualidades morais como yuxin; contudo as opiniões divergem a respeito dessas almas menores. Um homem me disse que três espíritos moram dentro do olho e constituem a alma do olho: os espíritos da fraqueza, da felicidade e do furto. Quando nossos parentes morrem, ficamos muito tristes, porque nosso espírito da felicidade foi embora". (McCallum, 1996, pág. 54-55)

Também não há consenso, mas McCallum (1996, pág.64), expressa que emoções e as qualidades morais (tais como tristeza, fraqueza e felicidade) são consideradas por algumas pessoas também *yuxin*.

Sobre a temática dos yuxin para o povo Yawanawá, Gil (1999) cita o "yuda yuxin" (traduzido como espírito do corpo) para os Kaxinawá e "nia vaka" para os Yawanawá como sendo a "sede do pensamento intencional e a reflexão, das capacidades, conhecimentos e características sociais individuais adquiridos pelas pessoas durante a vida, da memória, da audição e da fala"; também o "huru yuxin" (espírito dos olhos); o "issun yuxin" (espírito da urina) e o "vaka rapakei" que seria uma espécie de imagem de alguém vivo que aparece para alguém querido indicando o presságio que a pessoa a qual pertence o vaka rapakei vai morrer em um curto intervalo de tempo. Sobre os Yaminawá, Calavia Sáez (2006, pág.345 a 350), se refere aos yuxin como sendo um componete da pessoa, o componente mais "conspícuo", pela frequência e interesse com que se alude a ele. O autor cita o weroyoshi/weroyuxi (bedu yuxin/ huru yuxin) como o yuxi por excelência; cita dentro de dados Kaxinawá o yuxi da urina, do sangue e das fezes, e discorre sobre o yuxi baka (o já citado yuda yuxin/nia vaka), os yuxiwo (yuxibu/yuxinhu que serão abordados adiante) e os "animais- yuxi" (aqueles em que seu aspecto corpóreo é

⁻⁻

⁵⁹ Calavia Sáez (2006, pág. 346) expõe o "sangue" como também sendo *yuxin: "Dados Kaxinawá (Lagrou, 1998, p. 100) identificam também o yuxi da urina, do sangue, das fezes e condicionam sua presença à umidade; o dessecamento anula o yuxi";* contudo como exposto acima por Yano (2009), não chegou-se a um consenso sobre tal questão.

secundário em relação à sua capacidade de alterá-lo). Lima (2000, pág.52 e 53), trata do tema dentro da concepção *Katukina*, e pontua que algumas substâncias e processos físicos têm também *yuxin*, como a água (*hene* yushin), o fogo (*txi'i* yushin), os remédios (*raonti* yushin), como também os animais (que possuem ancestralidade humana). Também são referidos o *yora vaka* (*yuxin* do corpo) e o *wero yushin* (*yuxin* do olho, ou o *yuxin kuin-yuxin* verdadeiro). A autora também esclarece que o *yuxin* entendido como uma essência vital pode ser chamado também de *shamitsa*, palavra que não conseguiu traduzir (esse termo também é usado no contexto de reza em substituição de *yuxin*). Já sobre os *Kaxinawá*, Keifenheim (2002, pág. 08) também enumera alguns *yuxin* que já foram citados:

- o espírito de fezes (yushin pui);
- o espírito de urina (isun yushin);
- o espírito dos olhos (bedu yushin);
- o espírito da sombra do corpo (yuda baka yushin).

Adiante serão aprofundados com mais detalhes dois deles: o *Bedu/Huru Yuxin*, e o *Yuda/Yura Yuxin*.

Bedu Yuxin/ Huru Yuxin

Keifenheim (2002, pág.08⁶⁰) expõe que o *bedu yuxin* existe desde a nascença, e sem ele, o corpo seria apenas *nami*- um pedaço de carne. Tanto o *bedu yuxin* como também o *yura yuxin* determinam de maneira decisiva a personalidade de uma pessoa, é nele que se manifesta a essência do "ser *yuxin*" no mais alto grau, sendo muitas vezes chamado de

No original: "L'esprit des yeux existe déjà à la naissance : sans lui le corps ne serait, d'après les Kashinawa, qu'un morceau de chair, nami20. Il est aussi souvent appelé yushin kuin. La catégorie classificatoire réflexive kuin indique qu'il s'agit de l'esprit le moins lié à la matérialité du corps : c'est en lui que se manifeste le propre de l'« être yushin » au plus haut degré. Malgré son caractère constitutif pour la vie et la formation de la personnalité, c'est un esprit « vagabond »21. Lié au corps de manière très lâche, il peut le quitter très facilement. Sa capacité à communiquer et interagir avec les autres esprits issus de la création le soumet également à leurs influences, ce qui le fait accéder à un grand savoir, mais peut également provoquer maladies et autres maux. Il quitte régulièrement le corps pendant les rêves, les maladies fiévreuses, les pertes de conscience et lors de la consommation de drogues hallucinogènes. Les images intérieures qui naissent de ces états de conscience altérée sont considérées comme les produits des perceptions multisensorielles du bedu yushin lors de son errance hors du corps. Grâce à son instabilité, cet esprit retrouve donc en partie les capacités de métamorphose de la création première ainsi que les facultés de perception originelles.

Comme Townsley l'a vu le premier, le bedu yushin est avant tout une instance de perception. Dans son analyse de l'esprit des yeux en tant que « seat of perception », cet auteur souligne deux particularités paradoxales : « The first is the faculty of perception which permeates the body and at the same time can float free of it. The second is of a perceiving and vital self, radically mutable, which can transform itself so as to participate in all non-human aspects o the world » (Townsley 1993, p. 455)". Keifenheim (2002, pág.08)

"yuxin kuin⁶¹". Sua ligação com o corpo pode ser considerada vaga por ele conseguir "abandoná-lo⁶²" com muita facilidade, durante os sonhos, doenças febris, perda de consciência e no consumo de substâncias "psicoativas", tal qual o huni. As imagens internas que surgem a partir desses estados alterados de consciência são consideradas como produtos de percepções multissensoriais, e devido à sua instabilidade, este yuxin encontra parcialmente as capacidades de metamorfose da 'primeira criação' e as faculdades originais de percepção (segundo Townsley o bedu yuxin é essencialmente uma instância de percepção⁶³). Referindo-e à obra de Towsley, a mesma autora pontua que em sua análise do

_

É em razão dessas viagens que se define tal yuxin, fundamentalmente, como uma instância de percepção (Townsley 1993:456; Keifenheim 2002:100): aquilo que vê – e, por extensão, sente – beneficia-se da ausência de limitações impostas pela perspectiva que se tem de adotar a partir de um dado corpo (Lagrou 2007:323). Durante o dia, em sua morada terrena, a presença do bedu yuxin se faz sentir na batida do coração e na luz dos olhos (idem); disperso, em pura potencialidade de forma, ele enxerga aquilo que no plano ordinário não se vê, não se percebe, não se conhece. Como bem sintetiza Kensinger (1995:240) – não exatamente com essas palavras –, trata-se de uma via privilegiada de acesso a saberes que não são apreendidos no plano imediato dos fatos e das coisas". (Yano, 2009, pág. 74)

apreendidos no plano imediato dos fatos e das coisas". (Yano, 2009, pág. 74) ⁶³Tal questão que aborda a capacidade perceptiva e de metamorfose dos *yuxin*, me faz lembrar de um exemplo, que ocorreu na primeira vez em que "vi" abundantemente yuxin durante uma cerimônia com Huni em uma aldeia indígena. Via "seres" translúcidos, que expressavam essa capacidade de "metamorfose" e passavam pelas frestas da parede de uma casa de madeira, emitindo sons que pareciam risos femininos. Também vi muitos yuxin de animais que vinham da floresta em minha direção. Foi uma experiência muito intensa, e depois fui até um lugar mais reservado para ir ao "banheiro" com outras índias, e questionando se elas viam isso também, elas me responderam: "Claro, você não vê?". Assim, compreendi algumas particularidades que sempre ouvia, de que os yuxin são visíveis, enquanto yuxibus não (tratarei disso adiante). Lima (2000, pág. 104) observa algumas particularidades dos yuxin e dos yushinvo relacionadas também a questão da visão ou do sentir sua presença, e relata que algumas pessoas dizem terem visto vuxin que descrevem como humanos do tamanho de uma criança de aproximadamente dez anos, alguns menores, gordinhos e com adereços de palha de jarina e com o rosto decorado com desenhos feitos com a resina de sempa ou com mashi (urucum). Achei tal descrição muito interessante, pois em outra cerimônia em uma aldeia de outra etnia, havia saído rapidamente do círculo cerimonial e vi próximo de uma árvore um ser com esta mesma descrição (parecia um "indiozinho" translucido, que chegava a ter um leve brilho), que rapidamente "escondeu-se", e eu da mesma maneira, sai dali e voltei rapidamente para o círculo cerimonial.

⁶¹ Como já foi salientado na discussão sobre a tradução do etnonimo Huni Kuin, kuin muitas vezes traduzido como 'verdadeiro', teria ligação com "ser", com o "núcleo endógeno" do grupo, com uma noção de pertencimento. Camargo & Villar (2014, pág. 45 e 46) expõe que: "Kuin, termo intraduzível, tem seu significado moldado segundo seu referente contextual. Um caxinauá, como outros grupos panos, por variações fonéticas, autodenominam-se huni kuin, "homem kuin". Um caxinauá pode ser visto como um huni kuinmaki, ou seja, um "homem não kuin" se o enunciador caxinauá descartar outro caxinauá de seu espaço referencial. Uma pessoa campa, da família arauaque, torna-se um kuin se estiver dentro do espaço conceitual kuin do enunciador caxinauá. o sintagma adjetival huni kuin, ou seja, caxinauá, pode tornar-se complemento de betsa, "outro", e designar um huni kuin que não seja um caxinauá: Huni kuin betsa, como no enunciado kanpadan huni kuin betsa "o campa é outro huni kuin". O termo kayabi, "verdadeiro", é muitas vezes empregado para diferenciar os kuins; ou seja, entre um xipibu e um caxinauá, um caxinauá dirá: "En huni kuin kayabi", "sou um verdadeiro homem kuin". se a comparação for entre uma pessoa de aspecto físico oriental e uma de aspecto ocidental, dirão a primeira ser huni kuin kayabi, e a segunda, nawa kayabi".

^{62 &}quot;Nesses termos, ainda que presente no corpo da pessoa desde seu nascimento, é dito que a natureza do bedu yuxin – também denominado yuxin kuin – é ser errante (Keifenheim 2002:100), vagando por diferentes moradas e interagindo com outros yuxin enquanto o corpo permanece em repouso: refiro-me aqui às suas viagens durante os sonhos, a embriaguez e as visões ocasionadas pela ayahuasca (nixi pae). Situações nas quais há perda de consciência – desmaios, delírios febris e coma alcoólico – igualmente configuram momentos em que o bedu yuxin deixa o corpo e, como disseram os informantes de Capistrano de Abreu (1941:137), "vai passear".

bedu yuxin como "sede de percepção", o autor enfatiza dois aspectos paradoxais: a primeira é a faculdade de percepção que permeia o corpo e, ao mesmo tempo pode flutuar livre dele; a segunda é de um perceptivo e vital self, radicalmente mutável, que pode transformar-se, de modo a participar em todos os aspectos não-humanos do mundo" (Townsley 1993, p. 455).

A manifestação do *bedu yuxin* nas criaturas vivas desde o momento do nascimento se dá na luz, no brilho dos olhos, e sua presença também se faz sentir na batida do coração⁶⁴ (McCallum, 1996, pág.54 e 56; Lima, 2000, pág.52; Yano, 2009, pág. 74 e 78). Calavia Sáez (2006, pág. 346 e 347) descreve o *weroyuchi* como sendo o "espírito da pupila", o *yuxi* por excelência, por ocasião à localização que corresponde a ele no corpo (e ao valor cosmológico do olhar) mais do que a qualquer outro atributo específico; e citando Carid & Perez, afirma que este pode ser identificado com esse "homenzinho" que qualquer um pode ver na pupila do seu interlocutor.

Este *yuxin* também possui forte relevância no processo de aprendizado e acesso a saberes, como durante os sonhos (tópico que será voltado em outro momento), e no processo de morte e pós-morte. Ouvi um relato de que no momento da morte, o "espírito" deixa o corpo através do ponto acima do nariz, entre os dois olhos (tal concepção também é tida por tradições indianas, onde se acredita que o espírito deixa o corpo no momento da morte através do 'terceiro olho', mesmo local descrito pelos indígenas).

"Viajante inveterado, no momento da morte ele é o primeiro a deixar o corpo – nota-se sua ausência pelo olhar, como os Katukina: os olhos apequenam se e perdem o brilho (Lima 2000:89), as imagens não se refletem mais na pupila (Lagrou 2007:323). Seduzido pelos yuxin de seus parentes já mortos, que lhe aparecem magnificamente pintados e ornamentados (Keifenheim 2002:101), o bedu yuxin inicia sua jornada rumo à morada dos céus, ao passo que os demais yuxin, resistentes, insistem em permanecer junto ao corpo". (Yano, 2009, pág.76)

Keifenheim (2002, pág. 0965) em sua descrição do destino após morte, também

⁶⁴ A ligação entre "pensamento e coração" será tratada no tópico *xinan/shinan*.

No original: "Il faut ici prêter une attention particulière au motif de la contemplation comme état ultime de l'au-delà. Le fait déjà mentionné, que le bedu yushin continue à voir, entendre, sentir, etc., après la mort, révèle son caractère multisensoriel, ce qui souligne encore sa qualité de « seat of perception ». Ce n'est qu'avec la dissolution définitive de tous les liens qui le retenaient à l'ici-bas que les différentes modalités de perception se confondent en une seule : la purê contemplation de l'Inka. On peut interpréter cette fusion d'impressions sensorielles différentes comme une synesthésie. Les sens de la perception, bien distincts dans la vie terrestre, subissent après la mort un processus de différenciation à rebours et se rapprochent ainsi de l'état indifférencié de la création originelle. Le destin dans l'au-delà serait par conséquent um retour des modes de perception sensorielle vers leur état originel23. Dans cette perspective, les processus de perception synesthésique, tels qu'ils ont lieu sous l'effet de la drogue nixi pae et tels qu'ils sont explicitement décrits par les Kashinawa24, revêtent une grande importance épistémique : les perceptions induites par les hallucinogènes permettent de s'approcher d'une manière corporelle et sensible de l'état premier de la creation". Keifenheim (2002, pág.09)

esclarece a estreita relação entre as percepções multissensoriais e o *bedu yuxin*, que culmina na "contemplação do *Inka*", onde surge novamente o padrão de contemplação como o status final "do além", e uma volta/aproximação aos modos de percepção sensorial em seu estado "original". Cabe aqui ressaltar, que como sugerido pela mesma autora, nesta perspectiva, os processos de percepção sinestésica que ocorrem no estado ampliado de consciência proporcionado pela ingestão do *nixi pae*, permitem uma aproximação de uma maneira corporal e sensível do "estado primeiro da criação" (esta questão será retomada adiante na análise das cerimônias).

McCallum (1996) descreve com riqueza de detalhes os percalços do *bedu yuxin* em seu desligamento do corpo. A autora pontua como nos ritos funerários *Kaxinawá* este *yuxin* "vai embora" após serem cantadas as rezas *pakadin*⁶⁶, e viaja até o arco-íris, *sintan* (chamado de caminho do estrangeiro, *Navan bai*, ou caminho de *Inka*, *Inka bai*), até o reino celeste onde "vive" junto do povo *Inka*. Durante os antigos ritos, a segunda parte (festim dos ossos) era destinada ao *bedu yuxin*, onde os participantes eram destituídos de sua natureza de "comedor de carne", comendo substância vegetal misturada com peixes e animais vegetarianos, em uma sopa feita com os ossos macerados junto com lascas da cerâmica:

"Se a primeira metade do ritual (ferver, esfriar e consumir a carne humana) lidava com a alma do corpo, a segunda metade (assar, moer e consumir os ossos) lidava com a alma do olho. Depois de reacender o fogo, ordena-se a vários espíritos aquáticos que "guardem a alma". Assim realiza-se a dissociação dos outros aspectos mortais da pessoa. Ordena-se que o verdadeiro nome da pessoa seja desvinculado dos restos mortais do cadáver. Da mesma maneira, os vestígios dos feitos de uma pessoa na terra são destituídos de poder, porque separados de seu autor — os caminhos de caça de um homem, por exemplo, seus jardins, suas excreções corporais —, enquanto arde a pira funerária. O espírito do olho é, assim, libertado e despachado para sua viagem, enquanto as chamas se extinguem. O espírito é invocado pelo nome de "Gavião" e ordena-se que ele prossiga a viagem para a terra do Inka, no encontro dos ancestrais. Os ossos já não são humanos, mas estranhos, tratados como "Nawa, Jaguar, Homem do Céu". Ordena-se que o estrangeiro se desapegue dos poderes terrenos de origem celestial — o colar de contas do Inka. O consumo posterior dos ossos pode ser entendido como simbolizando a completa libertação da alma do olho". (McCallum, 1996, pág. 70)

[&]quot;Se um líder de cantos mais idoso decide cantar a "canção de despedir a Alma", os participantes sentemse mais à vontade. A única vez que presenciei isso, eu vi que as crianças menores eram retiradas nesse momento. O canto pertence ao gênero chamado de pakadin, que pode ser traduzido como "reza". Antônio Pinheiro assim descreveu o que se passa então: Com a pakadin, a yuda yuxin (ou yuda baka) é deixada para trás durante o processo de despedida. Todos os tipos de alma são mandados embora — urina, saliva. Elas nunca vão embora, a alma das fezes nunca vai embora. Só a verdadeira alma sempre vai embora, para o lugar de Deus, o lugar de Inka. A canção que se canta para um homem — 'Despedindo seu Espírito' — diz o seguinte: 'Siga seu caminho, não volte, coloque suas vestes amarelas, use-as quando estiver indo, não volte nunca mais. Parte de uma vez, não volte atrás" (McCallum, 1996, pág.59)

Nesta etapa, são chamados os animais aquáticos para guardar o *bedu yuxin*, o que se torna um ponto interessante lembrando que foi agindo sobre este *yuxin* que *Runu* (a mulher cobra encantada) permitiu que o "herói" da história do *Huni* pudesse mergulhar nas profundezas do lago sem mais perigos.

"Durante a vida, o primeiro reside no olho, de onde o seu nome boru yeuchi: é sem dúvida este que a Grande Serpente mantinha, através de um remédio conhecido por ela, dentro do corpo do Jaminaua que levou para o fundo das águas. Na morte, este espírito sobe ao céu e não se preocupa com os vivos. Os Paranaua o chamam de Notosté, a chama, o carvão ardente". (Tastevin, 1925, pág.169 e 170)

Lima (2000, pág. 92) descreve também os destinhos do *weru yuxin* em seu caminho para o "céu", que incluem a preferência por um enterro com a cabeça dos mortos em direção ao nascente- leste (para que o *yuxin* ache o "rumo" mais fácil); a relação do *weru yuxin* com os "nomes" (pág. 102); e que em seu caminho rumo ao céu (pág.105 e 106), o *wero yushinvo* deve atravessar pontes distintas em conformidade com cada um dos clãs que compõe a sociedade *Katukina*. Outro "destino" possível a este *yuxin* seria um desvio para o mundo aquático (pág.112 e 113), que parece ser reservado a poucos (provavelmente xamãs e ou rezadores), onde podem acontecer casamentos místicos com mulheres *yuxin das águas*.

Finalizando este tópico, Yano (2009) afirma ter encontrado na literatura *Kaxinawá* uma multiplicidade de significados do termo *bedu* que pode ser traduzido tanto como "olho", como também como "semente":

"Encontrei na literatura caxinauá uma aproximação semelhante entre onomástica e bedu yuxin partindo-se de uma analogia feita por Pancho Lopes, então chefe da aldeia de Cana Recreio, na década de oitenta, à Cecilia McCallum (2001). "Os nomes são como sementes", ele lhe explicara: semeados, germinam e crescem, reproduzindo-se de modo que "os huni kuin nunca acabam" (idem:26). Não me aterei aos detalhes. Um tanto especulativamente, a autora atenta para o fato de que o termo bedu, "semente" em caxinauá, traduz-se igualmente como "olho" para esse grupo, a partir do qual, segundo ela, seria possível aproximar os nomes — metaforicamente designados como sementes — a um aspecto imortal da pessoa, a saber, seu bedu yuxin ("yuxin do olho"; conforme já dito, localizado na íris). Se a analogia proposta por Lima (2000), para os Katukina, procura estabelecer uma relação mnemônica entre vivos e mortos, McCallum (2001:27), por sua vez — ciente de que o falecimento retira do nome a pessoa e aparta-a dos que ficam —, enfoca na onomástica a condição para a perpetuação das relações entre vivos". (Yano, 2009, pág. 69, nota de rodapé 98).

"Visto" (aqui uso uma analogia ao olhar, para expressar a ideia que segue sobre a questão) que *yuxin* pode ser compreendido como um princípio vital que permeia toda a realidade, e que tudo que "existe" neste mundo é permeado e particularizado pelos *yuxin*, seria uma mais do que interessante descoberta que o "*bedu yuxin*", também possa ser

compreendido além de *yuxin* dos olhos, como o *yuxin* semente. A semente contém todo o potencial concentrado da futura planta, aguardando o estímulo de outros princípios vitais-*yuxins*- para romper as barreiras que a comprimem e transmutar-se em sua "essência".

Portanto, o *bedu yuxin* aparenta também guardar essa "essência" do ser humano, que apresenta-se posteriormente como uma "visão" de mundo, uma percepção da realidade com os "olhos" humanos.

"Na terra, é a transformação das sementes duras e secas (bedu) em novas plantas; no céu, é a transformação do bedu yuxin endurecido (assado na pira funeral) em yuxin kuin e, portanto, em deuses do céu". (McCallum, 1996, pág.76)

Quanto à temática dos "nomes", a ligação destes com o *bedu yuxin* traz um misterioso enigma, já tocado na introdução, de como os nomes carregam uma chave para a compreensão da "memória social⁶⁷" que recebemos antes mesmo do nascimento.

Prosseguindo, agora, será abordado o outro yuxin: o yuda yuxin/nia vaka/yuxi baka/yora vaka/diawaa.

"Essa alma imutável e imortal se corresponde com o "espírito dos olhos", considerado como a essência vital, associado à percepção e aos estados alterados de consciência (Townsley 1988, Lagrou 1998). Em geral, esses grupos reconhecem outro componente espiritual ligado estreitamente ao corpo, cuja manifestação visual é a sombra. É aquela que os Yawanawa chamam nia walca, os Yaminawa diawaa, e os Kaxinawa yuda yuxin — literalmente "yuxin do corpo" (Lagrou 1998, McCallum 1998a), e que, diferentemente do "espírito dos olhos", é mortal e mutável, e evolui à medida em que a pessoa cresce e acumula as experiências vividas e os conhecimentos adquiridos. Lagrou (1998: 115) o descreve precisamente como um yuxin social. A existência de uma "alma do corpo" diferente da alma imortal remete ao fato de que a própria materialidade, as substâncias corporais, carregam yuxin. A transformação corporal envolve, desse modo, uma transformação global da pessoa". (pág. 31)

Yuda Yuxin/ Nia Vaka

Traduzido comumente como 'sombra do corpo', este *yuxin* é a contrapartida visível do espírito invisível, e é chamada de *noke yuxin* – 'nosso espírito' (Lima, 2000, pág.52). Keifenheim (2002, pág. 09) descreve o *yuda yuxin/yuxin yuda baka* como uma instância

-

⁶⁷ Keinfenheim (2002, pág. 10) expõe que no *bedu yuxin* a 'memória social' sobrevive e manifesta-se na memórias das pessoas. Lima (2000, pág.102) diz que os *Katukina* tentam reter o que a pessoa tem de mais definitivo, o seu próprio nome, numa tentativa de perpetuar a memória do falecido, sendo o *weru yushin* como também os nomes 'eternos'. A autora também expóe que Towsley (1993:445) associa os nomes ao *diawaka* (*yuxin* da sombra do corpo), sendo a repetição cíclica dos nomes a 'reencarnação' do *diawaka* de um avô particular, interpretação com a qual ela não concorda e considera confusa. Presenciei uma situação onde após algum tempo da morte de um célebre pajé, nasceu um bebê e me disseram que este pajé havia 'reencarnado'. Realizei algumas perguntas para compreender melhor a questão, e a situação ficou mais clara quando me explicaram que o bebê havia recebido o mesmo nome do falecido lider espiritual. Portanto, a ideia de reencarnação parece possuir não apenas relação com os antepassados (ouvi uma explicação relativa a outra criança indígena como sendo a 'reencarnação' de seu bisavô), mas também com os nomes.

presente em todas as coisas existentes, sejam elas animadas ou inanimadas, possibilitando não apenas a percepção da natureza física ou material de um ser ou objeto, mas também o brilho de sua presença. Portanto, além de monitorar a saúde e vitalidade do homem, ele é o seu indice. O *yuda yuxin* envolve o corpo como uma pele invisível, e como todo 'espírito' é invisível e insensível ao toque, mas sua ausência nos seres humanos provoca uma mudança em sua aura, como evidencia-se no caso de moribundos.

Enquanto o *bedu yuxin* manifesta-se no brilho dos olhos, o *yuda yuxin* faz notar sua presença na imagem refletida na água ou no espelho, bem como na projeção de uma sombra, por isso, segundo Yano (2009, pág. 78), ele seria também uma instância de percepção, mas não fundada na ordem do *ver*, e sim na do s*er visto*. A mesma autora cita Keifenheim (2002) e McCallum (1996), sobre a questão de a dimensão visível de um dado corpo – humano ou não – dever-se a tal *yuxin*, sendo ele um aspecto da substância do corpo, da presença física de uma pessoa.

"o yuda baka yuxin – também designado yuda yuxin ou yuda baka, cuja tradução literal, respectivamente, é "yuxin do corpo" e "sombra do corpo". Descrito correntemente como uma pele invisível (Keifenheim 2002:102) ou uma aura (Kensinger 1995:233) que envolve a pessoa, pouco se sabe acerca de sua origem: é dito, por um lado, que tal yuxin praticamente inexiste no momento do nascimento (Lagrou 1991:49); de outro, que se desenvolve em paralelo ao crescimento corporal e, conseqüentemente, ao acúmulo de experiências individuais (McCallum 2001:49). De todo modo, parece consenso entre os estudiosos dos Caxinauá que, diferentemente do bedu yuxin, o yuda yuxin jamais deixa o corpo em que reside – seja durante o sonho ou uma sessão de rapé, ele sempre permanece junto à sua morada, razão pela qual é associado ao estado de vigília e consciência da pessoa (McCallum 1996:54; Keifenheim 2002:102)." (Yano, 2009, pág. 78)

Segundo McCallum (1996) o *Yuda Yuxin* vincula-se intimamente ao corpo (quando o deixa pode causar doenças graves ou até mesmo a morte) a ponto de ambos confundirem-se (novamente isto reforça a não dicotomização entre corpo e "espírito, alma, força vital"), e poderem ser considerados em certa medida coextensivos (Yano, 2009, pág. 78); ele constitui-se em grande parte pela intervenção humana no corpo, e muitas coisas tais como falar, aprender, ter relações sexuais, exercer atividades produtivas, comer se tornam seus aspectos. Yano (2009) também salienta a coextensão entre o *yuda* e o *yuda yuxin*, sendo ambos os receptores da inscrição da experiência de vida:

"Nesses termos, tem-se a impressão de que corpo e yuda yuxin possam ser considerados, em certa medida, coextensivos, como se a menção a esse último remetesse ao próprio corpo. Tal suposição fundamenta-se igualmente nos dados — um tanto recorrentes na etnografia caxinauá — que insistem na consonância entre o desenvolvimento corporal da pessoa e o desenvolvimento de seu yuda yuxin, a ponto de ambos, por vezes, confundirem-se: toda a experiência de uma vida inscreve-se no corpo e é disto que se alimenta o yuxin; quanto mais velha a pessoa, portanto, mais forte e poderoso ele será

McCallum (1996) também expõe que o *yura yuxin* é extremamente individual, sendo que a individualidade de uma pessoa incorpora-se em boa parte a ele, que é produzido por histórias de vida particulares e por relações específicas com outras pessoas, contudo, para a autora, todos os *Kaxinawá* têm almas do corpo semelhantes, pois boa parte do que conhecem e fazem é comum a todos. McCallum concebe que se pode entender o conhecimento, as habilidades práticas, as capacidades intelectuais e a consciência em vigília, acumulados durante a vida, como uma "segunda natureza" para os *Kaxinawá*, além do entendimento da "memória" como algo que se entranha progressivamente no corpo (McCallum, 1996, pág. 55 e 56). Keifenheim (2002, pág.10) pontua que sua presença em um recém nascido é pouco marcada, e o seu desenvolvimento e vigor dependem o crescimento do corpo e experiências; e segue com as mesmas conclusões, de que o *yuda yuxin* está associado ao estado de vigília, às suas ações, pensamentos conscientes, ao conhecimento adquirido pela experiência, além de possuir função de memorização. Portanto, a hipótese de uma memória 'cravada no corpo' encontra aqui solo fértil.

"Associa-se ao estado de vigília, ao estado de consciência do corpo, ao conhecimento e à acumulação progressiva da memória. Diferentes partes do corpo acumulam conhecimentos e habilidades específicas no decurso da vida e essa condição epistemológica de dinamismo está intimamente ligada à alma do corpo (Kensinger 1995; McCallum 1996)". (McCallum, 1996, pág.55)

O conhecimento "encarnado" é uma temática muito importante que já foi tocada no tópico sobre o *yura*, porém o *yuda yuxin* não é separado nem dicotômico deste, e o conhecimento possui extrema vinculação a ele. O conhecimento é adquirido experencialmente no contato com outros *yuxin*, forças vitais, almas, espíritos materializados em plantas e animais, sendo a cobra uma das fontes privilegiadas de conhecimento:

"O conhecimento vinculado ao corpo é adquirido, em parte, junto às plantas, aos "remédios" e às criaturas (especialmente, as cobras), que são manifestações terrenas dos seres primordiais — yuxin e yuxibu poderosos ("monstros", "deuses"), eternamente existentes nos tempos míticos. Os processos rituais e os procedimentos cotidianos mediante os quais os parentes mais velhos e os afins instilam esses conhecimentos nos corpos dos jovens são diferentes para meninos e meninas. Mas o processo de ensino, em ambos os casos, obedece a uma mesma lógica — forças externas são vinculadas à pessoa. Contudo, os homens — e suas almas do corpo — adquirem uma experiência (conhecimento) consideravelmente maior por intermédio do contato violento com o exterior durante a vida. Eles lidam com inimigos e espíritos da floresta, matam animais para comer, derrubam árvores gigantescas. O contato visual com o exterior também é obtido pela ingestão da bebida alucinógena nixi pae, que é geralmente reservada aos

homens. Por meio dessa bebida, pode-se ver o futuro e, com isso, desenvolver "a sabedoria do olho" (Kensinger 1973; 1995)". (McCallum, 1996, pág. 56)

Quanto ao seu destino pós-morte, o *yuda yuxin* é encarado como uma instância que tem dificuldade em abandonar o corpo, e enquanto os restos corporais do falecido não desaparecerem por completo, ele também não desaparecerá (Yano, 2009, pág.79). Keinfenheim (2002, pág. 10) diz que ele ameaça aborrecer os humanos constantemente por não resignar-se à perda do corpo, esquecendo as 'regras da vida comunitária', com 'lembranças obsessivas' que concernem ao domínio da sexualidade, tentando manter relações sexuais com os vivos para atrai-los para a 'além'.

"Quanto à sombra do corpo, o Yuchi simplesmente, ele permanece errando na floresta, nas beiradas da aldeia para assustar os vivos; ela come, bebe, pesca, caça, rouba. Ela chupa os vivos como um vampiro. No silêncio da floresta, nas trevas da noite, ela é ouvida assobiando, e os índios tremem de medo e esperam alguma desgraça". (Tastevin, 1925, pág.170)

Tastevin (1925, pág.170) questiona se é para se livrar do *yuda yuxin* que os *Kachinawá* comiam seus mortos⁶⁸, mas não obteve esclarecimento sobre a questão, pois um índio lhe afirmou que o corpo sendo comido, a sombra fugia para o ocidente, já outro, lhe disse que não era nada disso, que apenas eram comidas as pessoas queridas, e não inimigos ou estrangeiros. Porém, percebe-se que os ritos funerários descritos anteriormente possuem estreita relação com o desligamento do *yuda yuxin*. McCallum (1996) expõe que no passado, o endocanibalismo é que efetuava o desligamento do *yuda yuxin*, e que o "velório" servia para acalmá-lo o e para assegurar seu desligamento do corpo, pois o *yura*

_

⁶⁸ "Não resta pois mais que o cadáver. Como fazê-lo desaparecer? Pois ele também tem seu yuchi, que é sua sombra, diferente do yuchi dos olhos. Ouvi dizerem que os Kapa-nawa amarram-no da cabeça aos pés e lançam-no ao rio: é uma solução cuja elegância não pode ser negada. Levado pela correnteza, o "macabeu" ia para longe, e seu yuchi não era mais tentado a voltar e perambular em torno do acampamento para visitálos.

Outros índios como os Kanamari, os amarram, os joelhos dobrados sobre o ventre, cavam um buraco redondo na terra, colocam ali o cadáver, e acabam de preencher o buraco com a terra fortemente batida. Depois de tanta consideração com seu antigo envoltório, o yuchi teria que ser muito rabugento para voltar ainda a procurar encrenca entre os vivos.

Os Kurina e os Muras levam as atenções ao ponto de cobrir o túmulo com um teto, que o protege das intempéries. Às vezes, sobretudo quando se trata de uma criança, chega-se a enterrá-la na própria casa comunal, sob a rede de seus pais, que sem dúvida desejam revê-la em seus sonhos. Encontrei essa prática entre os Tucanos, os Canamaris, os Kurinas, os Jaminawas. Os Yuri são ainda mais precavidos, já que depositam nos braços do finado um pequeno feixe de brotos de mandioca, e em sua mão alguns grãos de milho, para que, chegado ao céu, ele possa imediatamente semear a parte do firmamento que lhe será conferida.

Quanto aos Kachinawa, eles adotaram um sistema mais radical: eles comem o cadáver". (Tastevin, 1925, pág.131 e 132)

yuxin é um perigo⁶⁹ para todos os que moram perto do local onde ocorreu a morte; e outro método utilizado para separar o *yuda yuxin* do corpo do falecido, é destruir os pertences da pessoa (McCallum, 1996, pág. 63 e 64), o que mostra uma crença que os pertences de uma pessoa carregam também vínculos com seu *yuxin*. Segundo a autora, dessa maneira, os temíveis vestígios da memória consciente são expulsos, o sofrimento do morto é aliviado e os laços de parentesco são reafirmados e, afinal, cortados de vez.

"Parece razoável atribuir ao primeiro festim funerário a função de libertar a alma do corpo. Consumindo a carne, os parentes podiam talvez reter em si mesmos alguma coisa do morto, liberando sua alma para voarem direção à floresta. O endocanibalismo era ao mesmo tempo um ato de amor, de compaixão e de autoproteção (por causa da rápida libertação da alma do corpo). Como era possível desfazer-se de um corpo por outros meios, o ato de comê-lo era motivado, sobretudo, pelo amor e pelo parentesco — e não deve ser visto como predação. Ou seja, "outros", tais como feiticeiros, gente ruim, não-parentes, simplesmente não eram comidos". (McCallum, 1996, pág.70)

Yuxibu

Yuxibu/Yuxinhu é uma palavra que aglutina grande complexidade e profundidade dentro da cosmologia Pano, contudo, de forma muito breve e simplificada, poderíamos dizer que numa tradução para o português poderia se referir a uma espécie de coletividade de yuxin; um "espírito invisível" das forças da natureza; a "alma coletiva"; ou ainda quem sabe a uma ideia de "deus, deidade" no sentido de uma força criadora e transformadora. Dentro do livro da cura do Povo Huni Kuin "Uma Isi Kayawa" (Ika Muru, 2014, pág.26-33), é realizada uma excelente descrição de Yuxibu. Aqui apenas serão expostas apenas breves palavras sobre ele/eles, pois esta força criadora e animadora da natureza, é em sua grande parte tocada pelo indizível.

"É um Yuxibu que dá a vida pra nós, dá tudo que a gente quiser fazer aqui na Terra, cumprindo nossas missões, passando pelos trechos com todos os yuxibus daqui, que andamos emprestados, nada do que nós temos é nosso (...) Então Yuxibu já foi aquele e aquilo de onde nascem todas as coisas que fazemos durante as nossas missões aqui neste planeta (...) Então acho que esse daí é o pensamento do Yuxibu. A gente fala, mas não vê. Yuxibu é uma coisa invisível. Sabemos do nome, mas ninguém nunca encontrou.(Ika Muru, 2014, pág. 28)

-

⁶⁹ "Esta prática se explica pelo terror que os índios têm dos espíritos. Não é raro ver um ou outro deles enlouquecido, precipitando-se a correr dentro da maloca: 'Yonchi! Yonchi!', e todos se calam apavorados. Yonchi é um espírito que ele pensa ter visto, é frequentemente a sombra de uma árvore, o sopro do vento, o grito de um inseto. Estes espíritos errantes só pensam em fazer mal aos vivos; eles lhes lançam flechas, invisíveis como eles próprios, e que são a fonte de grande número de doenças: vejam este tuberculoso, foi um espírito que se agarrou nele e lhe suga toda a sua carne e sangue. Os espíritos são rivais dos feiticeiros nisto; mas enquanto que é possível vingar-se destes, só se pode fugir frente aos outros. Com frequência, infelizmente, é tarde demais. Também a pessoa que viu um espírito fica consternada durante vários dias, até que a evidência lhe prove que a visão não lhe fez mal algum". (Tastevin, 1924, pág.117)

Os *Yuxibu* estavam aqui no mundo antes da criação, sendo eles mesmos ativos nesta criação. Também cabe pontuar que o *Yuxin* como foi contextualizado, se constitui de uma espécie de "espírito" individualizado tanto de humanos como de outros seres vivos; já o sufixo "bu" (para os *Huni Kuin*) ou "hu" (para os *Yawanawá*) tem uma função de expressar "coletivo", portanto *Yuxibu* não teria uma forma "individualizada", e representa tanto o "sagrado inominável", como também forças da natureza⁷⁰ (como por exemplo "*Bari Yuxibu*" é "o espírito do Sol", ou "*Bixi Yuxibu*" o "espírito das estrelas", "*Yura Yuxibu*" é o espírito dos "seres humanos" de forma coletiva, dos ancestrais).

"alguns deles estão associados a elementos- inanimados segundo uma classificação da ciência ocidental- da natureza: assim nii yuxinhu (onde nii significa 'mata'), waka yuxinhu (onde waka significa 'água'), meshkiti yuxinhu (onde meshkiti significa 'pedra') (...) O termo yuxinhu resulta dificil de definir. Em geral o sufixo – hu se utiliza para formar o plural de uma palavra, ou para significar uma coletividade, mas neste caso, o termo yuxinhu refere-se apenas a um ser. O que caracteriza os yuxinhu é seu poder de transformação, sendo que possuem uma identidade corporal humana e outra animal. Cada um destes parece representar de alguma forma o epítome maximizado de todos os membros de uma determinada espécie" (Pérez-Gil, 1999, p.55)

4.4. Xinan/ Shinan

Outro conceito muito importante é o de *xinan/shinan*, que comumente é traduzido por "pensamento" pelos indígenas *Yawanawá* e *Huni Kuin*.

"O pensamento assim, é o pensamento da gente mesmo né, não é da outra pessoa, às vezes tem da outra pessoa, você pensa dele também. Então isso é o pensamento, que vem da gente, você mesmo tá ali pensando algumas coisas, isso parece um sentimento né". (trecho de entrevista)

Keifenheim (2002, pág.10) concebe o *Shinan* como "consciência", considerando-o um conceito muito complexo e que pode ser considerado como a principal força de integração, que é a personalidade mais diversificada, e determinante das forças físicas, intelectuais e sociais se humano; já Yano (2009, pág. 131-132) pontua que entre os *Kaxinawá* tal "força" acompanharia o amadurecimento da pessoa, desde um estado puramente potencial no momento do nascimento, a pessoa seria progressivamente fortificada endurecida (*kuxipa*) com a administração de diversos *dau*, o consumo de carnes,

⁷⁰ Desta forma pensando em uma analogia com as tradições espirituais afro-brasileiras como a Umbanda e Candomblé (também focos de estudo do Laboratório de Etnopsicologia da FFCLRP), poderíamos comparar alguns tipos de *Yuxin* aos espíritos com formas individualizadas com que a Umbanda mantêm conexão (como espíritos de ancestrais, guias espirituais -como preto velhos, caboclos, encantados), já os *Yuxibu* (que também são vistos como os "*ibus*, donos") se assemelham aos "orixás", por constituírem-se de forças da natureza.

a fixação do nome, a aprendizagem da língua; atingindo um ápice na juventude, após o *nixpu pima* (onde a criança já é dita ter "pensamentos próprios"). Posteriormente, à medida que vêm os primeiros filhos, depois os netos, o *xinan* enfraqueceria com a chegada da velhice para, finalmente, deixar de existir na morte, com a dispersão dos *yuxin*.

"Glosado como "pensamento" e "pensar" (Camargo 1999; McCallum 1996; Capistrano de Abreu 1941), mas também como "consciência" (Keifenheim 2002), "memória" (Capistrano de Abreu 1941), o termo remeteria, segundo Keifenheim (2002:103), a "principal força de integração" que, frente à heterogeneidade intrínseca à pessoa e à sua vulnerabilidade perante interferências de agências externas, agiria nos mais diversos níveis da personalidade, determinando o vigor físico, intelectual e social de um huni kuin. Mais que isso, o xinan seria responsável por coordenar as diferentes impressões sensíveis em "sínteses cognitivas" abrangentes (idem). Assim, por exemplo, a faculdade sensitiva do bedu yuxin se apresentaria, a princípio, ambivalente e desordenada, cabendo a tal força atribuir-lhe um sentido. Trata-se, afirma a autora (idem), de um aspecto fundamental do "in-divíduo" caxinauá". (Yano, 2009, pág.131)

Keifenheim (2002, pág.11) expõe que o *Shinan* acompanha a duração da vida neste corpo e a ele os *yuxin* permanecem ligados; portanto ele é, por conseguinte, a base do "individual". Especialmente ele monitora o instável *bedu yuxin*, e o renova constantemente dentro do corpo. É por isso que a maioria das doenças são explicadas por uma falha de *Shinan* e os tratamentos são destinados a reforçar o *Shinan* paciente. Um *Shinan* forte, isto é um *kushipa Shinan*, não só mantém o equilíbrio da relação entre os *yuxin* e o corpo, mas também protege o corpo contra a invasão de *yuxins* perigosos. Além disso, o *Shinan* coordena e integra as diferentes impressões sensoriais e opera síntese cognitiva. A coordenação e integração feita pelo *Shinan* são necessárias para as percepções sensíveis fazerem sentido. Portanto, a faculdade sensível do *bedu yuxin* é extremamente ambivalente (sensações comuns são acompanhadas por outras sensações do mundo espiritual, e pode-se dizer que o *bedu yuxin* recebe todos os estímulos sensoriais sem a ordem, atribuindo um significado); e enquanto o *bedu yuxin* representa o "estado sensorial cru", o *Shinan*, permite a síntese de percepção sensorial, para dar-lhe um significado.

Também algumas vezes, a sede do *xinan* foi designada como sendo o peito, e não a cabeça, local onde os ocidentais costumam localizar corporalmente o pensamento :

"Córdoba (2008), por sua vez, afirma que o shinana chacobo – entendido aqui como vetor da subjetividade da pessoa – residiria no peito, mais precisamente no coração. Em sentido semelhante, Cesarino (2008:128) chega a traduzir o termo (chinã, em marubo) como "peitopensar", enfatizando que os xamãs devem "alterar seu sangue, fortalecer seu pensamento" (...) Não que o xinan seja, propriamente, o peito, o coração (Cesarino 2008:109) ou o sangue, mas se Elsje Lagrou (2007:347) compreende yuxin como uma "qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo", poder-se-ia, talvez, entendê-lo como uma qualidade ou movimento que liga todos os yuxin

inter-relacionados num mesmo corpo. Assim, se o que torna, para os Caxinauá, uma pessoa sábia é sua capacidade de conjugar diversos saberes situados em diversas partes de seu corpo, o xinan revela-se como o mediador da relação — como a relação mesma — entre estas, e o "pensar" como algo que, ao atravessá-las, conjuga-as". (Yano, 2009, pág. 132-133)

Assim, Yano (2009, pág. 133-135) pontua que o sangue, com o pensamento, impulsionado pelo coração, circularia nos corpos e se traduz em trabalhos e outras saberes ativos, sendo o *xinan* a relação entre os *yuxin* que compõem a pessoa. Portanto para a autora, um saber (*unan*) poderia ser descrito como um pensamento (*xinan*) que circula entre e nas – dentro das – pessoas, operando uniões e disjunções em toda parte, alternadamente.

"Isto não quer dizer, todavia, como já dito a propósito dos Caxinauá, que o coração seja o centro ou o detentor do monopólio do pensar. Pelo contrário, 'o pensamento pode também estar assentado sobre outras partes do corpo, mas o coração as reúne sob a batida e o fluxo unificadores do sangue. Pensar com o coração significa pensar como um todo fluido, e não em pedaços desconectados' (Belaunde, 2006:212)202" (Yano, 2009, pág. 134)

Keifenheim (2002, pág. 11) conclui que como o *Shinan* não existe com poder no nascimento, se encontra oculto (*bepu-ku-a*), devemos despertá-lo, fortalecê-lo durante o processo de socialização, sendo que de acordo com a opinião comum, o seu desenvolvimento está ligado de modo essencial à aprendizagem de línguas. Antes de desenvolver o *Shinan*, a criança começa a chegar ao *unan*, "o conhecimento adquirido pela experiência".

Finalizando este tópico, é válido trazer à tona o termo *xinaya*, usado para designar os grandes sábios e conhecedores da espiritualidade *Yawanawá*, e que será referido algumas vezes neste trabalho. Os *xinaya* seriam os sábios, que mais do que acumular conhecimentos, são "donos" de seus pensamentos, tem o controle da força de seu *xinan*, são os "pensadores" da tradição.

"O xinanya, "aquele que sabe muito" — prefiro, contudo, "aquele que possui o pensar" —, mais do que alguém que possui muitos conhecimentos (Lagrou 2007:369) ou dotado de um xinan "forte", no sentido usual, é aquele que consegue controlar a força (kuxipa) de seu xinan, apresentando-o ora fraco ora forte, conforme a exigência do contexto. Assim, é apenas dispersa e enfraquecida que a pessoa pode se comunicar com outras gentes — a jibóia, por exemplo —, vê-las enquanto tais e absorver suas qualidades e saberes. Ademais, se, como sugere Belaunde (2006), o pensamento-sangue circunscreve "a unidade" da pessoa — ou seja, sua "memória" e diferença particulares —, também a dispersa em seus parentes, fazendo-a participar dessas e de outras pessoas. É, portanto, aquilo que as separa e une". (Yano, 2009, pág.135)

4.5. Huni e Nixi Pae



Huni. Foto: Jonas Eler

A alquimia da natureza, através de histórias originárias como as que abriram este trabalho, revelou propriedades misteriosas de cipós e folhas: junção que dá origem a uma bebida sagrada. Cipó, folha, *yuxins* da floresta que servem como fio condutor da clareza no pensamento e de acesso a outras realidades. Encantos coloridos com os "*kenes*" vindos do ventre da *Runuwã*. Aqui será aprofundado o tema do *Huni/Nixi Pae*, um *Yuxibu* da floresta amazônica que chegou até lugares longuinquos.

"O Nixi Pae ele é Yuxibu. Ele descobre, te mostra. O Nixi Pae não se mostra "pessoalmente" e fala contigo, ele te mostra no pensamento, mas o que ele te dá no pensamento você pode colocar em prática. Ele mostra segredos do pensamento e você mesmo vai fazendo e praticando estes ensinamentos". (Ibã Sales Huni Kuin; comunicação oral).

Neste trecho inicial temos uma excelente síntese da "experiência com o *Huni/Nixi Pae*", deste contato entre "corpos humanos" e "fluidos vegetais". Ele é "*Yuxibu*", ou seja, ser em plena "fluidez da forma⁷²"; espírito, alma, força vital que "não se mostra pessoalmente", sem forma cristalizada, expresso em infinitas possibilidades e revelador de segredos do "*xina*"- pensamento/coração/consciência.

Muitos são os nomes dessa bebida de origem misteriosa: *Huni Pae* (cipó que veio do homem- *huni*), *Dunu wanã issun* (cipó de miração/ urina, "mijo" da jibóia⁷³), *Shuri Pae* (cipó do encanto) ou *Nixi Pae* (o fio dos encantos) são alguns dos nomes tradicionais *Huni Kuin* para esta bebida sagrada; *Huni/Uni* (nome do cipó e também tem sido atualmente relacionado com o verbo "unir"), é o nome *Yawanawá*; *Níxi óni* (*Shipibo*), *Shori (Yaminawá)*, *Koya*, *Rabi*, *Yajé*, *Caapi*, *Natema*, *Pindé*, *Kahi*, *Mihi*, *Dápa*, *Bejuco de Oro*, *Kamarampi*, *Ambiwaska*, *Daime*, *Vegetal*, *Ayahuasca* são outras denominações de diferentes vertentes. A palavra "*Ayahuasca*" é usada com bastante frequência para se referir a beberagem em diversos lugares do mundo, e possui origem *Quéchua*.

⁷¹ Kenes são desenhos geométricos presentes na tecelagem e pinturas tradicionais, e que também podem aparecer nas mirações ocasionadas pela ingestão do *Nixi Pae*, os quais teriam sido recebidos através dos "encantos da jibóia". Os Kenes são inspirados em padrões da natureza, como pegadas de animais, escamas de peixes, espinhos de plantas, etc. Segundo Lagrou (2013, pág.36): "Os motivos tecidos pelas mulheres, por sua vez, são considerados a "escrita dos yuxin" e remetem ao encontro secreto da desenhista com a jiboia ancestral, dona dos desenhos".

⁷² Ver Lagrou (2007- A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica).

⁷³ A questão da "urina" como outros fluidos corporais, possui grande importância nas tradições Pano. Durante a leitura dos comentários de Ávila (1998, pág. 176) sobre a carta 33 de Groddeck "*Isso Vive*", é relatado sobre um paciente onde a retenção de urina é a expressão do "combate mortalmente perigoso da vontade de recalcar contra o que foi recalcado e que procura constantemente se manifestar"; sendo expressado posteriormente "com um pouco de temeridade" que a uremia e suas manifestações podem ser consideradas como "meios de coação do *Isso*" para garantir o recalque, impedindo a tomada de consciência. Desta forma, é interessante refletir sobre o nome de "urina da jibóia" como sendo um dos nomes dados à essa bebida que favorece à tomada de consciência e a "abertura" de barreiras do recalque e contato com conteúdos do *Isso*; ao contrário da "retenção da urina" e suas "coações do *Isso*".

Etimologicamente Aya quer dizer "pessoa morta, alma, espírito" e waska significa "corda, liana, cipó ou vinho". Assim a tradução, para o português, seria algo como "corda dos mortos" ou "vinho dos mortos" (Labate e Araújo, 2004); ou também poderia ser "vinho dos sonhos", "vinho das almas", "corda das almas" ou "cipó dos espíritos" (o que evidencia sua "yuxindade", ou seja, expressar-se como espírito, alma, ser em fluidez de forma). Já a palavra Ambiwaska poderia ser traduzida como "cipó de remédio" ou "cipó medicinal" (Zuluaga, 2004).

"O Shori ou ayahuasca é um elemento central do complexo. Seu prestígio ecumênico, que se estende por toda a Alta Amazônia indígena, por setores religiosos "populares" dos países da região e pelos campos globais da new age, dispensa apresentações. Vale a pena lembrar que esse prestígio não é necessariamente antigo nem indiscutível. O shori pode ser visto como um elemento a mais dentro de um conjunto de substâncias que inclui o tabaco e a pimenta, ou drogas já praticamente em desuso. Na sua versão mais comum entre os Yaminawa, como em toda a Alta Amazônia, a poção combina o shori ou cipó propriamente dito com kawa (folha-rainha, chacrona). A kawa pode ser substituída por açudawa, que seria um agente mais forte que ela (provavelmente o toé, ou datura); dados Shipibo (Roe, 1982, p.123) sugerem o uso de um terceiro elemento, o yowi ou seiva da samaúma, de associações especialmente maléficas. Os Yaminawa não me deram informações sobre esse uso, mas a samaúma possui, segundo eles, um espírito extremamente perigoso, e nos mitos é associada constantemente à feitiçaria". (Calavia Saez, 2006, pág. 153)

Em um contexto urbano, a *Ayahuasca* caracteriza-se como uma "infusão vegetal psicoativa" da Amazônia, preparada por cocção – ou decocção – das cascas e caules do cipó *Banisteriopsis caapi* (conhecido por nomes como "jagube", "mariri", "caapi", "huni") junto com outras plantas componentes (Mckenna et al., 1998). A maioria das formulações de *Ayahuasca* utiliza uma das espécies do cipó *Banisteriopsis*- tendo duas principais variações, o tucunacá e o caupuri, com inúmeras sinonímias, como ourinho, pajezinho, quebrador (Moebus, 2012, p.48) associado às folhas do arbusto *Psichotria viridis* (conhecido como "chacrona", "rainha", "*kawa*") no preparo da beberagem. Estima-se que sejam utilizadas 98 espécies de 39 famílias de plantas como complementos à Ayahuasca (Ott, 1994) conforme a especificidade do preparo.

"O jovem retornou por volta das cinco horas, com uma meia dúzia de pedaços de cipó, de sessenta centímetros de comprimento e grossos como um braço. A contextura do honé é parecida com a de um cabo submarino, composto por oito elementos grossos como um dedo e torcidos numa espiral alongada: não é o yagé ou kahpi dos índios do Japurá e do Rio Negro, apesar de servir para a mesma coisa. Eu trouxe um pedaço que plantei em nosso jardim de San Felipe; um outro pedaço destinado ao Museu de Paris, foi jogado na água pelo meu boy na véspera da nossa chegada nesta localidade.

Com a ajuda de um pedaço de madeira pesado, o cipó foi quebrado em todo o seu comprimento sobre um tronco de árvore, depois torcido, como roupa molhada, sobre uma

bacia, que recolheu seu suco. Molhavam-se neste, em seguida, as folhas de um arbusto da floresta parecidas com folhas de cafeeiro: misturaram-se os dois sucos e a poção mágica ficou pronta. Provei-a por curiosidade: ela era muito amarga e de cor esverdeada". (Tastevin, 1924, pág. 121)

A tradição indígena conhece outras variedades de cipó além das duas principais citadas anteriormente. Para os *Huni Kuin*, existem diversas espécies de cipó utilizados no preparo da beberagem *Huni Pae*. Consegui compilar, após ouvir relatos e explicações aproximadamente 11 espécies diferentes⁷⁴, as quais serão listadas abaixo com algumas informações recebidas sobre elas. Percebe-se que um dos critérios principais de diferenciação dos cipós (os quais muitas vezes na floresta a olho nu são muito similares) são as modalidades de "miração⁷⁵" que cada um proporciona:

Bacahuni: Cipó do peixe. Teria surgido da "perna" de Yube Inu na história de surgimento do Huni. Foi descrito como possuindo as visões, "mirações" igual a "lua cheia", delicadas, "clarinhas", vindo luz clara.

Nihuni: Cipó da floresta. Mirações vêm claras em alguns momentos, e em outros "fecham". Como seu nome sentencia, ele é "da floresta", portanto "vai te limpar, não tem jeito não".

Shawāhuni: Cipó arara. Suas mirações são fortes e longas, e costumam ser alaranjadas, vermelhas, com cor de sangue. Segundo relato sobre este cipó "tá limpando vendo sangue, limpando".

Shanehuni: Cipó do "pássaro azulão". Dentro das mirações, a cor predominante é o "roxo".

Patihuni: É um arbusto com florzinhas bonitas. Suas mirações são cor de rosa, cor do arco-íris (cores variadas).

Tucuhuni: Variedade de cipó conhecido por ter seu efeito "mais forte" que os demais. É mais delicado e difícil de encontrar, localizando-se mais longe dentro da floresta. Em cada "palma" possui um nó, e parece ser o conhecido como *caupuri* em outros contextos.

⁷⁵ A expressão "miração" tem ligação com a palavra *mirar*, que em português têm relação com "olhar com foco", "concentrar-se em uma visão"; e em espanhol significa (olhar); As mirações caracterizam-se pelo estado visionário produzido pela bebida. Mais adiante serão elucidadas brevemente peculiaridades das "mirações" no contexto das cerimônias Pano.

98

⁷⁴ Um canto entoado durante as cerimônias vai listando as diferentes variedades de cipó: "Nihuni (primeiro nome de cipó) punakai, punakai kiramã, pae butsa kama katsi, ni ira nanã, ni nini, ni ira nanã, ni nini (refrão)"; e prossegue citando outros nomes de cipós, juntamente com o refrão novamente em seguida após cada nome: Shawãhuni (repetição refrão); Shanehuni (repetição refrão); Tucuhuni (repetição refrão); Bacahuni (repetição refrão); Banahuni (repetição refrão); Keyahuni (repetição refrão); Basahuni (repetição refrão); Shankahuni (repetição refrão).

Banahuni: Quando não é nativo, e sim de cultivo, possui mirações fortes com cores diversificadas, porém com pouca duração (passam rápido).

Keyahuni: Não existia mais, ficou na história.

Basahuni: É citado em músicas, mas não ouvi relatos acerca do mesmo.

Shankahuni: Também é outro tipo de cipó citado em músicas, mas não ouvi relatos acerca do mesmo.

Dunu Wanā issun: Foi citado em uma das entrevistas.

Em seu uso urbano, a *Ayahuasca* é considerada pelas entidades usuárias como um instrumento de acesso ao "mundo espiritual". Entende-se que este "instrumento" seja constituído pelo casamento entre os intensos efeitos psicoativos da bebida, o contexto ritualístico -com seus riquíssimos conteúdos simbólicos- e as várias técnicas corporais que permitem aos ayahuasqueiros desenvolverem uma verdadeira tecnologia para lidar com os efeitos da *Ayahuasca*, ou (como popularmente são chamados esses efeitos) a "força", "burracheira", "embriaguez" ou "mareação". A *Ayahuasca* é conhecida por provocar estados alterados de consciência , segundo Moebus (2012) "estados extraordinários de consciência", que resultam em intensas experiências visionárias, assim como alterações nos demais sentidos. Essas experiências, geralmente, são de caráter místico e espiritual, abrangendo catarses, insights, sensações extáticas, alterações no processo de pensamento, concentração, memória, sensação de temporalidade, processos "purgativos", entre outras.

"De fato, a frase 'o shori serve, sobretudo para ver' é menos obvia do que parece. Um estudo de Deshayes (2003), a partir de uma indagação na farmacologia dos componentes da beberagem, propõe um continuum dos seus usos, indo de um pólo centrado na ação do cipó no corpo, percebida principalmente como 'purga' (o nome com que a ayahuasca é designada pelos mestiços da Amazônia peruana), até uma ênfase oposta na visão, e, portanto, ligada à atividade da kawa ou chacrona. Deshayes sugere uma identificação desses pólos com públicos diferentes, sendo que a purga corresponderia principalmente ao uso local de índios e mestiços, e a visão com um uso global, e no extremo com o neoxamanismo e com as igrejas do cipó". (Calavia Saez, 2006, pág. 155)

Atualmente vêm surgindo mais pesquisas sobre a temática da *Ayahuasca*, contudo a produção nacional na área da Psicologia⁷⁶ ainda é de certa forma, escassa. Muitos estudos vêm abordando as possibilidades terapêuticas, principalmente em tratamento de dependências químicas⁷⁷, contudo, pouco tem se investido em realmente adentrar ao estudo

⁷⁶ Algumas das pesquisas psicológicas sobre o tema são: *Shanon (2002), Moure (2005), Novaes (2006), Costa (2009), Gomes (2011), Fernandes (2011).*

⁷⁷ Entre os dias 12 a 14 de setembro de 2011, foi realizado na FFLCH/USP- São Paulo, um encontro sobre "Ayahuasca e o Tratamento da Dependência", o qual reuniu representantes de diversos centros de tratamento espalhados pela América do Sul e pesquisadores acadêmicos das áreas de antropologia, medicina, psicologia

dos verdadeiros e mais antigos guardiões das práticas espirituais e "terapêuticas" da *Ayahuasca*: os povos indígenas. Também estão sendo realizados alguns estudos que pesquisam os alcaloides da bebida, com objetivo de desenvolvimento de medicamentos para tratamento de "depressão", contudo, percebe-se que os efeitos "terapêuticos" da beberagem muito dependem do contexto cerimonial de seu uso, para além de seus efeitos bioquímicos⁷⁸.

Academicamente, o uso da *Ayahuasca* é tido como uma prática de origem histórica e "cientificamente" incerta, porém existem muitas narrativas originárias nos diferentes contextos de uso que esclarecem tal questão. Evidentemente para os *Huni Kuin* e *Yawanawá* (também para os *Shipibo* por conversa que tive com um condutor de cerimônias desta etnia), tal prática possui relação com mistérios da *Runuwã*, as "cobras grandes", sucuris moradoras dos lagos, e com *Yube* (jibóia)⁷⁹. Em alguns contextos de uso urbanos da

e direito. Contudo, tal encontro reforçou mais ainda minha opinião da necessidade urgente de mais pesquisas e desenvolvimento prático dos profissionais na área, pois os líderes de "grupos ayahuasqueiros" que realizam tal prática possuem ampla experiência "prática" na temática, contudo, percebi que os conhecimentos ancestrais indígenas muito podem contribuir a estes grupos espirituais que já realizam trabalhos sérios na área. Também percebi certa "ingenuidade" e necessidade de um melhor preparo por parte de alguns profissionais de áreas médicas e psicológicas que vêm atuando na área (não vinculados necessariamente a grupos espirituais). Por exemplo, tive uma conversa com um médico que me disse ter iniciado consultas com pacientes utilizando ayahuasca, contudo após ter "vomitado" durante um dos atendimentos sentiu-se mal por vomitar diante do paciente e parou de realizar o uso da beberagem no atendimento, apenas ministrando-o aos pacientes. Percebe-se a boa intenção e confiança nos efeitos da beberagem por parte dos profissionais, mas também a imensa necessidade de um aprofundamento na "prática" com a beberagem. Mais adiante

descreverei alguns trechos do trabalho de campo em que percebi que estar sob o efeito da beberagem foi definitivo para realizar algumas intervenções com algumas pessoas que também estavam cerimonialmente

buscando "curas". 78 O efeito psicoativo da Ayahuasca é único em sua atividade farmacológica por ser dependente de uma interação sinérgica entre os alcalóides ativos nas diferentes plantas que a compõem. O DMT presente nas folhas do arbusto Psichotria viridis não é oralmente ativado quando ingerido puro, mas pode se tornar oralmente ativado na presença de um inibidor periférico de MAO. No chá da Ayahuasca, as β -carbolinas

presentes no cipó inibem a *MAO*, protegendo o *DMT* da degradação pela mesma (Mckenna et al., 1998). Essa interação entre alcalóides é a base da ação psicotrópica da Ayahuasca (Mckenna et al. 1984).

Segundo Moebus (2012): "É que a Psychotria viridis contém o alcaloide N,N-Dimetiltriptamina (DMT), um potente indutor dos chamados estados extraordinários de consciência. Ele é uma monoamina rapidamente degradada no organismo humano pela enzima monoaminoxidase (MAO), que não permite que os efeitos enteógenos dessa substância se realizem. Encaixa-se então aí o papel fundamental do Banisteriopsis caapi, que, possuindo derivados beta-carbolínicos, os alcaloides harmina, tetrahidroharmina e harmalina, que são inibidores da monoaminoxidase (IMAO), inativam essa enzima, permitindo que o DMT possa realizar seus efeitos psicotrópicos. Isso com o requinte bioquímico de que a harmalina/harmina é um inibidor reversível de monoaminoxidase; se fosse irreversível, traria grandes riscos à saúde de seus usuários, dependendo do consumo de tiramina deles, pois o acúmulo dessa outra monoamina, tiramina, presente em diversos alimentos, pode causar sérios danos à saúde. Além de sua ação fundamental junto ao DMT, esse efeito IMAO aumenta a presença e atuação de inúmeros neurotransmissores, como a serotonina, noradrenalina e dopamina. É por isso que laboratórios internacionais lançaram no mercado mundial de antidepressivos medicamentos que possuem exatamente o mesmo efeito: serem inibidores reversíveis de monoaminoxidase". (Moebus, 2012, p. 53 e 54)

⁷⁹ Calavia Saez (2006, pág. 157, nota de rodapé 32), cita Lagrou e esclarece a questão da conexão das duas cobras (sucuri e jibóia): "Lagrou (1998, p.61) especifica melhor essa fusão: a jibóia e a sucuri são momentos diferentes (com atributos diferentes) de um mesmo ser; outros animais- por exemplo, a anta- podem se transformar em sucuris sob as águas".

beberagem encontra-se a narrativa de que seu inicio remonta ao império Inca⁸⁰, e posteriormente teria sido transmitido às populações indígenas da Amazônia (o que encontra certas evidências nos estudos bibliográficos realizados sobre os povos Pano). Segundo Almeida (2004), os usos ritualizados da bebida saíram do âmbito das sociedades indígenas amazônicas para se difundirem, seja entre os seringueiros na floresta, seja em sessões de cura de "vegetalistas⁸¹" andinos, seja em cultos urbanos espalhados pelo Brasil e pelo mundo⁸².

Para os *Yawanawá*, o surgimento do *Huni* é narrado na história *Puyahunihu* (a qual tem uma versão narrada por Carid, 1999, pág.198-201). Aqui será transcrita uma versão da história, contada durante uma cerimônia:

"Há muito tempo atrás, tinha um povo que não morria, que não sabia o que era morte. Esse povo tinha um grande líder, um grande líder na parte espiritual, um homem muito bom. Como o povo aumentou muito, eles não faziam mais caçadas perto. Ele juntava muitos homens, e de braços dados eles iam cantando, assobiando para os animais caírem no lago, e facilitar matar os animais. Esse rei fazia isso e ano em ano. Ele acordou de madrugada, e chamou o povo, todas as mulheres e homens, e foram comer juntos. Ele falou "olha pessoal, vocês estão trabalhando na casa de vocês, mas alguns tão passando fome, então vamos fazer uma caçada. Os homens saíram cedo, pois esta caçada durava vários dias. Este rei "Ruá" tinha várias mulheres. Ele chamou a mulher dele mais nova, para ir na beira do lago e ajeitar uma tocaia. Ele ajeitou a tocaia, e ficou dentro, vendo a hora que os animais iam chegar. E então veio uma Kuma- nambu galinha do mato. Ele flechou, e convidou a mulher dele. A mulher dele, quando tava pelando, ele olhou pro lago, e o lago começou a vibrar, mexer muito forte e daquela vibração começou a sair muitas cores diferentes que ele nunca tinha visto; e dentro dessas cores foram saindo pequenos tracajás (tartarugas), e aí veio também a jibóia. Quando veio, foi muito forte, e ele teve um ataque, caiu. Ele falou algumas palavras e caiu. A mulher dele não sabia o que estava acontecendo, olhou pra ele, e viu que ele não estava bem. A mulher explicou o que aconteceu com ele. Ele caiu, e não tornou mais, não voltou a respiração. Ninguém sabia o que era morte, ficaram muito preocupados, mandaram chamar todo o povo que tava na mata. Passou um dia, passou dois dias, no terceiro dia começaram a pensar o que iam fazer com o corpo (se queimavam, jogavam dentro da água, deixavam secar, etc). Aí veio uma pessoa mais velha e falou para enterrarem no meio de um shurru grande (casa dele), onde todos moravam juntos. Passou meio dia, o shurru começou a cobrir de plantas; nasceram vários tipos de Huni (Shaka huni, Pati Huni, Nixi Huni, Tucu Huni, Yuve Huni,

⁸⁰ Em contato com uma indígena do Peru, ouvi que na verdade a denominação "Inca" refere-se aos "Incari", que poderia traduzir-se como "os iluminados". Tastevin (1926, pág. 199) afirma que: "O rei do céu chama-se Inka entre os Kachinawa da boca do Jordão, e Iri entre os Iskunaua. Os dois nomes são derivados de Ini ou Inti, o nome do deus sol dos incas, que os Poyanaua do Alto Juruá chamam Papay Ensi".

⁸¹ O vegetalismo é uma medicina popular de civilizações rurais do Peru e da Colômbia, que mantém elementos antigos sobre plantas, absorvidos das tribos indígenas e influências do esoterismo europeu dos colonizadores. (Labate e Araújo, 2004).

⁸² São três os mais antigos e principais grupos religiosos brasileiros que fazem uso da Ayahuasca: Santo Daime (fundado em Rio Branco - Acre por Raimundo Irineu Serra em 1930), União do Vegetal- UDV (fundado em 1961 em Porto Velho - Rondônia, por José Gabriel da Costa) e a Barquinha (fundado em Rio Branco - Acre no ano de 1945 por Daniel Pereira de Mattos). Atualmente existem mais alguns grupos independentes que se utilizam da bebida com base no status religioso de seu consumo.

Kaxi Kau Huni, Ni Huni), de muitas partes do corpo começou a sair Shupá, Nawã, Yuti, Muka e todas as plantas poderosas saíram do corpo dele, de cada parte do corpo dele. Aí fechou, esse shurru grande ficou todo cheio de planta. Aí uma pessoa falou, então foi isso que matou ele, então a gente vai tomar também pra morrer, e escolheram o Shaka Huni (Shaka Huni é para você ficar leve, ter poder de flutuar). Fizeram uma reunião grande com todo esse povo, e tomaram a bebida. Aí tinha um homem, uma família que não quis tomar, não queria participar disso não. Aí começarama tomar, todo dia, jogavam huni, o bagaço no terreiro, no caminho do porto pra tomar banho, no caminho de caçada, e quando foi um dia um homem teve uma visão que iriam subir. Aí fizeram nawã, yuti, usaram shupá. E em vez de eles morrer, um homem teve uma visão que eles iam subir. Aí o chefe falou pra eles, pro homem que não ia tomar, pra avisar o outro povo que eles iam subir; mas antes de chegar na casa ele encontrou uma mulher, e ele quis namorar com ela. Era uma menina nova, e enganou ele, falou para ele esperar, mas não apareceu, ele ficou esperando. Quando teve o anuncio "tum, tum, tum" que o povo ia subir, aí ele correu pra vaisar pro povo, mas quando ele chegou lá "como você vai avisar agora, já vão subir", aí ele correu, o povo já tava na altura da casa "minha mulher, me leva também", ele tentou subir no telhado, mas não conseguiu, ele ficou, e transformou em um caboré (coruja), e api o povo foi subindo, foi subindo, chegou numa certa altura e uma escuridão negra muito forte atacou eles. Então eles decidiram tomar rapé nawá, yuti, e 'pffff' sopravam e acalmava. Mais na frente, encontratam montanha vindo contra eles, fazendo tremores, barulhos estranhos e "vvvviuuuu", acalmava tudo. Subiu mais em cima encontraram com povo de marimbondos enormes, aí "viuuu" acalmava com o rapé. Aí foram acalmando, com o corpo cheio, forte espirituais, era muito forte, vai abrindo o caminho, e aí chegaram. Quando chegaram lá UsheAni Ruá; o povo fez tudo isso por ele, mas ele não tratou bem o povo. Quando eles chegaram, as mulheres de lá tavam pintando ele com jenipapo. O povo de lá (Nai, povo do céu) recebeu eles, mas o UsheAni não recebeu. Eles sentavam numa cadeira, ela partia no meio. UsheAni falou "Você mulher, porque você vem aqui? O teu cheiro não é bom, teu corpo muito impuro"; aí o povo ficou muito triste "a gente fez todo esse sacrifico para vir aqui com ele, vamos voltar". Eles foram voltando, o caminho da morte, eles viram o caminho que leva a vida, eles viram o sol, o sol mais poderoso que tem e brilha, eles passaram por lugares onde as árvores são muito perfeitas, e o gosto delas, uma vez que você come já alimenta seu corpo. Aí vieram descendo. Eles não podiam mais voltar, então resolveram escolher um lugar. Aonde canta o tukano da saudade, e um outro pássaro que acompanha o tukano, que canta; eles não quiseram morar perto desse aí. Aí chegaram muito perto da terra, no lugar que mora um homem que cria muita queixada, mas ele não come a carne, só bebe o sangue, e as queixadas ele joga a carne, e lá cuida até de onde as pessoas também vão, fica de lado. E aí eles também receberam um poder de não morrer mais. A pessoa fica tão levinha, que vira um tapete, mas não morre. Então eles resolveram ficar ali. Segundo a história até hoje eles ainda tão lá". (Matsini Yawanawá)

Para os *Huni Kuin*, o surgimento do *Nixi Pae* se deu através do homem chamado *Yube Inu*⁸³ em algumas versões, e através do homem chamado *Dua Busen* em outras. Com as pequenas noções esboçadas anteriormente sobre o sistema de "clãs" internos dentro do

⁸³ Yube Inu é o nome do homem Huni Kuin protagonista em uma das versões da história do surgimento da Ayahausca. A palavra Yube pode ser traduzida como "jibóia", mas também é um nome de pessoa. A palavra Inu significa onça, mas neste caso se refere ao clã "Inu Bake", clã da onça vermelha. Desta forma, Yube é um nome próprio e Inu se refere ao clã, é uma espécie de sobrenome.

povo *Kaxinawá*, percebe-se que possivelmente se trata de dois personagens, cada um fazendo parte de uma das metades masculinas: *Yube - Inu Bake*, e *Busen- Dua Bake*. Segundo Ibã Sales Huni Kuin, antes do surgimento de *Yube Inu*, a jibóia era *Exeika*. Não existia *Yube*, existia só *Exeika*, que pode ser entendido como Deus na tradição dos *nawás* (brancos). Nesse tempo em que *Exeika* estava na floresta, *Yube Inu* vivia em uma maloca com seu povo, vivia caçando, e o povo vivia na cabeceira do lago. O *Nixi Pae* teria surgido do encontro de *Yube Inu* com *Yube Shanu*⁸⁴. Nas palavras de Ibã Sales, *Yube Inu* "ficava *nixi*", *Yube Shanu* "ficava encantada", e dessa união se tem o *Nixi Pae*. A jibóia, a qual é mais encantada, segurou os *Huni Kuin* que ficavam "fio⁸⁵", e encontravam esses encantos. Os *Huni* Kuin já viviam com a jibóia, e ela (jibóia) mostrava, já existia a jibóia nessa bebida *Ayahuasca*. A história do surgimento do uso do *Nixi Pae* dentro do povo Huni Kuin também pincela que *Yube Inu* viveu embaixo das águas muito tempo com a jibóia e lá ele praticou todo tipo de música de cura, de *mirações* e música de diminuir a força que se chama *kayatibu*, ou seja, teve um aprendizado, *yuda unan*- conhecimento do corpo, destes encantos- "canto da alma", para posteriormente transmitir ao seu povo.

"O Nixi Pae ele é muito, ele que é Yuxibu, o Nixi Pae. Descobre, te mostra, mas se mostra o Nixi Pae, mostra pessoalmente e vem e conversa contigo não. Hoje o tempo tá mudado. Ele dá no pensamento. O Nixi Pae traz no pensamento, o que ele te dá no pensamento você tem que mesmo só deixar no pensamento não. O que nós pensamos, o que fazemos o trabalho, chega nessa atividade, você pode já em cima disso mirando e ir escrevendo, como pesquisando. Hoje nós temos isso guardado. O que chega no pensamento, pega. Escreve já. Mostra, mostra de segredo do pensamento, esse seu segredo que tá tirando, pode pega, aproveita, mesmo nós puxa, nós que vai puxando né, ele tá te dando. Ele que vem fazendo pra, tu mesmo que tem que fazer, como diz, é assim, agora você vai vendo fazendo, organizando, tá praticando esse, é mostrando, para tu chegar nesse presente, nós tem que fazer, isso no final que é Nixi Pae pra nós. Ele dá

0

⁸⁴ Yube Shanu é um nome próprio, o qual aparece numa das versões da "história do cipó" designando a mulher encantada que Yube Inu viu sair do meio das espumas do lago. A mulher encantada Yube Shanu era filha de Exeika, e se tornou esposa de Yube Inu. O nome Yube Shanu possivelmente poderia ser traduzido para o português como "mulher jibóia"- visto que se chamam de shanu as "primas" e "cunhadas", e os casamentos se dão com primas de clãs cruzados (Inu casa com Banu, Duá com Inani). Como relatado na história, após lhe mostrar mirações e transmutar-se em seres da natureza, Yube Shanu perguntou o nome de Yube Inu. Os dois possuíam o mesmo nome Yube, então resolveram casar. Yube Shanu foi até o mundo das jiboias "do outro lado da terra" e avisou seu povo do casamento, e pediu às outras jiboias que não engolissem Yube Inu. Yube Shanu voltou para a superficie do lago, 'namorou' com Yube Inu e passou nele um remédio de concentração nos olhos. Após isso o levou para o "outro mundo" no fundo do lago, mostrou a ele os encantos de jibóia, e os dois tiveram três filhos. Segundo Yano (2009) "os garotos caxinauá aprendiam sobre sexo junto às mulheres classificadas, em termos de parentesco, como xanu, incluindo-se nessa categoria, por exemplo, a mãe de seu pai, a mulher do irmão do pai do pai e a mulher do irmão mais velho" (Yano, 2009, pág.43). Através desta citação clarifica-se um pouco mais a questão do aprendizado de Yube Inu com Yube Shanu, o qual num primeiro momento possuía forte carater sexual, que posteriormente foi aprofundado para outros domínios no fundo do lago.

⁸⁵ Ficar "fio" pode servir como metáfora da modificação no *yura e xina*- corpo e pensamento, que possibilita aos participantes da cerimônia do *Nixi Pae* tornarem-se os instrumentos, os "fios" que tecem, que conduzem ao encontro com estes encantos.

muitos cantoria, é, cantoria mais antiga ele dá, ele mesmo traz, muita luz, ele afoga muito, essa clareza, tá ficando claro Nixi pae. Não tem como pegar essas coisas não, onde saiu você já sabe. É como por acaso essas casinha, que nas nossa casa, os objetos, não sei onde coloca, nem sei onde sai, nós tem o nosso material. O Nixi pae mostra assim, tirando tudo aquela que tem do corpo, ele abrindo tudo, ele mostrando aquele que você sente e não cumpri, e vai ter que cumprir, é o professor o Nixi Pae. Aí você vai entender, se for tornar, se não tornar também você já sabe. Esse segredo que tu tá vendo, ele pode falar "ói, não deu certo, e vai assim acontecer isso" porque eu já tá vendo. Se for o que tá guardado muito, ele acontece na mesma hora. Se for falando dessas ruim, aí talvez ele corta também no acontecer, porque tu defendeu né, tu não guarda muito; se for guardar acontecia, se não guardou e falou um pouco sobre isso, ele também não entra desse espírito, porque ele mostrou, tem isso mas você falou, então ele pode defender, pode falar; uma coisa não dá certo, morte, uma coisa acidente pode falar, olha tá acontecendo essa miração de risco; nós tô fazendo, nós queria fazer mesmo de luz, mas realmente o caminho vem mostrando isso, você tem que preparar, e pedir uma força. Ou acontece ou não acontece, mas sempre fala acha que eu vi na miração, já tá mostrando de muito tempo no teu sonho, então tem que tá ligado né. Ele tá mostrando no sonho, e reforça. Como o surgimento da Ayahuasca acontecia isso. Ele via a primeira vez, nunca acontecia, nunca sentia as miração, primeira vez descobrindo as miração, ele ouvia isso. Ele casado com a jibóia, essa ayahuasca, muito tempo, antes de Yube Inu nascer já tem ayahuasca, mais forte, do outro ayahuasca. Nesse tempo da ayahuasca, a responsabilidade, o nome da jibóia, hoje que nós chama Yube Shani, o nome dele chama Exelka. É o tempo do Exelka, da miração, ele encontrava no tempo do ExeIka e engulia a família dele, o sogro, a esposa dele, engulia nas barriga, ele descrevia dentro da barriga dele, gritando, falando jibóia e tal, até amanhecendo até a miração ir embora. Então foi dessas histórias que tem, então muito tempo te mostra na miração forte, ele vai chegar, ele vai chegar. Porque eu tem aprovando". (Trecho de entrevista)

Na atuação da força ocasionada pela ingestão do *Nixi Pae/Huni*, dentro de um contexto ritualístico rico de muitos detalhes, ele mostra, pode revelar "segredos", abrindo novas perspectivas. Ele age profundamente na dimensão do "pensamento"-*xina*, e pode mostrar sensações e sentimentos, abrindo o entendimento de questões e explicitando situações a serem resolvidas. Desta forma, compreende-se como desde suas origens, o amplo universo que se desvela na experiência com o *Huni* resiste à captura por palavras, sendo apenas parcialmente traduzido em linguagem musical e poética.

"Tomar cipó significa conhecer como se nasceu, como foi o início. O mundo que a gente recebe dentro da nossa mãe. Porque no nosso mundo o espírito está vivo. A nossa religião é Yuxibu. Ele vai buscar dentro da gente o nosso pensamento e mostra nas canções do cipó o seu segredo, o seu orgulho. Pega aquilo que você pensou e entrega tudo nas cantorias do cipó. Ele vai fundo. O Yuxibu não deixa nada de graça. Yuxibu é a jibóia e o pai dela é Exeika". (Sales, 2006, p. 11)

O consumo da beberagem *Huni* possui papel fundamental na constituição da identidade social e cultural das tribos dos grupos de língua Pano, sendo importante na sua

cosmologia, mitologia e práticas celebrativas e de cura. Para estes povos o *Huni* é o professor que traz os mais diversos ensinamentos.

"Eu fiquei perguntando desde pequeno, meu pai contava porque ele tomava a bebida Ayahuasca. Aí meu pai me contava que a bebida Ayahuasca é coisa muito séria, pra comungar Ayahuasca, só na hora de precisão, pra ver seu trabalho, pra ver sua dificuldade, pra ver qual parente doente poderia tratar com essas ervas, pra sua viagem, onde é que pode viver melhor, onde é mesmo de algumas condições pra você vai encontrar e fazer. Então meu pai falava que você mostra com o espiritual, vai fazer, o espírito fazer pra tu não, o espírito que te dá só a ideia, aí que tu vai construindo este trabalho". (Ibã Sales, vídeo "Espírito da Floresta")

Segundo as tradições, durante o ritual de *Huni* podem ocorrer avisos de acontecimentos futuros, acontecendo a proteção contra mazelas. Conteúdos armazenados podem ser catalizados e evitar fatalidades. Assim, suas mirações são uma importante ferramenta de defesa. Na miração forte ele pode mostrar passado, presente e futuro; transcendendo a dimensão de tempo linear, atuando em uma dimensão atemporal.

"Em certos dias bebe-se o honé para desvendar o porvir, conhecer o remédio que convém para uma doença, adivinhar onde se esconde a caça ou até simplesmente para oferecer-se o cinema: já que é, parece, um verdadeiro cinema que se desenrola sob os olhos daquele que se encontra sob a influência do honé. O seu corpo torna-se tão leve que ele não o sente mais; os seus membros são mais ou menos entorpecidos. Começa-se inicialmente vendo serpentes. Geralmente tem-se medo na primeira vez, e grita-se para pedir socorro, mas pouco a pessoa se acostuma. Vê-se então aparecerem o espírito de pessoas armadas: Jaminaua, Kurina, soldados, etc. O medo é redobrado mas um verdadeiro Kachinaua não vacila: ele permanece imóvel e canta. Então sobrepõem-se visões agradáveis: o espírito do honé desvenda o porvir, faz aparecer as pessoas queridas, por mais distantes que estejam, ensina o remédio infalível, mostra onde está a caça, e depois disso retorna-se ao estado natural e vai-se dormir... A primeira vez que se bebe honé, ou que se cheira o pó de fumo, é-se sempre vítima de uma diarreia involuntária: defeca-se em abundância sem se poder levantar para esconder a vergonha; tudo isto é o efeito do medo e da inexperiência. O espírito do honé é um espírito fêmea, talvez por isso que somente os homens o utilizam; mas o argumento talvez não seja válido, pois eles também utilizam fumo, cujo protetor é um espírito macho. Deve ser portanto mais por medo das serpentes que as mulheres se abstêm do honé." (Tastevin, 1925, pág. 167-168)

No artigo de Pedro Luz intitulado "O uso ameríndio do *caapi*" presente no livro "O Uso Ritual da Ayahuasca" (Labate e Araújo, 2004) são apresentados aspectos de como uso da *Ayahuasca* tem esse papel fundamental na constituição da identidade social e cultural das tribos dos grupos de língua Pano, Aruak e Tukano. Esses três grandes ramos totalizam mais de 70 grupos que se espalham pela Amazônia brasileira, peruana, boliviana e equatoriana. O autor discute as informações referentes ao que se tem como comum, segundo bibliografia pesquisada, entre tais culturas no que diz respeito ao uso da *Banisteriopsis caapi* (*Ayahuasca*).

Luz cita Mota e Kirk (1988), para trazer a informação de que o uso de plantas psicoativas faz parte da constituição de uma identidade social e cultural, sendo o uso da *Banisteriopsis caapi* um fator de coesão grupal, servindo à definição das fronteiras culturais do grupo. Assim, a utilização da planta é ditada por interesses grupais, pela necessidade de atingir um nível de segurança coletiva, em que as ansiedades oriundas da vida diária, com suas doenças, frustrações e perplexidades possam ser expressas, discutidas, aliviadas e superadas.

Já fazendo uso das contribuições de Reichel-Dolmatoff (1968), Luz pontua que o uso da Banisteriopsis caapi serve a dois propósitos explícitos: em primeiro lugar, os participantes acreditam ver cenas mitológicas e imagens iconográficas que confirmam vividamente as crenças existentes sobre a origem do grupo e a natureza tradicional das instituições sociais e religiosas. Em segundo lugar, sendo o transe intensificado por estímulos ambientais usados para induzir estados específicos de consciência, estes levam à introjeção das normas de comportamento social e individual esperadas. Sendo os xamãs os curadores e, num certo sentido, os confessores do grupo, ao dar aos pacientes o Banisteriopsis caapi e indagar a estes sobre suas visões sobre o que eles estão vivenciando, os xamãs acabam por adquirir um profundo conhecimento da natureza dos estados alterados de consciência e dos mecanismos de projeção humana. Assim, os xamãs, de posse desse conhecimento, podem induzir durante o ritual aquelas imagens significativas para a cultura e que atendem aos mecanismos de controle social através da ratificação das normas. Portanto, para tais pesquisadores a Banisteriopsis caapi é um instrumento na mão do xamã para o controle do grupo e reprodução dos valores e crenças socialmente sancionados. Realizando um diálogo com os dados levantados nesta pesquisa, percebe-se que os xamãs ou pajés possuem um conhecimento que se consubstancia em uma etnopsicologia destes povos, e que é material interessantíssimo para um resgate e investigação científica.

Luz (2004) também acrescenta que a *Banisteriopsis caapi* nestes contextos, conduz ao encontro com a essência da herança cultural do grupo, levando-o à compreensão da natureza e da vida, contribuindo para a afirmação da autonomia tribal e da identidade social. É evidente que o uso da planta não é o único mecanismo envolvido neste processo, mas o autor acredita que poderíamos afirmar ser o mais importante, uma vez que, no estado alterado de consciência experienciado durante o 'transe místico' induzido pela *Banisteriopsis caapi*, níveis mais profundos da mente humana são atingidos, tornando indeléveis aquelas crenças e valores que estão em jogo, marcando profundamente aqueles

que vivenciam a experiência. Para Luz (2004), verifica-se também, segundo os autores por ele pesquisados, o papel da *Banisteriopsis caapi* na continuidade do saber do grupo, mediando as formas de apreensão do real e contribuindo para a perpetuação dos saberes específicos.

Nota-se, entretanto que há um espaço de *negociação* (grifo do autor) do indivíduo em relação às crenças de sua sociedade, que é dado justamente pela planta, uma vez que, apesar da estrutura ritual e das expectativas culturais direcionarem a experiência, esta também é decorrente da ação de moléculas químicas (os princípios ativos) sobre corpos (dos indivíduos que a utilizam) e, salvo no caso de gêmeos univitelinos, não há corpos iguais; assim como a concentração dos alcalóides varia de planta para planta (Luz, 2004 p. 65). É sob tal espaço de negociação que o sujeito constrói o seu conhecimento idiossincrático da realidade, assim como a sua identidade como indivíduo e como parte de sua tribo; de seu contexto grupal.

A existência dos rituais vem da necessidade de reavaliar, reviver um passado de modo a atualizá-lo com a condição do grupo e pensar no futuro do mesmo. Pelos ritos, a comunidade atualiza os mitos, vivenciando origens, para restabelecer o equilíbrio perdido no presente. Também através do uso da *Ayahuasca*, os grupos indígenas citados revivem seus mitos e os mantêm vivos para todo o grupo, como um elo entre o passado, o presente e o devir. O conhecimento verdadeiro não está no líder, está no mito, no ritual, na história, no discurso, e é por isso que nada disso se perde, pois o grupo é portador da história e ela não existe sem ele. A repetição da vivência através da *Ayahuasca*, pelas tribos, dos mitos permite que eles ajudem na interpretação da vida, da realidade histórica das tribos, estabeleçam territórios, lembrem dos antepassados, das crises, das invasões, das guerras, das enfermidades, das epidemias, e de todos os acontecimentos importantes nas diferentes épocas da história. Por meio do mito, o povo se encontra consigo mesmo, com os outros, com a divindade, e descobre nele seu equilíbrio da vida. (Luz, 2004; Cunha e Salzano, 1992; Jecupé 1998).

Outro fator comum observado entre os povos contemplados foi o fato de a *Ayahuasca* estar ligada ao destino *post mortem*, e o de que todos partilham da crença na existência de uma parte espiritual do ser. É a planta que dá o conhecimento e o poder a esta parte espiritual (que se revela a partir de sua ingestão) que possibilitará sua sobrevivência após o desencarne (Luz, 2004).

Percebe-se esta intima ligação na história de origem do *Huni* do povo *Yawanawá*, onde "não existia morte", e todo o percurso do rei *Ruá*⁸⁶ vai decodificando o que era até então misterioso a este respeito. Calavia Saez (2006) analisa um mito *Yaminawá* muito similar ao *Yawanawá*, e conclui que:

"Desta vez, a dimensão vertical do mito não deixa dúvidas e se concretiza num item, o shori, capaz de superar a distância entre vivos e mortos, sobretudo porque é ele mesmo quem a instituiu. A etimologia do nome quíchua-regional do shori, ayahuasca, é aqui absolutamente apropriada". (Calavia Saez, 2006, pág.353)

O mesmo autor prossegue fazendo uma relação entre os mitos *Yaminawa* que reuniu sobre a temática, e os diferentes mitos que compõe um "conjunto regional muito homogêneo que descreve a origem da *Ayahuasca* e seu uso", e fala sobre as versões Pano vizinhas de tais mitos, os quais vão se cruzando:

"Quando lidos em conjunto com outras versões Pano vizinhas (tal como as de Lagrou, 1998, ou Carid Naveira, 1999; anexo), é difícil se abster de imaginar que esses mitos Yaminawa possam ter derivado da explosão de um mito muito mais longo que reunisse todos esses eixos. Esse mito completo narraria primeiro o episódio em que o homem, usurpando a identidade da anta, trava relações com a mulher-sucuri, e o seu aprendizado dos segredos xamânicos. Em seguida, sua fuga e a inimizade consequente do povo das águas, que antes ou depois causariam sua morte, não sem lhe dar tempo de transmitir seu saber aos humanos. Finalmente, narraria a origem do uso humano da ayahuasca, responsável por sua ascensão ao céu, mal aproveitada e por isso causa da separação entre vivos e mortos (ou, mais exatamente, entre mortais e imortais)".

Visto que o mito *Yawanawá* traz muito conteúdo sobre a ligação do *Huni* com um "destino *post mortem*", Calavia Saez (2006, pág.354) pontua que no caso dos *Yawanawá*, o mito chega mais perto da ligação entre a "ayahuasca aquática" e a "ayahuasca celestial". Tastevin (1926, p.202 e 203) narra conjuntamente (um seguido pelo outro) o mito *Kaxinawá* da origem do uso do *honi* e o mito que ele descreve como sendo "a lenda

⁸⁶ Como observado anteriormente, Dua-Rua é um dos "sobrenomes" dos Huni Kuin, ou seja, nominação ao pertencimento a um de seus clãs. Carid (1999, pág.75): "Existe ainda outra palavra que designaria um tipo particular de líder, pois ela mesma significa o elemento especial dentro de uma determinada classe: rua. Rua foi dito aquele escolhido pela sua beleza, diferente dos demais, sábio desde o começo. Townsley (1988:100) analisou este termo expresso na organização das metades Yaminawa, Roa andiwo wakëwo (filhos dos velhos chefes) e Dawa wakëwo (filhos dos outros, estrangeiros...), onde a primeira associar-seia ao "exemplar perfeito", no domínio humano representado pelo líder, e aos poderes da vida interna da sociedade, se opondo à metade Dawa wakëwo vinculada ao xamanismo, à guerra e ao exterior. Entre os Yawanawa, rua, pertence à memória difusa de um tempo passado, até onde a memória genealógica alcança não se têm dados de rua, rua não tem nome próprio e seu lugar de aparição se manifesta nos mitos. Um, principalmente, - Puyahunihu ("Os que foram com tudo")- caracteriza o rua como o líder de um grande povo, primeiro a morrer na época em que a morte era desconhecida e gerador dos diferentes tipos de uni (ayahuasca), do xupa (datura), do yutxi (pimenta) e do nawë (tabaco), que se geram das diferentes partes do corpo uma vez sepultado78. Assim, será de um grande líder, conspícuo caçador e polígamo, que nascerão os elementos por excelência vinculados ao xamanismo (ayahuasca, datura, pimenta e tabaco) e que permitirão na viagem posterior de Puyahunihu pelo yama vai (yama/morte, vai/caminho. "O caminho da morte" ou "o caminho do céu") superar os diferentes perigos que aparecerão no trajeto".

dos peixes", o qual é uma versão muito similar do mito *Yawanawá* e *Yaminawá* sobre a morte deste chefe indígena que gerou plantas "mágicas" em sua sepultura. Contudo, não há nenhuma versão que reúna todos os mitos em um só:

"Esse supermito teria a virtude de relacionar as diversas dimensões do cosmo: a linha horizontal que une a aldeia (lugar do yura), a beira do lago (locus habitual da caça e das transformações) e o centro da floresta (domínio nawa); e, cruzando esta, uma linha vertical que uniria o fundo das águas, o plano terrestre e o celestial. A capacidade classificatória desse mito seria enorme. Permitiria, por exemplo, dependurar nessa armação cosmológica os grupos —wo que ficaram sem um cabide apropriado na exposição do parentesco na primeira parte, e talvez fazer a mesma coisa com as quatro noções básicas de identidade já várias vezes tratadas (yura, yuxi, nawa, yurautsa). Deixo essa possibilidade ao leitor, mas não a desenvolvo pela simples razão de que, como fica dito, o supermito que a justificaria não existe" (Saez, 2006, pág. 354-355)

Outro tema de imensa importância, é o da corporalidade, que é um dos focos desta pesquisa. Dentro do uso indígena do *Huni*, a "corporalidade" se expressa de diversas formas, tanto pelas intensas reações fisiológicas causadas pela bebida (que costumam ser descritas em vocabulário "ocidental" como vômitos, diarreias, sudoreses, tonturas, abreações, visões, tremores, entre outros), como também por danças tradicionais, pinturas corporais, manuseio de instrumentos musicais, diversas modalidades de sopros, cantos que chamam a "força".

Uma interessante descrição da corporalidade nos ritos indígenas é realizada por Almeida (2004), que pontua:

"Xamãs e não xamãs utilizam-se da ayahuasca (nixi pae, yagé, kamarampi, caapi) como operadores que, agindo sobre o corpo, permitam o trânsito entre o mundo ordinário e a realidade verdadeira onde vivem os espíritos, como no sonho e na morte; mas, ao contrário do que ocorre na morte, de maneira reversível, e ao contrário do que ocorre no sonho, de maneira controlada. As substâncias psicoativas, portanto, possuem um papel, ao lado dos sonhos, de danças, do canto e de outras técnicas, como operadores que modificam o corpo e a mente, tanto por exacerbar a experiência sensível como ao abrir caminho para viagens no tempo e no espaço e revelar a existência dos seres que habitam o mundo verdadeiro". (Almeida 2004, p. 16)

O mesmo autor, citando Viveiros de Castro (1996), afirma que os xamãs seriam viajantes em trânsito entre corpos capazes de adotar perspectivas alternadas (sendo todos, humanos e animais, equivalentes entre si, mas associados a diferentes perspectivas vinculadas a corpos distintos, a diferentes roupas ou hábitos), como se fossem antropólogos que ao se vestirem como os nativos, fossem capazes de mudar de perspectivas. Tal ideia, segundo Almeida (2004), ganha ainda mais relevo quando consideramos a hipótese de que essas viagens de trânsito entre diferentes perspectivas são acessíveis mediante o exercício de técnicas corporais ritualizadas:

"As disposições e hábitos que ordenam o corpo e a mente para esse trânsito seriam, nesse caso, efetuadas por modificações rituais nos fluxos, líquidos e secreções que atravessam a membrana que delimita um corpo - a pele, a boca, as narinas - e permite a separação temporária entre o espírito e esse corpo particular. Um interessante aspecto do chamado perspectivismo é o fato que, colocando a ênfase na variabilidade aparente dos corpos, ele ressalva a invariância de uma única humanidade, que transita entre corpos diferentes". (Almeida, 2004, pág.17)

Toda a corporalidade dentro das cerimônias de *Huni* será o foco mais adiante neste trabalho, e será abordada com mais detalhes. Todavia, em pesquisa anterior que realizei sobre a temática, também adentramos a questão da corporalidade nas cerimônias ayahuasqueiras, sendo escrito um artigo sobre a temática intitulado "*Esta força que faz balançar: Pontos de encontro entre a corporalidade em rituais ayahuasqueiros e psicanálise*" (Ribeiro, Cremasco, Eler, 2009). Neste artigo foi exposto que:

"A corporalidade nos rituais ayahuasqueiros exprime-se por uma ampla gama de fenômenos, os quais dizem respeito tanto aos efeitos psicoativos da bebida como também às influências culturais de grande multiplicidade que incidem sobre a experiência de estados alterados de consciência (EAC) causada pela bebida. Entendemos, contudo, que não se pode destacar da experiência dos sujeitos apenas os aspectos corporais discutindo-os em termos fisiológicos. Tal postura tornaria inócua esta discussão que visa compreender não só aquilo que marca o corpo do ayahuasqueiro, mas o que, por precipitar em seu corpo, marca profundamente seu psiquismo na medida em que pede um significado". (Ribeiro, Eler, Cremasco, 2009, pág. 4-5)

No decorrer do artigo, também pontuamos que pelo que pudemos perceber quanto à classificação do efeito da *Ayahuasca* nas entidades/grupos ayahuasqueiros, o termo "força" foi o mais recorrente. Nos tópicos seguintes deste trabalho, este termo será muito usado, pois os indígenas acabaram familiarizando-se com esta denominação, e geralmente expressam tal termo para definir os efeitos da beberagem (entre os *Yawanawá*, a força da beberagem também é descrita pela palavra *tãiki*). Para isto abaixo segue uma descrição pormenorizada realizada neste mesmo artigo:

"Mas o que seria esta "força" que recebe tanto nomes? O que estaria por trás de todas estas denominações?

Não é comum quem atribua o efeito alcoólico do vinho a um espírito presente em sua essência, contudo no caso da Ayahuasca, é justamente a esse "espírito" que se atribui a sua poderosa "força". A etimologia da palavra no idioma Quéchua, em que Aya quer dizer espírito, alma, pessoa morta e Huasca corda, liana, cipó ou vinho já traduz essa característica peculiar da "força" da beberagem (...)

O termo "força" parece designar não somente a presença de uma alteração na consciência (EAC), ou a presença de idiofanias, mas a percepção direta de uma espécie de força estranha agindo sobre o corpo. É comum que os efeitos da bebida comecem a se expressar por movimentos no trato digestivo, principalmente no estomago e intestino, o que pode facilmente evoluir, normalmente com uma forte alteração nos estados de

consciência, para uma situação de ânsia, vômito, diarréia ou flatulência. Muitos daimistas afirmam que esse processo é o daime agindo dentro de você, curando o que precisa ser curado. Ou seja, não é apenas o efeito físico da Ayahuasca que está em jogo na percepção da "força", mas também a crença nos poderes sobrenaturais da beberagem.

Encontramos que, de maneira geral, a Ayahuasca é tida como uma entidade pelos ayahuasqueiros. Um ser sobrenatural que se revela de tantas maneiras quanto forem as influências culturais daqueles grupos que a consagram, tanto na poderosa Jibóia Branca, dos mitos de criação dos Kaxinawa, como no próprio Cristo Redentor e na Virgem da Conceição, a padroeira da floresta. Neste sentido que muitos se referem à Ayahuasca como uma substância enteógena, ou seja, aquela que desperta Deus no interior.

Neste sentido, o termo "força" não se resume a uma descrição popular do efeito de uma droga psicoativa, como um "barato", uma "doidera", uma "onda". A "força" é algo que parece exercer um fascínio mítico nos ayahuasqueiros. É um fenômeno singular que envolve fé e religiosidade, técnicas corporais, purgação física, estados alterados de consciência (EAC) e um sistema ritualístico complexo construído a partir de um arcabouço cultural vasto que encontra suas raízes em tradições indígenas amazônicas, no cristianismo europeu e nas religiões e cultos afro-brasileiras.

Os efeitos físicos da bebida compreendem uma ampla variedade de manifestações, que abarcam "desde a aceitação de seu cheiro e sabor, até as sensações que pode provocar, tais como: dormência, taquicardia ou braquicardia, vômitos, diarréias, "viagens astrais" - sensação de morte e renascimento, angústia, prazer, visões belas, elucidativas e/ou terroríficas" (CEMIM, 2004, p. 349)". (Ribeiro, Eler, Cremasco, 2009, pág. 5-6).

Com este trecho percebe-se a amplitude de como se expressa esta "força", a qual se produz da interação entre *yuxins* vegetais (que por maior fluidez de forma que possuam em sua essência, estão materializados em forma líquida) e *yuras* humanos.

Os efeitos classificados em nossa compreensão ocidentalizada de mundo como "físicos" (que na concepção indígena é espiritual também, transcendendo tais dualidades "corpo-alma", "físico-espiritual"), possuem características descritas como "purgativas". Calavia Saez (2007, pág.157) destaca como entre os *Yaminawa*, o valor purgativo da *ayahuasca* tem menos ênfase, por acasião de ela ser purgativa menos no sentido de limpeza do que na "*substituição de matéria doce por fármaco amargo*⁸⁷", sendo mais um elemento entre outros, que possui destaque por seu valor visionário. Como já foi pontuado, o efeito visionário é um dos aspectos mais ricos da experiência com o *Huni*, e nos próximos tópicos as visões (mirações) e outros "efeitos físicos" serão mais bem explorados.

⁸⁷ Outro ponto que será aprofundado adiante é o enriquecimento do *yura* com substâncias amargas: "Sem que essa noção tenha sido explicitada pelos Yaminawa, parece claro que a prática aponta para esse enriquecimento do corpo com substâncias amargas, conveniente para o homem e indispensável para o xamã, repetidamente comentada na etnologia regional (cf. Erikson, 1996, para os Matis; Kensinger, 1995, p.213-8, para os Kaxinawá; Perez-Gil, para os Yawanawa, Yaminawa e Txitonawa)". (Calavia Saez, 2007, pág.157)

"O shori serve, sobretudo para ver. Os Yaminawa vêem muitas e bem diversas coisas através do shori. Vêem a caça que vão caçar, vêem cobras- e mais, cobras que os estrangulam e os levam aparentemente à morte (na verdade, à cura de sua doença)-, vêem a dissolução do próprio corpo, vêem as ameaças dos inimigos, que os levarão a guerras e vinganças. Ainda mais, vêem muitas figuras, rostos, "muitas coisas diferentes", multidões, cidades cheias de gente. O shori "é como uma cidade" ou "é como a televisão". (Calavia Saez, 2006, pág.154)

Dentro das cerimônias espirituais com o *Huni*, também podem acontecer processos de cura. Em muitas variedades de cerimônias, a cura de mazelas corporais, físicas e espirituais mais do que uma consequência, é o objetivo e força motriz que desencadeou a busca e realização da cerimônia.

"O shori é só uma parte do arsenal xamânico, mas uma parte maior que o todo em certo sentido. Ele tem uma personalidade complexa. É uma matéria medicinal: os Yaminawa acreditam que tomar shori faz bem ao corpo, mas podem também aplicar sobre as partes doentes do corpo o bagaço cozido do cipó- a diferença de outros fármacos mais perigosos, é suscetível de um uso mais ou menos lúdico." (Calavia Saez, 2006, pág.154)

Os pajés e estudantes desta ciência espiritual realizam muitas variedades de sopro (*vakushi, rakushi, etc*), fazem massagem e aplicam outras técnicas corporais no manejo da "força" ocasionada pela ingestão da beberagem.

"Eu creio que sim, eu creio que sim, que ela tem esse poder sim, porque eu próprio já relatei, já experimentei muitas vezes. Já chegou de muitas vezes eu tá com dor no meu corpo, de tá né com aquela moleza, com febre, dor de cabeça e eu tomar um copo de ayahuasca, um copo de huni e eu ficar bom, voltar ao normal no outro dia assim. Na minha casa eu trato assim a minha mulher, quando ah eu tô com dor de cabeça, sempre eu dô um pouquinho de huni, é o melhor remédio, o huni e feito o rakushi eu acho também; mas eu creio sim que o huni tem o poder de curar sim essas doenças fisicamente também". (trecho de entrevista)

O *Huni* também traz muitos cantos antigos e clareza nos pensamentos, sendo a musicalidade um dos fatores que mais se destacam nestas cerimônias. Segundo Ricardo Moebus (2012) as cerimônias de *Huni* entre os *Yawanawás* poderiam ser descritas da seguinte forma:

"As cerimônias das quais pudemos participar na companhia desse povo aconteciam em um grande terreiro, separado do espaço de habitação da aldeia. Ali, abrigados em um "chapéu de palha" típica bioconstrução yawanawa, com dois andares de madeira e palha de coqueiro, um fogo central, os trabalhos perduravam ao longo de toda a noite. Todos podiam acomodar-se livremente, amarrando suas redes nos troncos que sustentam a estrutura ou estendendo panos pelo chão de terra batida, para sentar ou deitar; sentavam-se também em bancos que fazem a roda ao longo de toda essa espécie de grande quiosque ou maloca.

Participam dos rituais noturnos com Huni homens e mulheres, desde bem jovens, mas não as crianças. Muitos estão ali com suas pinturas de grafismos corporais, símbolos

cifrados em traços vermelhos e negros, feitos de urucum e genipapo, verdadeiros ideogramas de uma milenar escrita exclusivamente corporal yawanawa. Trazem também belos colares, cocares de plumas e penas de inúmeras aves, pulseiras, maracás e outros adereços, sobretudo para prender os longos cabelos negros femininos. Os cocares que impressionam por sua beleza, servem de instrumento de auxílio no voo espiritual; por essa razão, as penas mais buscadas e preciosas dependem também da altura do voo das aves, como as penas dos gaviões. Alguns adereços com pele de cobra também são importantes auxiliares no contato com essa outra dimensão, pois eles acreditam que cobras, como a jibóia e a cobra grande sucuri, são grandes professoras sobre as coisas do mundo espiritual. Pode-se constatar, no entanto, que todos esses adereços e amuletos estão longe de ter uma importância principal, quando observarmos a simplicidade e espontaneidade de Yawaraní, ou simplesmente Yawá, pajé mais idoso e respeitado da aldeia, que, do alto de seus mais de noventa anos, acompanha todo o ritual ao longo de noites e de dias inteiros, em geral seminu e sem qualquer adereço, além de suas pinturas corporais." (Moebus, 2012, p. 58 e 59)

As cerimônias de *Uni/Huni (Yawanawá)* e de *Nixi Pae (Huni Kuin)* têm várias semelhanças, principalmente nestes aspectos estéticos descritos no trecho acima. As técnicas corporais empregadas nestes contextos pelos condutores e participantes da cerimônia também tem semelhanças de um modo geral (danças, entoação de cantos tradicionais, rodas, sopros realizados pelos pajés, etc), contudo são muito específicas em seus detalhes.

"O Huni é uma medicina muito forte, existe muito segredo nele que ninguém consegue desvendar. Mas você consegue tomar ele e trabalhar na força dele. Você tem que ser muito forte para controlar toda energia que ele tem" (trecho de entrevista).

Também são comumente observados e descritos em bibliografia os aspectos "competitivos" e "bélicos" do uso da *Ayahuasca* entre esses povos.

"Antigamente, os grupos que se encontravam na mata competiam para demonstrar seu maior conhecimento no shori: tomavam, cantavam, dançavam juntos em encontros que, ao que parece, estavam sempre beirando o combate. O shori, que é agora um instrumento curativo, era no passado, sobretudo, um instrumento de vingança. A adivinhação se dirigia preferentemente a identificar os feiticeiros causantes de uma morte. Na toma de shori não faltava eventualmente um aspecto canibal: a folha (kawa) era, por exemplo, molhada no sangue de um irmão morto quando se tratava de matar seu homicida" (Calavia Saez, 2006, pág.162)

Entre os *Yawanawá*, Carid (1999) expõe que nos dias prévios à partida guerreira vários preparativos eram feitos para garantir o sucesso na batalha, como o de que na noite anterior ao ataque ninguém podia dormir provavelmente para evitar ataques ao seu *huru yuxin* durante os sonhos, e a "encenação" (acompanhado de danças, consumo de *huni* e a execução de prescrições concretas e resguardos) de cantos antes dos guerreiros partirem para a luta.

"Segundo vários informantes o cipó consumido contribuiria na visão das cenas do canto, de qualquer forma, trata-se aí de agir sobre os huru yuxin dos inimigos, de matar seus huru yuxin, trata-se de antecipar o triunfo num nível da realidade que pode ser atingido pelas rezas para que depois os acontecimentos sigam os caminhos desenhados pela canção". (Carid, 1999, pág. 100)

O uso do *Huni* era tradicionalmente realizado principalmente por homens, mas em vários povos Pano percebe-se que algumas mulheres também participavam de cerimônias e iniciações relacionadas ao uso do *Huni*.

"Encontrei no Jordão e no Tarauacá duas mulheres que se entregavam, como os feiticeiros, ao comércio dos espíritos. As duas eram viúvas de um Kachinawa que acabara de morrer entre os Jaminaua do São Luiz. A mais jovem bebia o honi como um homem, e passava grande parte da noite na floresta, não longe do campo. Ela era escutada conversando, cantando, assoviando, e as pessoas ficavam de cabelos em pé. Ela conseguiu conquistar um homem casado vindo do Jordão, que repudiou a sua mulher para se unir a ela. Era uma bela e gorda índia... A outra, mais velha, tinha ataques de catalepsia no começo de cada noite, quando todo mundo estava recolhido. O seu marido morto entrava então no seu corpo e falava pela sua boca, embaixo do mosquiteiro, onde ela tinha o cuidado de se fechar sem luz. Ele dizia: 'Vocês deixam os meus filhos sem comida. Vocês querem conquistar a minha mulher. Vou me vingar. Vou jogar maldições sobre vocês. Todos vocês vão adoecer e morrer'. Os outros lhe respondiam: 'Mas fazemos tudo o que podemos para os teus filhos e ninguém quer tua mulher!' - 'Tudo bem! Então dêem-me de comer, tenho fome. Nós não temos campos, só temos para nos alimentar as folhagens da floresta e o barro da terra.' Imediatamente, os restos da última refeição lhe são trazidos, lhe são passados por baixo do mosqueteiro e ele continua conversando ao mesmo tempo em que come. Quando ele termina, faz uma última recomendação e vai embora. A mulher então acorda e ela também levanta e sai. Dizem-lhe: 'Atenção! A sombra do teu marido acaba de sair e ainda está perto' - 'Oh! Estou bem tranquila e ele já foi para as grandes árvores e não voltará esta noite. As más línguas afirmam que o seu amante aproveita este momento para encontrá-la embaixo das bananeiras onde ninguém ousará incomodá-los". (Tastevin, 1926, pág.205)

Todavia, mesmo neste contexto mais ligado à "cura", percebe-se alguns resquícios de artificios de "sedução" e rivalidade entre sexos, e também que geralmente mulheres que realizavam o uso do *Huni* tinham parentesco intimo com "pajés" (filhas, esposas, sobrinhas). Atualmente, o uso feminino está sendo mais difundido entre os povos Pano, tendo cada vez maior participação de mulheres nas cerimônias.

"Existem rivalidades entre onányabo — homens e mulheres —, desmentindo a idéia de que as mulheres xamãs podem apenas curar, sem tomar parte dos enfrentamentos xamânicos (Perrin 1995). Um tal conceito não faz sentido entre os Shipibo-Conibo, onde a "doença" é geralmente concebida como uma agressão externa à qual o onánya deve responder. Visto que as sessões de cura se assemelham, o mais das vezes, a combates guerreiros, as mulheres onányabo estão preparadas para os ataques que têm lugar durante as sessões de consumo da ayahuasca." (Colpron, 2005, pág.117)

Para um melhor entendimento das peculiaridades destas cerimônias e das técnicas corporais empregadas nas mesmas, adiante vai ser realizada uma descrição pormenorizada de ambos.

4.6. Dume/Rume (rapé)

O *Dume/Rume* mais conhecido como "rapé⁸⁸" é uma substância à base de tabaco seco, moído, pilado e posteriormente misturado de forma cuidadosa, elaborada e ritualizada, com cinzas de árvore, que dentro da tradição dos povos *Huni Kuin* e *Yawanawá*, possui propriedades medicinais. Moebus (2012, pág. 37) expõe que a designação "rapé" é muito geral, e se trata de uma tradução genérica para as mais variadas formulações e compostos (em inúmeras tribos ameríndias toda substância ou fórmula, ou composto de substâncias que são aplicadas em pó via nasal recebem diferentes nomes).

O mesmo autor traz particularidades da história da chegada do tabaco às terras além oceano, pontuando que teria sido em 1561 que Jean Nicot (que havia aprendido a utilizar o tabaco em forma de rapé para combater enxaquecas e há também relatos de que ele havia curado uma úlcera em sua perna), enviou algumas sementes para Catarina de Médicis que também sofria com cefaleias, e obteve magníficos resultados. Já em 1585 Francis Drake teria introduzido o consumo do tabaco na Inglaterra, sendo que o consumo em forma de cigarros se difundiu somente por volta de 1840, e foi a partir de 1960 que o tabaco começou a ser associado a inúmeros problemas de saúde:

"Até princípios do século XVI, as evidências levam a crer que o uso do tabaco restingia-se aos ameríndios, que o mascavam ou aspiravam sob a forma do pó seco de suas folhas, o rapé. Isso faz uma enorme diferença em termos de produção de saúde ou doença, pois a aspiração ritual do rapé está muito longe de produzir os malefícios causados pela queima e inalação do cigarro industrializado". (Moebus, 2012, pág.39)

O rapé indígena das tradições *Yawanawá* e *Huni Kuin*, dizem os anciões, antigamente era feito com variedades de tabaco especiais e mais fortes, que após o contato com os brancos, acabaram sendo perdidas. Há uma grande expectativa para o retorno dessas "sementes⁸⁹". Atualmente, o rapé desses povos é feito com tabaco de cultivadores da região (principalmente da região do Juruá), contudo, tais variedades de tabaco costumam ser de uma boa procedência- geralmente orgânica, e "curado" na forma

⁸⁸ A palavra rapé vem do francês "*râper*", que se traduz como "raspar".

⁸⁹ Sou guardiã de uma planta de uma variedade de tabaco peruana que foi presenteada por um amigo, e um ancião *Yawanawá* viu esta planta e disse que era muito parecida com uma das variedades de tabaco perdida por eles, portanto, provavelmente no Peru ainda se encontre essas variedades de tabaco perdidas por estes povos Pano.

conhecida como "mói" (é muito comum encontrar diversos produtores revendendo tabaco em rolos grandes nas cidades do Acre).

"O fumo deles é, dizem, muito mais forte do que o nosso: somente o utilizam na forma de pó torrado que aspiram pelo nariz com um tubo de osso curvo em forma de V. Para servir-se dele, introduz-se uma das pontas no nariz, e a outra na boca, e assopra-se com força. De acordo com eles, é um remédio poderoso contra a coriza". (Tastevin, 1925, pág.155)

O feito do rapé é realizado de diferentes formas. Aprendi com o ancião Yawá uma maneira cuidadosa e especial de preparar o rapé, secando o tabaco ao sol, posteriormente o pilando em um pilão com o auxílio de uma lança tradicional *Yawanawá* de forma concentrada e muitas vezes realizando cantos durante o processo, e posteriormente realizando a mistura precisa de cinza de *Tsunu* (uma árvore utilizada no preparo do *rume Yawanawá*, cuja cinza é preparada também de forma especial e cuidadosa na aldeia), e peneirando muito atentamente em uma peneira especial até obter o resultado final (um pó bem fino).

"O povo Yawanawá também plantava tabaco nos roçados. Meu pai plantava e usava o tabaco. Queimava cerâmica grande e botava a folha de tabaco naquela quentura. Depois secava até ficar como um beiju e guardava. Quando queria moer botava no fogo e ficava bem sequinho. Ele moía em um vaso próprio para moer. Depois guardava misturado com a cinza de uma casca de árvore que pegava do mato. O rapé é feito assim, até hoje em dia". (Vinnya, 2006, pág.67)

Os *Huni Kuin* torram o tabaco em vez de secá-lo ao sol (pois dizem que o rapé proveniente de tabaco secado no sol pode entupir o nariz). O feitio de *rume/dume*, como todo preparo ritualístico e cuidadoso de qualquer substância, possui muitos mistérios (rapés elaborados com o mesmo material, e pelas mesmas pessoas em dois momentos distintos podem ficar completamente diferentes). Por isso é ideal não realizá-lo sem as devidas orientações de profundos conhecedores da temática. Algumas peculiaridades de seu potencial terapêutico estão intimamente relacionadas com o processo ritualístico de seu preparo e com as técnicas corporais aplicadas no momento de sua utilização, sendo o *dume/rume* uma ferramenta dentro de um espectro mais amplo de ação. A "secagem" do tabaco também pode ser realizada na sombra ou no fogo. Já acompanhei outros "feitios" realizados por indígenas *Huni Kuin*, onde foi pilado o tabaco, ou batido este dentro de um tecido forte (por exemplo *jeans*) com uma espécie de marreta. Nunca resolvi reproduzir este processo por lembrar de ter ouvido uma vez que "se você bate no tabaco, depois é ele quem bate em você". É importante frisar que o preparo do *dume/rume* é ritualístico e trabalhoso.

Algumas cinzas de árvores sagradas costumam ser utilizadas no preparo do *dume/rume*. O povo *Yawanawá* possui uma formulação tradicional à base da cinza de *Tsunu* (geralmente identificado com o *Pau Pereira*⁹⁰, mas muito provavelmente não se trata desta planta e sim de uma espécie similar), contudo, existem algumas misturas especiais com cinzas ou plantas adicionais⁹¹ apenas conhecidas por profundos conhecedores da temática, com plantas não reveladas.

"E o rapé específico dos Yawanawas? Na primeira vez em que perguntamos ao Nani o que havia no rapé, o que era colocado naquele que estava sendo feito na nossa presença, a resposta foi muito clara: "nada". Há uma restrição ou, pelo menos, uma precaução evidente na divulgação da composição final do rapé; essa cautela mostra-se ainda maior em relação a outras composições ou plantas sagradas que veremos a seguir, em especial o Muka. Ainda assim, vale dizer que, de forma geral, o rapé dos Yawanawa é composto fundamentalmente de tabaco e uma segunda planta, que chamam Tsunu e denominada por alguns como pau pereira. Trata-se de um rapé original da tradição indígena, mesmo depois de mais de cem anos de contato com a cultura branca. Ele pode ser comparado, por exemplo, com o rapé da aldeia Barra Velha, na Costa do Descobrimento, dos índios Pataxós". (Moebus, 2012, pág.37)

Já o povo *Huni Kuin* tem uma grande abrangência de cinzas de árvores poderosas e sagradas utilizadas na elaboração do *dume*, as quais possuem muita sabedoria e encantos. As principais, que teriam sido deixadas por *yuxibu*, são o *Cumaru* e o *Uricuri*. Outras cinzas também são usadas:

- Palmeira e "olho da palmeira- uricuri": É para trazer a força debaixo da terra. Também usada na alimentação e no preparo de pomadas naturais. No preparo da cinza, se pega o talo, queima, e a cinza fica escura devido a presença de óleo da palmeira, dando como resultado um dume "ardoso".
- *Canela de velho*: usada para dar força, e no preparo de rapé com propriedades de limpeza. Espiritualmente esta árvore é muita poderosa, pois não cai, não murcha, portanto possui energia;
- *Cumaru de ferro*: é um "âmago", uma arvore que não apodrece, muito verdadeira; tem sabedoria de muitos encantos, protege contra mau-olhado, usado na defesa da sabedoria espíritual, sobre as pajelanças, defende o espírito, é usada para "ter mais vida", vida longa;

_

⁹⁰ O pau pereira recebeu alguns estudos, que mostram inúmeras possibilidades terapêuticas (tratamento de febres, malária), sendo (sua casca) considerado uma das dez plantas medicinais mais importantes, tendo seu uso popular amplamente difundido no século XIX (Almeida, 2007); Moebus (2012, pág. 41) descreve o *Tsunu* como sendo o Pau Pereira ou alguma espécie similar a esta planta, segunda hipótese sendo a mais provável

provável.

91 Um preparo de "cura" leva uma espécie de canela nativa ralada, chamada *kainami* (carne de arara).

- *Shai / Vassourinha*: é uma árvore considerada muito boa, reta, comprida, "procuradora", que produz uma cinza bem "alvinha"; é muito espiritual, usada para proteção, traz bons sonhos, conduz por uma estrada espiritual muito boa;
- *Murici*: produz uma fruta muito gostosa que os animais comem, possui força, mantém a espiritualidade ativa, dá muita alegria e ajuda a despertar do sono. Ajuda a cativar amigos, e é uma madeira boa de lenha para fogo. É usada a casca para o preparo da cinza;
- *Tsunu*: relaxa quando se trabalhou forte, dá boa disposição, não dá canseira. É uma árvore bem comprida, te deixa no alto, pode dar frio também (*matsi*);
- *Mulateiro/Pau Mulato*: pode ser feito chá da casca que combate febre, reumatismo, e ao mesmo tempo com a folha nova pode dar banho em bebês para proteger e defender o espírito da criança dos animais da mata. Também é usado na construção de casas, é bom de lenha, e a cinza é utilizada no preparo de *dume*. Dizem que se usar, pode deixar o cabelo branco.

Algumas cinzas de folhas também podem ser utilizadas no preparo do dume:

- Folha Kawa (chacrona): ajuda em tratamentos, ocasiona limpeza;
- Folha Jagube (Huni): usado cinza do talo seco e também folha;
- *Tipi/Yawa Caciã*: trata alguns tipos de tumor, traz felicidade na caçada, ajuda a olhar bem, não esquecer o que está praticando; é considerada uma planta de cura, medicinal;
- Folha do tabaco: É usada a folha do tabaco natural, não "curada" em forma de "mói". Ela é assada, produzindo outra qualidade de *dume*, de cor verde.

Antigamente, o uso do *dume/rume* pelos *Yawanawás* e *Huni Kuins* era uma prática reservada principalmente a homens (poucas mulheres realizam o uso do rapé, como também acontecia quanto às cermônias de *Huni*), os quais se reunião durante as noites para aplicar *dume/rume* uns nos outros. Em cerimônias com *Huni* ou tratamentos específicos de cura, também era realizado o uso. A aplicação acontece por via de "*curipis/kushipas*" ou "*tipis*" (instrumentos cerimoniais para auto-aplicação, ou aplicação em outra pessoa), que consistem em aparatos feitos de bambu ou ossos de animais, e que geralmente são em forma de *V*, ou no caso dos "tipis" (utilizado para aplicar em outra pessoa) também pode ter o formato reto. A aplicação é descrita em vários trechos da obra de Tastevin, sendo aqui selecionado um deles:

"Então os homens reuniram-se em círculo como fazem todas as noites. Um de cada vez, um deles presenteia os camaradas com tabaco em pó, armazenado em grande chifre especial. Sentado em um banco de madeira, pontifica gravemente, mal trocando algumas palavras com assistentes. Duas tíbias de macaco reunidas em forma de V com um pouco de resina élami servem para a distribuição. Colocam-se uma ou duas doses em um dos ramos que o 'presenteador' põe na boca, e vum!, com um sopro violento ele lança o conteúdo pelo outro ramo na narina direita do convidado. Este pisca o olho, e se prepara para receber outra dose na narina esquerda. A operação se repete quatro ou cinco vezes por pessoa, segundo a resistência de cada um. Quem não é acostumado recebe um tal choque no cérebro que cai de costas. Mas há velhos tomadores de rapé que só se declaram vencidos depois de repetidos assaltos. À medida que ficam satisfeitos, cada um se levanta, com um grande suspiro, e vai se deitar em silêncio. Fica-se assim imunizado contra o resfriado. Mas esse tratamento é reservado aos homens". (Tastevin, 1926, pág.224)

Como pode-se perceber, a aplicação se dá por via nasal, através de um sopro próprio ou recebido através de outra pessoa nas duas cavidades nasais (uma de cada vez), onde não é recomendado aspirar o ar ou o rapé no momento da aplicação, e sim "trancar" a respiração com o intuito que o rapé não desça para a garganta nem seja engolido (se isto acontecer, depois a pessoa pode cuspi-lo), e sim percorra as vias nasais, subindo, e às vezes sendo sentido atrás da cabeça, ou como descrito por Tastevin, seja sentido como "um choque no cérebro". Os sopros são muito variados e dependem muito da ocasião e do propósito; alguns *Huni Kuin* dão nomes de animais para os sopros, como por exemplo, sopro do *Txaxu* (veado), *Pinu* (beija-flor), cada um com intensidades, força (forte, suave), duração (curto, longo), final súbito etc, diferenciados.

"Principalmente pelo conhecimento assim do meu povo, do Huni Kuin né, tem o assopro de veado, que brinca com o seu cunhado, pra ver quem que aguenta mais. Não é uma vez não, é muitas vez. Aí o outro aguenta o mesmo tanto que ele fez. Assim fazer com esse assopro. O outro se chama beija flor né, esse beija flor é pra limpeza, alguém pede, ah eu tô precisando fazer limpeza, rapé, aí toma esse assopro vai fazer limpeza. Se não souber do jeito que você, vai normal mesmo, mesmo assopro, não dá nada, tem que ter esse assopro. E tem o assopro de sonho também, comprida, devagarzinho até o final" (trecho de entrevista)

Dar nomes de animais para os sopros não é uma prática usual entre os *Yawanawá*, mas às vezes também acontece, já recebi sopros do *Puya* (sapo). A aplicação ser realizada por via nasal influi muito na experiência:

"A mucosa nasal apresenta uma propriedade particularmente receptiva para trocas químicas com substâncias fitoterápicas e psicotrópicas. É extremamente vascularizada, possui íntima conexão com as partes filogeneticamente mais antigas do cérebro. A via nasal apresenta-se, portanto, como uma via muito privilegiada para a aplicação de psicotrópicos, merecendo ser utilizado com todo cuidado e cautela. A via nasal traz algumas vantagens em relação à via inalatória- ou seja, fumar a planta-, se tomarmos, como exemplo típico, a utilização do tabaco por meio do rapé. É bem sabido

que o principal constituinte psicotrópico do tabaco é a nicotina⁹², que tem sido tão amplamente utilizada por via inalatória, com o consumo, disseminado por todo o planeta, do cigarro, que gera muitos problemas de saúde". (Moebus, 2012, pág.38)

Os efeitos da aplicação do *dume/rume* são muito diversos, mas podem incluir relaxamento, *matsi* (frio no corpo), diminuição do apetite, alívio de sensações desagradáveis tal qual dor de cabeça, uma desobstrução das vias nasais (às vezes dependendo da pessoa pode obstruir também) e auxílio na diminuição de coriza (é excelente para tratamentos de problemas "alérgicos" e disfunções respiratórias como rinites, alguns casos de sinusite, resfriados), uma maior concentração, estados extáticos e de conexão, acesso a conteúdos pessoais, catarses, efeitos corporais intensos⁹³, entre outros efeitos, tais quais os descritos por Fornasier (2013): a sensação de forte ardência de toda face nasal, sensação de queimação nas cavidades, forte pressão na cabeça, tontura, aceleração dos batimentos cardíacos, falta de ar, náuseas, vômitos, sensação de paralisação corporal, porém tratando-se de situação mais extremas, pois um sopro moderado pode ser bastante tranquilo, apenas ocasionando uma leve tontura e relaxamento do corpo.

"Rapé ajuda a relaxar né. Quando você tá preparado de dieta, quando você toma rapé, você já virou tudo ali, pajé mesmo pronto pra curar". (trecho de entrevista)

O rapé possui um forte potencial de cura: "Rapé de Deus, rapé de luz, rapé de paz, rapé de cura". Essas qualidades são ressaltadas por alguns estudantes dos atributos "medicinais" do dume/rume.

"O rapé é importante medicina do conhecimento tradicional usado pelos Huni Kui. Rapé tem sua energia forte, boa, luz, paz e cura. Ele tem espírito salvaguarda, curandeiro, iluminado pela natureza. É a sabedoria de cada um de nós que mantemos nossa manifestação cultural participativa com amor e carinho, isso significa alimento luz do pajé. Nosso rapé é sagrado e segredo. Ele cura, tira mau espírito e traz felicidade, bem na vida. É fácil de fazer, aprender e usar. Ele é usado em qualquer momento na hora de meditação.

Para ficar alerta, não pegar gripe e cuidar do espírito do nosso corpo. Cura qualquer tipo e dor: dor de cabeça, dor na coluna. Ele te conecta com o espírito de cura". (José Mateus Itsairu, in Ika Muru, 2014, pág.81)

Os efeitos da nicotina são inúmeros, centrais e periféricos. Sua faceta mais evidente é ser um psicoestimulante, proporcionando uma elevação temporária do ânimo e do humor, ao mesmo tempo, provoca um leve relaxamento muscular, uma redução do tônus muscular, uma descontração, além de diminuir o apetite ou reduzir a sensação de fome, gerando certa contração do estômago. É capaz ainda de aumentar os batimentos cardíacos, a pressão arterial, a frequência respiratória e a atividade muscular de forma difusa".

120

-

⁹² Discorrendo sobre a nicotina, Moebus (2012, pág. 40) expõe que: "O que se pergunta é por que a nicotina é tão atraente e faz tanta falta para seus usuários regulares? Que psicotrópico é esse?

⁹³ Para amenizar os efeitos corporais, recomenda-se tomar um banho: "Para baixar a força tem que lavar com água no rosto, aí abaixa. Tabaco não gosta água não. Se não aguentar mesmo, pode dar um banho". (trecho de entrevista)

Tradicionalmente o *dume/rume* era usado na hora de trabalho pesado (atualmente muitos indígenas continuam utilizando após trabalhar exaustivamente, pois ele auxilia num relaxamento corporal), e para a tradição *Huni Kuin* o rapé também pode ser usado com o intuito de cura das articulações, as "juntas". Qualquer junta que está doida pode ser tratada com seu uso e com sopros. Na hora do sopro o realizador do atendimento, amparado por estas técnicas e pelo rapé, pode tirar doenças do corpo; ele pode atuar em dores de estômago, dor de cabeça, vírus, gripe.

"Quem gosta de rapé, esse você pode soprar, qualquer junta que tá doida, você toma rapé, você sopra. E dor de estômago, dor de cabeça, ele ajuda, o rapé. E mesmo tempo tem, é hoje nós tamo já com a doença diferente, com gripe, nós vivia com sem gripe. Hoje nós tamo no meio da sociedade de gripe, então esse vírus gripe, que nós pega, a gripe você tira limpa, e ao mesmo tempo cura a garganta o rapé. É, somo cantador, toma rapé e tira sujo aquela dentro da guela, ajuda e cura também, você vai limpando, e quando você vai começar a limpar com o rapé, ele vem de dentro do seu estômago não, ele vem dentro do exprimido de cada junta, ele tá te limpando tudo. Então isso já pode trabalhar sopro. (trecho entrevista)

O *dume* também é usado em momentos de concentração ou preocupação. Acreditase que ele traz alegria, e auxilia em momentos de viagens, ele 'abre os caminhos'. Também existem momentos propícios para o uso do rapé, não sendo recomendado o exagero:

"O uso do rapé pra nós, ele, é, quando tá na dieta, você tá estudando, então você tem que ter ele sempre né, sempre pra estudar. Mas quando você não tá no estudo, e que você, você tá fazendo uma, passou, não é obrigado você de manhãzinha tomar um rapé, de meio dia tomar outro rapé, a tarde outro rapé, não. No momento em que você tiver alguma coisa assim, poxa tô sem uma direção, tô tentando encontrar, assim com o pensamento meio muito aperriado, toma um rapé, toma um rapé, se concentra, pede a força, não eu quero encontrar isso. Um momento que você vê que uma coisa não tá muito certo, tá dando, toma rapé pra maneirar, clarear o pensamento. Depois de trabalho dia inteiro, chega em casa, pra dar uma relaxada, toma um rapé, e ali sempre pedir para as forças através do rapé, pra vir te dar uma visão, esse é o momento pra tomar o rapé. Mas não é preciso você tá tomando direto direto não. Na cerimônia sim, é muito bom tá tomando rapé, porque ali você tirou um momento pra você tá trabalhando para você mesmo, pra poder sentir bem, pra clarear mais tua mente. Então você tirou um dia pra fazer isso, então é muito bom tomar durante a cerimônia. Mas não é preciso você tomar todo tempo o rapé, tem os seus momentos". (trecho de entrevista)

No contato com os centros urbanos, alguns indígenas (como algumas pessoas que realizam estudo junto aos indígenas) iniciaram algumas modalidades de uso cerimonial do rapé, as quais consistem em "rodas de cura", ou seja, círculos cerimoniais onde são realizadas orientações, cantos específicos para o rapé, e aplicações de rapé; contudo

tradicionalmente, o rapé parecia ser utilizado "sem cerimônias" (junto ou não da beberagem *Huni*), como descrito no trecho abaixo:

"Estávamos em dia de lua cheia. Urse subia no horizonte na mesma hora em que Wari, o sol, desaparecia no ocidente. Havia sido preparado também fumo torrado reduzido a pó misturado com cinza. Quando a lua apareceu a cerimônia começou. É uma cerimônia que se desenrola sem cerimônias, se podemos nos expressar assim para dizer que tudo aconteceu simplesmente. Os assistentes formavam um meio círculo em volta da bebida sagrada e do pequeno pote de fumo. Armado de um longo pecíolo oco de folha de mamoeiro, que parece um tubo rígido de borracha, o índio que fazia o papel de servente derramava um pouco de fumo na cavidade da mão, introduzindo uma pequena dose na extremidade do tubo, que os pacientes pegavam e levavam até uma de suas narinas. O servente soprava com força e o pó de fumo penetrava no nariz. Baixando então o tubo da sua narina para sua boca, o paciente soprava na boca do servente, assobiando de maneira muito especial, seguindo as instruções da Grande Serpente. O servente fazia uma leve careta e o paciente parecia sofrer atrozmente, mas o tratamento recomeçava três vezes, de maneira a introduzir duas doses em cada narina. Parece que é um excelente remédio contra a coriza". (Tastevin, 192, pág. 121)

Durante as cerimônias com *Huni*, o uso do rapé é de extrema importância, e geralmente produz efeitos muito intensos na pessoa que recebe a aplicação. Os efeitos são muito parecidos com o que foi descrito anteriormente, somando-se o fato que o estado ampliado de consciência proporcionado pela ingestão do *Huni*, contribiu para que os efeitos do rapé sejam em alguns casos intensificados também. O *dume/rume* acaba funcionando como um grande auxiliar no "equilíbrio" dos efeitos da beberagem: quando o efeito está muito intenso, ele pode auxiliar na diminuição, como também se o efeito está ameno, intensificá-lo. Moebus (2012, pág.41) coloca que durante as cerimônias de *Huni Yawanawá*, ocorre de utilizarem rapé quando querem mudar o estado, por exemplo, alterar o rumo de um pensamento indesejado ou algum sentimento de que se quer escapar. Em minhas observações que serão aprofundadas na descrição das cerimônias e das técnicas corporais empregadas nas mesmas, pude observar e vivenciar de forma profunda o papel nodal do rapé em processos intensos durantes as cerimônias, principalmente durante a realização de sorpros de cura nos participantes das cerimônias.

"Entre os Yawanawas, porém, o uso do rapé encontra-se totalmente associado ao trabalho espiritual, ao esclarecimento e ao uso medicinal. O rapé é considerado um dos maiores e mais importantes recursos medicinais, nas mais variadas situações em que a doença, o sofrimento, decorre da interferência de algum dos espíritos da cosmologia yawanawa. Portanto, para agir, para atuar sobre o enfermo, para o exercício da pajelança, o rapé é considerado uma ferramenta indispensável, não estando de forma alguma, associado ao uso recreativo ou meramente repetitivo.

O rapé, entre os Yawanawas, é utilizado, juntamente com o Huni, que se verá a seguir, como um recurso privilegiado, um auxílio, um apoio, ao qual se deve recorrer para se obter o transe, na grande maioria das situações difíceis, sejam individuais ou coletivas-

divisão esta também encarada de forma bastante peculiar e distinta da nossa". (Moebus, 2012, pág.44)

Outra área em que se percebe o papel importante do rapé é no fortalecimento e sustentação da palavra. Entre os Marubo (Ruedas, 1999 *apud* Lima 2000, pág. 144, nota 27) o rapé é associado ao espírito que os ensinou a falarem e que controla a fala, sendo que em todas as ocasiões em que a linguagem é importante, os Marubo cheiram rapé para assegurar que poderão falar com eloquência.

Entre os Katukina, Lima (2000, pág.129) expõe que há duas modalidades de cura: as rezas sobre *shomo* (potes), as quais serão descritas adiante; e a outra consiste em cantos "mágicos" durante a noite, intercalados com sopros e aspirações de rapé, sobre o corpo do doente. Como já salientado, o rapé possui papel importantíssimo nos sopros de cura realizados durante as cerimônias com *Huni*, o que será elucidado adiante.

"Por toda área Pano, segundo Erikson (1993:48), o tabaco é mais usado como alucinógeno xamânico do que o ayahuasca. Essa preferência pelo tabaco aplica-se estritamente aos Katukina. Um dos rezadores, afirma que abandonou completamente o uso do ayahuasca para entoar suas rezas. Mani, que usa exclusivamente o rapé nas sessões de cura em que é convidado, reclama que sente a face anestesiada quando toma cipó, o que torna difícil pronunciar as palavras corretamente após consumi-lo, pois "a boca fica mole". Os rezadores são todos tabagistas contumazes e não aguentam muitas horas sem rapé ou cigarro. Durante o dia não saem para lugar algum sem levar seus apetrechos para suprir o desejo tabagista: papel, fumo de corda e uma pequena faca ou o rapé e o inalador. Outros homens fumam também, mas a maior parte deles apenas episodicamente. O rapé é mais usado do que cigarro para estimular sonhos e visões e também nos ritos de cura. De todo modo, é dito que a fumaça e o cheiro do cigarro desagradam e espantam os yushinvo". (Lima, 2000, pág. 144)

Lima, (2000, pág.142) cita que aqueles que decidem seguir a carreira de rezador aprofundam seus conhecimentos sozinhos ou com a ajuda de um rezador mais experiente, ou ambas as formas ao mesmo tempo (o que é mais comum); se há um aprofundamento solitariamente, este se dá consumindo rapé todas as noites a fim de estimular a ocorrência de sonhos com *Rono Yushin* (espírito encantado das cobras) que o instrui sobre os cantos de cura e as doenças.

O tabaco possui essa intima ligação com a espiritualidade e os sonhos. Moure (2005, pág. 121 e 126) falando sobre o tabaco, expõe que ele estimula a atividade onírica e sendo considerado na floresta amazônica, como planta-mestre por excelência, costuma ensinar no sonho. O autor pontua que ele também tem efeito desintoxicante, num sentido bem abrangente, incluindo aspectos emocionais e espirituais. Abre bloqueios e costuma indicar um caminho, devendo ser utilizado com cuidado em pessoas de idade; e por fim,

em forma de dieta, reequilibra e ordena a vida psíquica, diminui a ansiedade e protege espiritualmente. Assim, percebe-se que o tabaco (não exclusivamente na forma de rapé) possui muitos empregos terapêtuticos nas tradições amazônicas. Segundo Tasorinki (2010, pág. 90), Seri (um tabaco mais forte) é o preferido junto com a ayahuasca e o Toé (Brugmansia spp., outra das plantas sagradas amazônicas) como planta guia, sendo fumado, inalado (com outras plantas, muito provavelmente de forma parecida que os rapés), usado como cataplasma ou bebido em preparos líquidos. Este tabaco alivia a fome e frio, cura a pele e infecções pulmonares, e mata parasitas subcutâneos que são chamados 'sututo' (muito provavelmente uma espécie de parasita causado pela mosca varejeira, que conhecemos como "berne"). É comum utilizar o tabaco em forma de *mapachos* (cigarros feitos de tabaco natural) nas cerimônias de ayahuasca no Peru, como também alguns povos o usam como "purgante" na forma de caldo de tabaco (Moure, 2005) e em iniciações. Inclusive, os povos *Huni Kuin* e *Yawanawá* possuem historicamente relatos de iniciações com caldo de tabaco, prática que ainda não foi revitalizada, mas por forte intuição pelo que venho acompanhando, acredito que possivelmente retorne em breve. Tasorinki (2010, pág. 95) descreve que na fronteira do Peru com o Equador, os Shuar usam fortes doses de tabaco em suas iniciações em forma de caldo de tabaco (algumas vezes acrescido de Toé), o que – após o corpo cair desfalecido, e serem sentidas mareações- introduz o noviço no mundo espiritual. Também no rio Ucayali (território de povos Pano) existe uma longa tradição do uso de tabaco como purgativo, tônico físico e acompanhando as cerimônias com Ayahuasca. Entre os Shipibo o tabaco é fundamental nas cerimônias espirituais, contudo, eles não o conhecem na forma de "rapé", o utilizam na forma de fumo.

"Em outra caminhada pela floresta, com Alberto, em que ele me guiava para conhecer algumas árvores medicinais, ele explicava que se deve pedir às plantas que nos guiem e nos ensinem, cada vez que as tomamos (ingerimos). A respeito do Tabaco, disse que se deve fazer dieta da raiz, para poder dialogar com ela (o espírito da planta do Tabaco) e saber se ela permite ou não à pessoa fumar. Segundo Alberto, não é bom fumar até receber a indicação da planta (do Tabaco). Um dos pacientes que estava se tratando com Juan Flores e Alberto disse ter tido a indicação num sonho para não fumar a planta, mas bebê-la (em forma de suco de Tabaco). Alberto diz que é possível que no futuro lhe seja indicado fumar". (Moure, 2005, pág.92)

Tasorinki (2010, pág.90) pontua que "xamanicamente" o tabaco é o alimento do espírito e realiza a conexão com o mundo espiritual. Os indígenas *Manchiguengas* oferecem tabaco para suas pedras mágicas (estas pedras guardam a memória e a tradição) que protegem o *Seripigari* (curadores que curam com tabaco) em todas suas ações. Também será aprofundado na continuidade deste trabalho o tema das dietas espirituais,

todavia, cabe ressaltar aqui, o papel imprescindível do rapé nas dietas espirituais dos povos Pano estudados, sendo ele uma "alimentação" de quem quer seguir o mundo espiritual, e companheiro nas dietas, se tornando uma obrigação não deixar que falte rapé durante estes processos.

"Pela história né, e também é uma obrigação de ter o rapé na sua dieta. Como é que a tua palavra vai valer, como é que tu vai pedir que as tuas palavras sejam como tu pensa, teus pedido né, como é que tu vai cortar as doenças se tu não usa rapé. Rapé é um, é mais que um objeto que se usa para você reafirmar sua força, pra tua palavra valer, tu dizer uma coisa valer. Eu tava conversando com os velhos, eles contando história e falando dessa, que precisa usar o rapé né, pra sustentar sua palavra; também como uma defesa sua. E também, o rapé também ele faz qualquer outros pedido maldoso também. Então é, rapé não é bom não, rapé é uma coisa que tira muito, seca a pessoa. Pessoa acostumada a tomar rapé, fica duro a carne, não fica mole, fica duro a carne. Depois que ele fica daquele estado, é difícil né ele recair o corpo. Então, por isso a pessoa toma rapé. Agora se por acaso der mal sorte e ficar doente, aí fica difícil né". (trecho entrevista)

Neste trecho, se percebe uma ambivalência, sobre o rapé poder ser usado para a realização de "pedidos maldosos". Antigamente, era comum os "feiticeiros" utilizarem rapé para atacar seus inimigos, por exemplo envenenando o rapé, por isso, era muito importante saber da procedência do rapé que iria ser utilizado. Quanto à questão do rapé "deixar a carne dura", o entrevistado prosseguiu salientando que sempre isto é "bom", isto defende o corpo de doenças. Para a tradição *Huni Kuin*, se a doença vem contra a gente, o rapé auxilia na defesa, ele tem espírito que protege podendo inclusive tratar as doenças espirituais enquadradas na categoria de *nisun*; contudo, o rapé pode ocasionar doenças espirituais também. Como exemplo, já ouvi relatos de crianças que deitaram em locais onde pessoas que utilizam muito rapé dormiam, e adquiriram alergias (vermelhões ou pequenas bolhas temporárias) na pele. Contudo, se acontecer de surgir uma doença espiritual ocasionada pelo tabaco, para os *Yawanawá*, o *kaxi yuxin* (espírito do morcego) pode auxiliar na cura:

"A gente que toma rapé, a história do rapé tá ai presente, esse morcego. A pessoa que fica doente tomando rapé chama o espírito desse aí, para curar. Porque nesse mundo material o morcego ele arranca carne, chupa o sangue, então no mundo espiritual chama ele para curar." (trecho entrevista)

Segundo um dos entrevistados *Huni Kuin*, o espírito do tabaco é um espirito feminino, alguns antigos se referiam a "*Ika Xina Shanu*" quando invocavam o espírito da planta. Já em algumas histórias, o tabaco se apresenta espiritualmente de forma masculina:

"A mãe dos Huni-kui- A primeira vez que os índios tomaram rapé ou beberam o suco do fumo, eles se embebedaram e foram transformados em animais tão variados

quanto os ediferentes efeitos da embriaguez produzida sobre cada um deles: daí datam os javalis, as antas, os macacos, os Kurina, etc., numa palavra, todos os mamíferos que não são Huni-kui, quer dizer dizer homens propriamente dito. Somente uma mulher que não tinha tocado no fumo tinha ficado na maloca. De repente, ela escutou, sobre a sua cabeça, um canto melodioso, e, levantando os olhos, viu um pequeno menino, um verdadeiro amor, que secava folhas de fumo: era Dumo chmã yuchibo, quer dizer "o espírito da folha de fumo". Durante muito tempo a mulher observou-o trabalhando, achando-o bem bonito. Tomo-os nos braços e colocou-o embaixo de uma cesta, como se faz com um pássaro selvagem que queremos prender. Como a filha de Ichan, a cada noite ele dobrava de tamanho, de forma que a mulher o transformou logo em seu marido e teve vários filhos: foram os primeiros Huni-kui da segunda criação". (Tastevin, 1925, pág.164)⁹⁴

O tabaco está presente em várias histórias dos povos Pano, tanto na forma de dume/rume, como também em suas manifestações como yuxins. Outra história muito interessante que fala sobre o tabaco é "Kuin Dume Tenemi" (Fumaça Forte do Tabaco), que conta sobre um pajé que após utilizar dume muito forte, passou um ano "concentrado" com o dume yuxin, tendo mirações e aprendendo mistérios espirituais para defender as famílias, que depois o auxiliaram a enfrentar diversas feras yuxin da floresta para que pudesse visitar suas irmãs. Assim, evidencia-se a grande importância do tabaco para estes povos, pois além de estar presente em histórias originárias dos povos, é uma das plantas nodais na trajetória espiritual.

"Dentre a enorme quantidade de plantas mestres, destacam-se o Tabaco e a Ayahuasca. O Tabaco é a planta mestre por excelência. A forma de ingestão varia de comunidade em comunidade e especialmente conforme o que se busca. Além de ser fumada, ela pode ser mascada, bebida em forma de suco (de folhas ou de raízes), inalada, lambida ou ainda consumida através de enema. Cada modo de ingestão procura uma maneira específica de conectar-se com esse ser (o espírito do Tabaco) e com o que ele abre. Em seu uso fumado, o Tabaco tem um papel fundamental de proteção e limpeza, especialmente no xamanismo mestiço, e sempre está presente, nessa modalidade, em qualquer ingestão de outra planta ou momento de cura". (Moure, 2005, pág.55)

Enfim, o tabaco possui um papel intenso em práticas espirituais de povos ameríndios de toda América. Tasorinki (2010, pág. 95) pontua que o campo de ação da planta tabaco não se limitava ao Peru, sendo sem dúvida a planta mais utilizada para curas na América pré-colombiana; no México era chamada de "carne dos deuses". Entre os indígenas Guaranis, o tabaco ocupa posição privilegiada nas rezas diárias realizadas nos *Opy* (casas de reza presentes nas aldeias). Nas tradições norte americanas, o tabaco também tem seu uso sacralizado nas cerimônias de "chanupa". Na cosmologia Lakota

⁹⁴ Em outro artigo, Tastevin expõe outra versão desta história, com alguns dados diferentes como que esta joyem recusava-se a casar, por isso, os homens comeram um certo fruto e transformaram-se em *yawas*-

jovem recusava-se a casar, por isso, os homens comeram um certo fruto e transformaram-se em *yawas*-javalis. Os *Yawanawás* possuem uma variante desta história, onde são achados ovos na beira do lago (cuja ingestão os transforma em *yawa*), os quais não são compartilhados com esta moça solteira.

(Sioux) a mulher búfalo branco ensinou o povo a rezar o cachimbo (shanupa/chanupa) para que eles recuperassem sua capacidade de comunicação com o criador. Também em outras tradições sul americanas o tabaco é utilizado de forma cerimonial e para cura, proporcionando o acesso a estados alterados de consciência e conexão com o mundo espiritual.

"No caso do Tabaco, como de qualquer outra planta sagrada da floresta, não se trata de o princípio ativo (neste caso, a nicotina) ser causa de alteração do estado de consciência organizando-se, desse modo, a cultura ao redor dos símbolos que xamãs e iniciados vão tecendo como resultado das mudanças psico-bio-químicas. Em uma ontologia possível dessa tradição, trata-se exatamente do contrário de intoxicar-se. Por meio do Tabaco, o homem pode se deixar revelar o sonho do espírito da planta, que é a proteção-cura. O Tabaco, quando reunido com o seu espírito (presentificado por meio da intenção-ícaro do xamã), é portador de limpeza, proteção e cura. O sonho que advém dali, com certeza, será não-ocidental". (Moure, 2005, pág.107 e 108)

Percebe-se a concepção das tradições nativas americanas de que o tabaco não se identifica nem se resume a um princípio ativo, como tão ilusoriamente sustentado pelos ocidentais. Ele é um potente conector com o mundo espiritual, e porque não, com o mundo do "inconsciente"? Finalizando este tópico, me arrisco a fazer um hipotético paralelo com a história da psicanálise, e relembrar que em sua autoanálise e em seu consultório, Freud mergulhou no mistério da interpretação dos sonhos, o que aproxima muito a psicanálise das tradições nativas brasileiras. O explorador dos domínios do inconsciente também compartilhava de estados de consciência possivelmente semelhantes ao dos "conhecedores de pajelança" amazônicos que realizam o uso da planta do tabaco, através da fumaça de seus charutos fumados durante suas sessões. É interessante que não se discorra mais a respeito da relação de Freud com esta planta tão sagrada para as tradições nativas americanas. Como o próprio Freud insistia, "às vezes um charuto é só um charuto", pois sendo o que ele é (tabaco), já possui em si a sua força natural e espiritual. Como falamos anteriormente, o tabaco na forma de rapé auxilia na conexão com o "mundo espiritual", e reconhecendo a relação tão próxima de Freud com a planta- para além dos excessos que favoreceram o desenvolvimento de um câncer de garganta- porque não dar asas à nossa imaginação e cogitar que o tabaco tem seu papel na história da psicanálise, expressando um potencial de abertura à conexão com o "mundo do inconsciente"?

5. MERGULHO NO SER



5.1. Descrição da organização das cerimônias

Como dito anteriormente, as cerimônias *Yawanawá* e *Huni Kuin* possuem muitos pontos em comum, mas também particularidades bem específicas.

Nas cerimônias nas cidades fora da floresta, costumam ser tomados alguns procedimentos adicionais, um deles é antes da cerimônia serem realizadas entrevistas com iniciantes (pessoas que estão bebendo *Ayahuasca* pela primeira vez, ou estão pela primeira vez neste desenho ritualístico). As entrevistas em Curitiba (as quais pude acompanhar mais de perto, pois em algumas cerimônias eu fiquei responsável por auxiliar na realização das mesmas) ficavam sob responsabilidade de psicólogos ou estudantes de psicologia, e geralmente tinham duração de aproximadamente 1 hora. Este modelo de entrevistas foi desenvolvido através da consulta a um modelo utilizado em igrejas pertencentes à doutrina do Santo Daime, o qual recebeu algumas modificações. Além de perguntas sobre temas como saúde física, histórico de transtornos psiquiátricos pessoais e familiares, dependências de substâncias, experiências espirituais, também foram incluídas perguntas

que percorrem aspectos mais "subjetivos" do participante, como por exemplo suas relações familiares e situações marcantes em sua vida (modelo de entrevistas em anexo).

Estas entrevistas são essenciais ao ingresso do participante não apenas a esta "nova experiência", mas também ao grupo. Foi percebido como extremamente necessário poder ter uma conversa mais reservada para esclarecer alguns aspectos da cerimônia, tirar dúvidas, alguns momentos até acalmar cargas de ansiedade, e ser possível conhecer um pouco melhor os intuitos e trajetória que fez esta pessoa chegar até a cerimônia. Muitos participantes das entrevistas que eu conduzi, descreviam diagnósticos de depressão, síndrome do pânico, transtorno bipolar, entre outros, além de traumas relacionados a temas diversos como morte, abuso sexual, acidentes, infância, familia, etc. Portanto, consegui compreender a profundidade de questões que os participantes "trazem" em sua história de vida, e que em algumas situações, se afloram durante as cerimônias. Tais constatações também reforçaram a preparação necessária ao entrevistador. Certamente a inclusão das perguntas sobre "relações familiares, traumas e situações marcantes em sua vida" contribuíram para que tais temas fossem tratados durante as entrevistas, porém mostraramse como muito importantes para uma melhor compreensão de conteúdos que posteriormente podem vir a se manifestar nas experiências com a Ayahuasca. Geralmente as entrevistas também ajudam posteriormente a compreender melhor certos aspectos da experiência da pessoa (principalmente situações de peia). Alguns grupos visitados realizavam entrevistas menos pontuais, constituídas basicamente de um "preenchimento de ficha", e outros não realizavam este tipo de procedimento (o que gerou a reflexão- após alguns incidentes relatados- que a um longo prazo pode acarretar situações desagradáveis, pois juntamente com as entrevistas, é assinado um termo de responsabilidade pela participação na cerimônia, portanto, tal procedimento mais que meramente burocrático, é uma segurança e garantia de um bom "adventício" aos novos participantes).

Outra particularidade essencial das cerimônias nas cidades é a designação de uma "equipe de apoio" e definição de suas funções (por exemplo, pessoas responsáveis pela organização prévia da cerimônia; apoios femininos e masculinos durante a cerimônia, apoio de 'canto', 'guardião da porta', 'guardião do fogo').

As pessoas responsáveis pela 'organização prévia' da cerimônia tem uma função essencial para o acontecimento desta. Geralmente seu trabalho consiste desde providenciar a saída das aldeias (que inclui os percalços e dificuldades de transporte e logística para tal), comprar passagens para a vinda dos indígenas da floresta, ou providenciar transporte da cidade que irá recebê-lo da floresta até a cidade em que acontecerá a cerimônia, como

também assegurar todas as etapas que envolvem este processo no sentido inverso, ou seja, até sua volta para a aldeia. É uma função de grande responsabilidade, pois presenciei fatos de má organização envolvendo estas etapas, que colocaram os indígenas em situações desagradáveis e até mesmo perigosas (alguns saíram poucas vezes da aldeia, e tem dificuldades em interagir com funcionamentos das 'cidades'). Também é necessário que pessoas próximas que ficaram na aldeia, auxiliem no cumprimento das tarefas que eram desempenhadas pela pessoa que está viajando, portanto é preciso certificar-se de que a ausência não gerará problemas, e certificar-se que tudo estará bem "encaminhado" durante tal período de ausência dentro da comunidade, pois muitos indígenas já possuem inclusive empregos nas escolas ou outros estabelecimentos da aldeia, e precisam cumprir tais funções. Fiquei sabendo de alguns casos onde os indígenas tiveram que abandonar empregos, ou foram "despedidos" dos mesmos possivelmente por ausências em viagens, o que é algo que os acaba prejudicando muito, pois perdem uma fonte de renda fixa.

Após a compra da passagem, e organização da viagem, existe a etapa de instalação dos indígenas nas casas de quem irá recebê-los em cada cidade. Isto geralmente acaba ficando por conta do 'espaço' organizador da cerimônia. Algumas vezes recebi indígenas em minha própria casa, já chegando a receber vários simultaneamente, e vivenciei amplamente a complexidade de tal questão. Além de cuidados para garantir alimentação e demais necessidades "básicas", é imprescindível uma boa recepção, com um ambiente preferencialmente que conte com a amorosidade e o acalento necessário em um período que costuma ser um pouco difícil devido a recorrente saudade da aldeia (os indígenas Pano com que tive contato costumam manter relações familiares muito fortes, e ausentar-se costuma gerar "saudade" dos entes queridos e de suas "casas" na floresta). Esta etapa é também de extrema responsabilidade, principalmente quando são recebidos anciões (os quais precisam de vários cuidados especiais, principalmente cuidados de saúde) ou indígenas que saíram poucas vezes da aldeia (alguns estavam saindo pela primeira vez do estado do Acre). Durante o período que os indígenas permanecem nas cidades, devem ser providenciados todos os cuidados necessários com alimentação, principalmente com a boa estadia. Por ocasião da garantia de um processo realizado com segurança e confiança nessas etapas, realizamos a "Cerimônia da Aliança" dia 24 de novembro de 2012 em Curitiba, onde reunimos indígenas Huni Kuin/Kaxinawá e Yawanawá juntamente com grupos parceiros 95 dos estados do Paraná, Rio de Janeiro, São

 $^{^{95}}$ Grupos que realizam cerimônias ayahuasqueiras, e recebem indígenas em seus espaços para conduzir cerimônias também.

Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, a fim de estruturar melhor uma espécie de 'aliança' de grupos que garantem um bom procedimento destas etapas, e se propuseram a iniciar um processo de trabalho conjunto para recepção e realização de cerimônias com passagem de comitivas indígenas pelas cidades. Posteriormente, em fevereiro de 2013 também foram realizadas reuniões em Florianópolis incluindo representante do grupo do nordeste que também faz parte desta 'aliança', e de grupos da Espanha e América do Sul que estão com interesse de começar também a receber indígenas dessas etnias para realização de cerimônias. Esse cuidado foi um avanço de grande valia para uma melhor organização do movimento e garantia de segurança nas cerimônias, contudo, o fluxo de indígenas nas cidades tem crescido de forma grande nos últimos anos, e continuam sendo organizadas cerimônias por outros grupos que nem sempre se atentam para estes cuidados.

Outro procedimento prévio à cerimônia é a divulgação e custeio dos gastos financeiros envolvidos no processo. Os gastos costumam ser altos (gastos com passagens, alimentação, transporte, etc) e o custeio geralmente acontece por via de doações recebidas dos próprios grupos organizadores, e através da cobrança de uma taxa para participação das cerimônias (a qual é muito variável, presenciei de 30,00 a 180,00). A "sustentabilidade" das cerimônias costuma ser um tema delicado, e muito variável as medidas adotadas em cada local que recebe cerimônias. A divulgação das cerimônias é realizada de diversas formas, e alguns espaços já possuem públicos específicos que frequentam tais cerimônias. Geralmente as pessoas que chegam até as cerimônias receberam indicação de algum outro frequentador mais antigo, mas com o advento das mídias virtuais, quando a divulgação se dá por esta via, também chegam pessoas que entraram em contato desta forma, e não por uma pessoa que indicou. Com a realização de entrevista prévia, geralmente não há muitos problemas quanto a isso, mas é importante a questão de contar com uma equipe de apoio ampla durante a cerimônia para receber os participantes "iniciantes", pois não presenciei, mas recebi o relato de uma cerimônia onde havia cerca de quatro vezes mais iniciantes do que equipe de apoio, o que poderia ter ocorrido sem mais problemas, mas infelizmente neste caso, teve um desenrolar que pode ser descrito como desagradável.

A equipe designada para o apoio durante a realização da cerimônia presta auxílio nos aspectos de organização física do espaço (arrumar o espaço cerimonial, cozinhar e organizar a alimentação quando esta também é oferecida durante a cerimônia, limpar e organizar banheiros, etc), como também durante a cerimônia no auxílio aos participantes durante as experiências (apoios femininos e masculinos), na entoação dos cânticos (apoio

de canto), na verificação de entrada e saída de pessoas do espaço cerimonial (guardião da porta), no cuidado e manutenção do fogo (guardião do fogo) e às vezes também há uma pessoa específica designada para realizar a defumação e aplicação de rapé. Em algumas cerimônias, algumas pessoas 'acumulam funções' (desempenhando mais de uma dessas funções), ou acabam desempenhando alguma função para a qual não estava designado anteriormente; em outras o apoio acaba sendo distribuído de forma mais específica. Na descrição da cerimônia e das técnicas corporais empregadas nas mesmas, irá ser discorrido um pouco mais sobre as atuações dos "apoios". Tais apoios não são funções estabelecidas "á priori", e nem todos os espaços que recebem cerimônias possuem todas essas modalidades de "apoio". Alguns espaços possuem pessoas que já frequentam outras modalidades de cerimônia no mesmo local, e desempenham funções semelhantes nas mesmas, portanto, não se torna algo muito difícil realizar este tipo de tarefas durante as cerimônias indígenas. Outros locais possuem o que designam como "guardiões", os quais costumam realizar um estudo mais aprofundado especificamente das cerimônias indígenas, e preocupam-se em aprender e estar mais atento às peculiaridades e especificidades das mesmas.

5.2. Espaços cerimoniais



Aldeia Flecha da Mata- Canoa Quebrada- Ceará. Foto: Fábio Flecha

Os espaços físicos que acolhem as cerimonias são lugares abertos ao ar livre, ou espaços cobertos como salões. Acompanhei cerimônias nos mais variados locais (como salas dentro de 'espaços terapêuticos', ou na areia de uma praia após andar uma trilha de aproximadamente 40 minutos), contudo percebe-se a importância de locais adequados para receber cerimônias 'abertas' a participantes diversos (que tenham 'delimitações' espaciais⁹⁶ de onde as pessoas podem ir; contem com estrutura de banheiros, algum local 'reservado' para atendimentos mais pontuais fora do salão ou roda cerimonial e algum espaço onde possa ser 'levantado' um fogo; ou no caso de a cerimônia ser em um local ao ar livre, este contar com alguma estrutura em anexo coberta em caso de chuva). O espaço é de suma importância, e este contar com algum espaço junto à natureza é de extrema valia, visto que as pessoas ali presentes vão vivenciar 'estados extraordinários de consciência', onde geralmente há conexão com o espaço (mesmo com as especificidades de cada local, com a presença da natureza esta conexão se torna mais próxima do que é vivenciado tradicionalmente nas cerimônias nas aldeias). Um trecho do relato de campo traduz um pouco a importância espiritual dos espaços físicos:

"O condutor agradeceu o espaço físico que acolheu a cerimônia, e disse que nos locais onde são realizadas cerimônias são locais escolhidos pelas forças divinas, e que descem muitos espíritos do bem para proteger este local, sendo as pessoas apenas aparelhos de forças poderosas que nos colocam aqui para não aparecerem de outras formas, e disse ver isto em cada um dos presentes, que via nossa ancestralidade ali."

Desta forma, percebe-se como o espaço físico acaba sendo o 'cenário' para algo muito mais profundo que vai se desencadear ali.

5.3. Condução das cerimônias

De maneira geral, as cerimônias possuem um ou mais condutores e uma equipe de apoio que auxiliará na cerimônia (auxiliando no cuidado com os participantes 'menos experientes'). Os participantes são acomodados no espaço cerimonial (de preferência sentados no chão em círculo). A cerimônia tem inicio com o(s) condutor(es) realizando algumas orientações iniciais (tais como informes sobre banheiros, locais para realizar limpeza –vômitos e demais depurações, momentos de uso de rapé, designação da equipe de apoio e guardiões da porta e do fogo), comumente realizam também alguma apresentação

_

⁹⁶ Quanto a isto especificamente, já presenciei casos de pessoas que entraram ou até mesmo 'perderam-se' floresta a dentro. Eu mesma, no inicio de meu percurso ayahuasqueiro, participei de uma cerimônia em um local onde não me foram dadas orientações específicas, e acabei entrando em uma trilha e me perdendo dentro da mata, sendo encontrada somente aproximadamente 6 a 7 horas depois já durante a noite.

de si mesmo(s), da etnia e dos indígenas ali presentes, e às vezes também acontecem algumas orientações sobre o desenrolar da cerimônia.



Servimento de Huni- Cerimônia Yawanawá. Foto: Costa Rebelo

Nestes aspectos iniciais não há muitas diferenças entre as cerimônias *Huni Kuin* e *Yawanawá*. É iniciado o servimento do *Huni*, e em algumas cerimônias é orientado que após consagrar a bebida, as pessoas já comecem a entrar em um espírito de concentração enquanto continua o servimento.

"Então Mame preenchia uma pequena cabaça de suco de honé e de kawa, soprava sobre ela, para que não fizesse nenhum mal ao paciente, e este o absorvia de uma vez, após o que ele devolvia a Mame o minúsculo vaso sagrado, fazendo uma careta horrorosa e soprando com barulho como que para se aliviar de um grande sofrimento.

Cada um dos celebrantes tomava tanto quanto podia, porque era necessário acabar com a bebida preparada, mas enquanto que um não pôde suportar mais do que quatro doses, e os outros, cinco. Mame engoliu sete, e foi o último a cair em estado de abobamento ou de embriaguez". (Tastevin, 1924,pág. 121-122)

Durante o servimento, são rezados os copos com a *Ayahuasca* servida de cada participante (quem está servindo geralmente realiza um sopro e alguma reza em cima da bebida, explicando para a bebida- seu *yuxin*- o contexto cerimonial, falando sobre as

pessoas que estão presentes, pedindo que "nos leve até onde você surgiu, a raiz dos cantos/encantos", e após este sopro e reza vai abrindo a cerimônia).

"Você tem que ter a bebida como uma pessoa, tu falar com a bebida como uma pessoa, com respeito, com carinho, pedir o que que tu quer. E tu também se interar com ela. E ali não é apenas uma bebida, um líquido, ela vem de uma história de uma pessoa, ali tá presente a espiritualidade. Quando tu for beber não é apenas pegar e tomar não, fala com ela, pede pra ela. Muita das vez você esquece das coisas que a gente mesmo pratica, você não vê tu mesmo, mas com a bebida você vai ver. O que que vai trazer com isso aí? Vai trazer mal estar, vai te trazer coisa ruim, você não vai ter mais vontade de beber outra vez né. Então muita das vez se mistura tanto a força dela, como a tua força, então você tem que se acertar ali para poder tomar a bebida e para passar bem". (trecho de entrevista)

Este momento de servimento e concentração algumas vezes é rápido, em outras se estende por aproximadamente até 30 minutos. Após isto começam os cantos.

Nas cerimônias *Yawanawá*, geralmente é realizada logo no início a roda (que será descrita adiante). As rodas, como o nome já diz, constituem-se de rodas formadas pelos participantes, os quais engancham os braços ou dão as mãos (de preferência mulheres juntas, e homens juntos) e seguem realizando passos para o lado, dando movimento giratório ao grupo.

São realizados cantos de roda pelos condutores e "apoiadores de canto", os quais geralmente são da modalidade de cantos *saete* (os quais também serão detalhados adiante, e são caracterizados por repetições, sendo um pouco mais fáceis de serem memorizados e entoados). Geralmente estes cantos são acompanhados por vários participantes, até mesmo os que nunca entraram em contato com os cantos. Durante as rodas também é comum serem realizadas algumas brincadeiras como "*Atxa Mumum*", "*Tare Tero*" e "*Koranonoinde*" (também serão descrito com maiores detalhes posteriormente).

Após, a roda costuma ser desfeita; os participantes são convidados a retornar aos seus lugares, e são realizados cantos mais propriamente da força do *Huni*, e direcionados para abertura de mirações e conteúdos mais profundos do conhecimento da tradição *Yawanawá*. Geralmente neste momento também é aberta a aplicação de *rume* (rapé). Num terceiro momento da cerimônia são realizados cantos com acompanhamento de violão (modalidade incluída pelos jovens das tradições indígenas, que vêm incorporando este instrumento às cerimônias, e ás vezes acontece colaboração de outros participantes também).

Já nas cerimônias *Huni Kuin*, após o servimento, de forma geral são realizados alguns cantos *Pae Txanima/Yube Txanima* (cantos de abertura/chamar a força do *Huni*), e

quando a "força" da beberagem se apresenta (aproximadamente durante o quarto ou quinto canto, mas às vezes antes), são realizados cantos *Dautybuya* para conduzir mirações. Quem está cantando, vai realizando o "oferecimento", e vai mirando (tendo visões) de *xina butsa* (outro pensamento), vai conseguindo mirar com a música (tem visões de acordo com o conteúdo da música), enquanto os outros participantes geralmente fazem limpeza (processos depurativos da beberagem) e ás vezes também miram (têm visões). Dependendo do condutor, este pode intercalar cantos *Kayatibu* (de cura ou para baixar a força do *Nixi Pae*), realizar aplicações de rapé ou realizar algum tipo de roda ou dança, sendo uma das mais comuns a 'dança da jibóia'. Atualmente alguns jovens *Huni Kuin* também estão realizando cantos acompanhados do violão, momento que costuma ser mais descontraído durante a cerimônia, onde muitas pessoas dançam.

Também presenciei cerimônias onde foram contadas "histórias", inclusive, em uma delas foi contada a história de *Yube Inu* sobre o surgimento do cipó do povo *Huni Kuin*, com muitos detalhes. Ouvir histórias na força da beberagem é algo muito peculiar, pois no efeito do *Huni* é possível adentrar de forma profunda o conteúdo da história, algumas vezes tendo visões, mirações sobre a mesma, e também tendo um entendimento mais profundo do enredo- e do que está para além dele. Um condutor de cerimônia (Matsini Yawanawá) relatou durante uma cerimônia:

"O povo Yawanawá tem muitas histórias, e quando vamos perguntar as histórias, temos que saber qual tipo de história queremos saber, pois todas histórias tem um objetivo no final. Quando se pergunta de histórias de guerra, aí vai contar só histórias de guerra; quando conta histórias dos pajés, dos pajés que se formaram, aí vai conta exemplo de cada pajé; quando quer saber história de como foi a formação do pajé, como foi que veio a criação da força espiritual neste povo Yawanawá, como surgiu, como começou Uni, o que é Uni; então em cada trabalho, em cada cerimonia é uma delas, aí as pessoas que estão ali pedem pra ouvir uma dessas histórias".

Esta descrição realizada abarca os aspectos gerais da 'condução' das cerimônias, contudo, durante o andamento das mesmas, acontecem muitas coisas imprevisíveis- e algumas previsíveis- dentro deste formato. O esperado é que todos 'passem bem', tenham uma boa experiência; contudo, algumas vezes alguns participantes entram em estados em que o efeito da beberagem fica muito acentuado, e necessitam de algum tipo de auxílio. As situações mais brandas (que costumam ser limpezas por via de vômito, ajuda para levantar e ir até o banheiro), costumam ser auxiliados pela 'equipe de apoio'. No entanto, em alguns casos a situação é mais profunda, e é necessário uma intervenção de um dos condutores, as quais costumam ser por via de cantos ou sopros (isto também será tratado mais adiante). Outro relato do trabalho de campo exemplifica a questão:

"Após a cerimônia o condutor (Kate Yuve Yawanawá) disse: "acho que a pessoa que está no apoio, que a pessoa que está tomando pela primeira vez, que não tem experiência, tem que ser levado ao Mawá Isã (um dos condutores de cerimônia) para ter apoio dele. Em nossas cerimônias é assim, é normal a pessoa mesmo já acostumada com a bebida ter confusão, medo, e daí a bebida também vem com a força através disso, e daí tem que ir até a pessoa responsável para receber um vakushi (modalidade de sopro) para manerar a pessoa, para ela estar bem, controlar, que nessa hora a pessoa não precisa entregar todo seu sentimento a esta bebida. Você pensa, você fala, então você tem sua defesa do que você tem dessa bebida. Somos pessoas que estão ali para aprender, mas se eu devo alguma coisa eu também tenho que me ajoelhar. A gente esquece muito de olhar nossos defeitos, e na hora da bebida isso vem à tona. Essa parte da concentração é a parte mais importante. Não tá gostando, fica ali, acompanha, canta, porque o cantar também tira você do mal estar que você está sentindo. Fica no meio da roda, que estar no meio da roda alivia. Foi bom começar com saete, depois bênçãos e depois partir para alegria, para força na roda, eu achei legal. A questão do sepá (resina utilizada para defumação) é importante, dou exemplo do momento que queimei sepá para encorajar, trazer força para mim. Se você vê um chorando e vai chorar junto com ela, você vai ser derrotado. Vi que a Camila é muito esperta, de atender na hora certa. Aquilo não é apenas uma fumaça, aquilo é um ser espiritual muito forte, é um cheiro, um perfume, que com suas palavras você alivia a coisa ruim, que alivia seu corpo, seu pensamento. Não deixem de fazer sepá, e não ficar escondendo o que você está sentindo, pois você tá ali para aprender, pois a gente vai para a sala de aula e tem pessoa que ensina. Nosso professor é a pessoa que está conduzindo". O condutor também disse que se sentiu muito seguro com a guardiã que estava cuidando do fogo, falou da importância do fogo, que teve vontade de ir até o fogo durante a cerimônia".

Visto que neste trecho foram citadas várias "técnicas corporais" empregadas na condução da cerimônia, vamos agora prosseguir para este tópico.

5.4. Técnicas corporais utilizadas nas cerimônias

Nas cerimônias indígenas, como pode ser observado, a corporalidade se expressa pelas intensas reações fisiológicas causadas pela bebida (vômitos, diarreias, sudoreses, tonturas, reações catárticas, visões, tremores, entre outros), mas também pelas 'técnicas corporais' empregadas durante a cerimônia. Neste momento, não nos aprofundaremos nas reações ditas "fisiológicas", e sim nas técnicas corporais utilizadas por estes povos.



Cerimônia Yawanawá- João Pessoa- PB. Foto: Costa Rebelo

Numa perspectiva antropológica, o ensaio de Marcel Mauss sobre as técnicas corporais (1934), realiza a exposição de que entende como técnicas corporais as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos, ou seja, sobre os corpos serão impostos atos tradicionais e eficazes que combinam elementos biológicos, psicológicos e socioculturais, sem que os próprios agentes e objetos tenham sempre consciência disto. Como exposto, Mauss chama de técnica um ato *tradicional eficaz*, não havendo técnica e tampouco transmissão se não há tradição. Para o autor, seria nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais ⁹⁷: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral. (Mauss, 1934, p. 217). O corpo para Mauss é necessariamente uma construção simbólica e cultural; toda sociedade se utiliza de formas para marcar o corpo de seus membros. Sua premissa básica é que o homem, sempre e em toda parte, soube fazer de seu corpo um produto de suas técnicas e de suas representações.

_

⁹⁷ Cabe pontuar que para os Pano, a distinção entre "homens" e "animais" é mais dinâmica, visto que muitas das técnicas corporais são inclusive aprendidas através do contato com animais, como as cobras.

Discorrendo sobre as técnicas corporais, Mauss (1934) apresenta muitos exemplos de sua experiência pessoal em campo de batalha no período de guerra, mostrando a eficácia de técnicas corporais em situações de perigo eminente, e na sobrevivência. Como já foi citado, nas etnias Pano, segundo Gil (1999, p.52) "no caso dos yawanawa encontramos referências, por exemplo, de que antigamente, na noite anterior a uma incursão guerreira contra outro grupo, realizavam rituais dirigidos pelos xamãs, nos quais os participantes ingeriam substâncias alucinógenas, que visavam assegurar a vitória sobre o grupo rival", o que mostra como a corporalidade aliada aos rituais espirituais com plantas que promovem estados ampliados de consciência teve papel importante no processo de sobrevivência desses povos frente ao grande massacre sofrido pelas tribos indígenas acreanas no século passado (entre os Yawanawa e os Huni Kuin é nítido perceber isto visto que os anciões dos grupos que são ou beiram o centenário cumpriram dietas com plantas sagradas e são considerados "pajés", ou seja, Txanas - que conduzem cerimônias de Huni e outros ritos tradicionais, Dauya/ Niipuya - conhecedores das ervas, Mukayas, Xinayas, etc).

Outro ponto tocado por Mauss em seu ensaio sobre as técnicas corporais é a questão das técnicas corporais dentro de práticas espirituais:

"Não sei se prestaram atenção ao que nosso amigo Granet já indicou acerca de suas importantes pesquisas sobre as técnicas do taoísmo, as técnicas corporais, da respiração em particular. Fiz muitos estudos nos textos sânscritos da ioga para saber que os mesmos fatos se encontram na Índia. Acredito que, precisamente, há, mesmo no fundo de todos nossos estados místicos, técnicas corporais que não estudamos e que foram perfeitamente estudadas pela China e pela Índia desde épocas muito antigas. Este estudo socio-psicobiológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em "comunicação com Deus". Enfim, embora a técnica da respiração, etc, seja o ponto de vista fundamental apenas na Índia e na China, acredito que esteja espalhada de uma forma muito mais geral". (Mauss, p. 233)

Assim, percebe-se que neste clássico antropológico já havia apontamentos sobre a importância do estudo das técnicas corporais dentro de enquadres místicos e espirituais.

As técnicas corporais utilizadas na condução das cerimônias que serão descritas aqui são os "cantos", as "danças e rodas", as "pinturas corporais", a "defumação", os "sopros" e as "rezas". Por se tratarem de elementos nitidamente de caráter extremamente corporal e vivencial, torna-se uma redução drástica apenas descrevê-los por via de palavras, mas alguns registros áudio visuais realizados puderam auxiliar numa melhor compreensão e experienciação por via dos órgãos sensoriais.

5.5. Cantos



Roda de Cantos com Ibã Sales e Txana Ikakuru- São Paulo

Os cantos constituem-se de um dos elementos principais das cerimônias indígenas *Yawanawá e Huni Kuin*. Nas aldeias acontecem cerimônias de 'concentração' (em sua grande parte em silêncio com os participantes deitados em suas redes), contudo, nas cerimônias nos centros urbanos esta prática não é muito usual. De maneira geral a cerimônia é praticamente toda cantada.

Os cantos abarcam aspectos profundos da cosmogonia desses povos, e principalmente dos ensinamentos da "ciência do cipó⁹⁸". Trata-se de uma cosmogonia

⁹⁸ Calavia Saez (2007) compartilha com a concepção de "ciência" do cipó: "O xamanismo Yaminawa não se encaixa- é a opinião de Townsley (1993)- em categorias como 'ritual' (embora utilize ritos), 'sistema simbólico' (embora seja rico em referências a este) ou 'religião'. O sistema simbólico Yaminawa – ou

muito profunda, e um conhecimento de uma filosofia espiritual que é pano de fundo para todo um arcabouço de práticas que podem ser "traduzidas" como de cura, arte, medicina, psicologia, entre outras práticas, enraizadas em um conhecimento ancestral. Mesmo para os participantes das cerimônias que se encontram em um momento de aproximação inicial com as mesmas, começam a ser experienciados os 'mistérios' dos cantos na força, os quais incluem uma conexão profunda com as melodias, e vivência de sensações indescritíveis por palavras, que são nuances do próprio *Huni*, 'do espírito' que se apresentam, como expressa um relato de uma das entrevistas:

"Nossa, eu já me acostumei tanto de cantar na força, eu não consigo cantar sem tá na força, se eu cantar minha voz não sai. Então para mim cantar bem livre, com minha voz, minha garganta bem aberta, eu tenho que tá muito na força do Huni, eu sinto que a música sai da força dele, não sai da força meu mesmo, mas vem lá do espírito".

As músicas específicas de "cipó" vêm dessa dimensão espiritual, e os entoadores se mostram como 'canais' que expressam essas diversas facetas da espiritualidade indígena. Tal conexão dos cantos com o *Huni* está presente desde a história de surgimento do *Huni* através do contato com as cobras e o "povo das águas". A dimensão musical da experiência com o *Huni* constituiu-se como sendo um dos "presentes" recebidos no fundo do lago, e uma modalidade de estudo que foi realizada nesta ocasião, e depois transmitida para os humanos quando do retorno à aldeia terrestre.

Através de meu contato com a musicalidade Pano, estou tendo a oportunidade de vivenciar o processo de "iniciação musical" neste universo e perceber de maneira "carnal" como esta arte tem me afetado. O universo musical Yawanawá e Huni Kuin é compreendido de forma mais profunda através do vivenciar das cerimônias, e principalmente do vivenciar "fazer música" durante uma cerimônia de Nixi Pae/ Huni sob o efeito da beberagem. No estado diferenciado de consciência, sutilezas dos cantos, da execução dos mesmos e de como eles abrem dimensões outras da "realidade" são compreendidas de maneira mais intensa e profunda. O "tornar-se" um entoador de cantos dessas tradições suscita uma consciência corporal diferenciada, e também torna possível um aprofundamento nos "encantos" e mistérios espirituais da floresta abertos durante tais cerimônias. Uma primeira orientação que posso dar, pela experiência que tenho tido em contato com as tradições, e de acordo com minha forma pessoal de absorvê-las, é a de em um primeiro momento não preocupar-se demasiadamente com elementos como o significado dos cantos, pois isto você só aprenderá cantando, e muito. Muitos cantos não

mesmo a 'cultura' ou a 'etnia' Yaminawa- pode dar forma, mas não pôr limites ao shori, que é essencialmente uma ciência, uma obra aberta, mais ou menos oculta". (Calavia Saez, 2007, pág. 164)

possuem uma tradução 'literal' para o português, e acabam sendo 'traduzidos'/'compreendidos' pelo 'sentido', pelos ensinamentos velados da sabedoria ancestral que eles carregam. Conteúdos desta sabedoria espiritual começam a se desvelar numa 'segunda fase' de estudo, quando há um aprofundamento na língua e tradição nativa, e começa a se entender melhor dos elementos da cosmogonia que estão sendo evocados.

Segundo Ibã Sales Huni Kuin (um dos grandes professores atualmente dos *Huni Meka- cantos de 'cipó' Huni Kuin*), "as músicas vêm de *Yuxibu*, de geração para geração":

"Meu pai foi me ensinando como tomar cipó e cantar as músicas. Ele dizia que eu não podia misturar, tinha que tomar cipó e cantar direitinho: primeiro as músicas para chamar a força. Então eu perguntei de onde vinha essa força e ele me disse que isso não poderia me responder, só dizia que eu tinha que me concentrar procurando conversar com o cipó". (Sales, 2007, p. 13 e 14)

Os cantos *Huni Kuin* e *Yawanawá* possuem algumas particularidades específicas, e uma espécie de "classificação" de modalidades de cantos.

Durante as cerimônias de *Nixi Pae* (povo *Huni Kuin*) que foram acompanhadas, algumas modalidades de cantos foram entoadas:

Pae Txanima/ Yube Txanima: músicas de abertura da cerimônia para chamar a "força" do Nixi Pae;

Dawtibuya: Pode ser traduzido como "vem fantasiado", e se tratam de músicas de "miração", que interagem com o aspecto visionário da experiência;

Kayatibu: Música para diminuir a pressão do cipó e realizar curas;

Shû Ika Dewe: músicas de cura;

Yuxin Kaimá: cantos para tirar os maus pensamentos;

Pakarinka: rezas.

Abaixo segue um relato de um dos grandes conhecedores dos cantos de cipó, o pai de Ibã Sales- "Romão Sales Tuin", presente no livro "*Huni Meka*", o qual descreve com riqueza de detalhes diferentes aspectos da musicalidade nas cerimônias, inclusive abordando o "batismo de pimenta⁹⁹", uma técnica ainda utilizada para desenvolvimento da memória e bom aprendizado dos cantos:

"Lutei muito nessa vida até chegar neste tempo aqui. Muita coisa da nossa tradição ficou de lado. Mas aqui e acolá, a gente tirava tempo pra tomar o nixi pae. Os brancos também participavam com a gente. Havia uns que gostavam muito. Eles cantavam as músicas deles e nós cantávamos a nossa cultura. Foi assim que segurei a minha tradição.

-

⁹⁹ No vídeo "*Huni Meka- Os cantos do cipó*" é apresentando um desses batismos de cantores, realizado com pimenta e com o bico do pássaro "cantor" *Txana (japinim)*.

Tudo o que eu sei aprendi com meu pai e meus tios. As histórias, as músicas, as festas...

Ele cantava para mim e eu gravava na minha cabeça. Naquele tempo não tinha essa história de gravador, não, só na cabeça mesmo. Para ajudar na memória, meu pai desmanchava dez pimentas malaguetas em um pouco de água, pegava um bico de japinim, embrulhava num pedaço de algodão, molhava esse algodão na pimenta e passava na boca de quem queria aprender. Foi assim que ele fez comigo. Isso fazia a gente cuspir muito. Tirava todo o cuspe velho da boca e ficava com boa memória.

Eu comecei tomar cipó com idade de 12 anos. Nessa época todo mundo tomava junto. A pessoa que preparava o cipó era quem servia para o pessoal. Era ele o dono do cipó. Todo mundo tomava a dose igual.

Existem três tipos de músicas no Nixi Pae. A principal e a primeira que a gente canta é para chamar a força, chamar yube. Essas cantorias são as de yube txanima.

Depois vêm as músicas de miração. Quem tiver miração primeiro pode começar a cantar. Essas cantorias a gente chama de dawtibuya.

E por último, vem as musicas do kayatibu, que são as músicas para diminuir a pressão do cipó.

Todo mundo pode cantar junto. Um pode puxar a cantoria e o outro vai respondendo, repetindo. Antigamente era assim. No tempo do meu pai, dos meus tios também, eles gostavam de tomar muito cipó na rede. Sentavam duas ou três pessoas em cada rede, abraçados, e cantavam junto. Quando um cantava, os outros iam respondendo, repetindo.

No outro dia, todo mundo tinha que ir tomar banho no rio, bem cedinho, antes de comer qualquer coisa.

Quem era casado, não podia sentir o cheiro da mulher. Para isso, colocavam folhas de ervas no nariz. A gente toma cipó para ver as doenças, para fazer cura... As músicas de cura a gente chama shû ika dewe. Essas músicas a gente canta quando vai curar alguém de alguma doença. As músicas de cura, só o pajé mesmo é quem pode cantar. Tudo tem uma ordem. Quando a gente começa a cantar uma música tem que cantar até o fim. Não pode deixar pela metade. Também não pode pular de uma frase para outra mais na frente. Tudo tem que seguir a ordem da música.

A gente toma cipó também para ver o trabalho do presente e do futuro. O tempo de duração de cada trabalho com cipó depende do tempo da miração. Pode durar a noite inteira. E pode também durar umas duas, três horas." (Romão Sales Tui, 2007, p. 26 e 27)

Geralmente durante as cerimônias, como foi descrito anteriormente, abre-se a "força" da beberagem com o auxílio dos cantos *Pae Txanima/Yube Txanima*. Tais cantos versam sobre a "força" das plantas da floresta, encantos da "jibóia", etc. Um dos *Pae Txanima* frequentemente cantado durante as cerimônias foi "*Nai Mãpu Yubekã*". Este canto encontra-se no livro *Huni Meka (2007, pág.52)*, e foi reproduzido abaixo:

3 Yube Txanima Nai Mãpu Yubekã

Cantor: Prof. Isalas Sales Ibã

A a e e a a e e e e e A a e e e e ya Nai māpu yubekā, a a a e e e Mī yube txanima tākī, a a a e e e yuxi hutu yubekā, a a a e e e yuxi hutu yubekā, a a a e e e Mī yube txanima tākī, a a a e e e Dau tunū mushawē, a a a e e e Dau tunū mushawē, a a a e e e Dautxatximatanamanikē, aa a e e e Nai mane shumushwē, a a a e e e Hushu yumē txikeū, a a a e e e Bake berunā buā, a a a e e e Pae yuā shumunā, a a a e e e

Hauxhauxhauxpaeseseiwaãpae temashkari kawanai pe

"Nai Mãpu Yubekã" é o "pássaro jibóia do céu", e segundo relatos que recebi, uma cena que este canto descreve é um "esporão de mandim" (uma espécie de espinho pontiagudo do peixe mandim) que rasga o céu, e surge dali um "pássaro jibóia" encantado. As traduções dos cantos são muito difíceis de serem realizadas, visto que os mesmos tem um caráter poético e "metafórico". Contudo, algumas tentativas vêm sendo realizadas, inclusive com o auxílio das técnicas áudio-visuais (mais adiante serão dados mais exemplos disso).

Calavia Saez (2007) expõe bem a questão da dificuldade da tradução, ressaltando que entre os *Yaminawa*, eles não são muito inclinados a traduções palavra por palavra, e tratando-se dos "cantos esotéricos", não podendo explicar o sentido das frases concretas, falam "está cantando para curar" por exemplo:

"As visões não podem ser separadas dos cantos. Estes são emitidos em língua Yaminawa ou pelo menos usam o léxico Yaminawa. Quero dizer que mesmo que as palavras sejam compreensíveis para todos (até às vezes para o pesquisador), o sentido do discurso escapa aos leigos, e mais escapa, em princípio, quanto maior é o nível de conhecimento de quem canta. Graham Townsley- que dedicou um texto específico a este assunto, apoiado num conhecimento amplo da língua Yaminawa (Townsley, 1993)- afirma que os cantos se referem às situações que o xamã enfrenta por meio de mitos (até aqui é clara a semelhança com o célebre argumento Cuna de Lévi-Strauss); mas estes, por sua vez, são tratados por meio de metáforas e metonímias. O canto é assim (continuo parafraseando Townsley) metafórico quanto à sua "mensagem", mas também quanto à sua forma, já que seu outro, e principal referente, são as visões do shori, cuja natureza só pode ser glossada por uma linguagem "serpenteante"- a metáfora é dessa vez minha. Podemos acrescentar outra observação. Este uso críptico da própria língua parece ser uma particularidade Yaminawa: outros grupos vizinhos optam por línguas estrangeiras, por vezes fictícias: o pseudoquíchua dos Shipibo (Roe-1982, p.89), o próprio Yaminawa (segundo Torralba, 1966) dos Sharanahua. Embora os próprios Yaminawa usem, às vezes, cantos em outras línguas- Culina, por exemplo-, é tentador ver nessa distância criada por citações e metáforas dentro da própria língua uma função da distância que entre o koshuiti e seus parentes estabelece um duro aprendizado". (Calavia Saez, 2007, pág.156)

Outro *Pae Txanima* muito comum de ser cantado durante as cerimônias é "*pasha dume pae*", que fala sobre o tabaco:

Tube Txanima Pasha Dume Pae

Cantores: Romão Sales Tui, Miguel Macario Iskete e Agostinho Mateus Muru

Músicas para chamar a força do huni quando inicia o ritual do nixi pae

Hai hai haira haira eeeeee

Hai hai haira haira eeeeee

Pasha dume pae, pae tibu duaki, hai hai haira e e e e e e e Hai hai haira haira, e e e e e e e

Shuru dume pae, pae tibu duaki, hahai haira haira eeeeeee

Nawa xumu deitxi, deitxi ha hai haira haira e e e e e e e Dere dere beime, ha hai haira haira e e e e e e e Nai nixmi newane bibi beime, ha hai haira e e e e e e e

Nawa hi shubu, hiri shubu keneya, keneyari mixtime,

hai hai haira haira e e e e e e

Nai sanã beimē, ha hai hai haira haira e e e e e e e Nawã shubu keneya, nai sanã beimē,

ha hai haira haira e e e e e e e

Nawā hiri shubu, hiri shubu keneya, keneyari mixtinī, ha hai haira haira e e e e e e e

Nawã hiri shubu, hiri shubu keneya, sãkã daka tanaitū, ha hai haira haira e e e e e e

Ha hai hai haira haira haira e e e e e e e

Ha hai hai haira haira haira e e e e e e e

Hawê dau awa bake, bake hawa ira manani, hawê ura deushku, ma ira manani, hahai hai haira haira ee ee ee e

Dau awa bake, hawé ura deushku, ma ira manani, ha hai hai haira haira haira e e e e e e

Hawê ura deushku, ura deushku manainã, ha hai hai haira haira eeeeeee

Dau txashu ake, bake hawê ura deushku, ma ira manani, ha hai haira haira e e e e e e e

Dau yawa bake bake, hawé bake ura deushku, ma ira manani, ha hai hai hai haia haira e e e e e e Hawé ura deusku, ura deushku meráni, ha ha hai hair haira haira e e e e e e

Dau kapa bake, bake sapiraka tanaitũ, ma ira manani, ha hai hair haira haira e e e e e e

Dau kapa bake, hawê ura deushku, ma ira manani, ha haira haira haira haira e e e e e e

Haux haux haux pae se se iwana paku txi he he heee

Outra modalidade de cantos que geralmente é entoada depois dos Pae Txanima são os "Dawtibuya", os quais abarcam amplamente o caráter visionário do Nixi Pae. Nesses cantos, são descritos com muita riqueza de detalhes, enfeites, "fantasias" usadas pela jibóia- Yube, para apresentar-se diante dos participantes das cerimônias durante as mirações. Uma modalidade de cantos dawtibuya (que possui diversas variações, e geralmente é "incrementado" de muitas formas) que foi entoado em muitas das cerimônias são os "Yube Bau Dauti", que são os "enfeites da jibóia". Abaixo seguem dois cantos presentes no livro Huni Meka (2007, pág. 54 e 88), sendo o primeiro deles uma versão cantada por Romão Sales Tuim Dua Bake, e o segundo uma versão cantada por Tadeu Mateus Siã (Inu Bake, filho de Augustinho Muru), a qual inicia com a frase "yube shawã hinari", que em uma tradução literal poderia ser traduzida como "jibóia rabo de arara", jibóia com penas do rabo da arara, mas como já foi percebido, não é exatamente disto que se trata, e tais metáforas só são compreendidas dentro do contexto visionário dentro da cerimônia. São comum essas referencias nos cantos a jibóia "fantasiada" de outros animais, como por exemplo, também "yube isku hinari" que seria a jibóia vindo como "japó" (isku). Neste mesmo canto fala-se também de "acessórios" e enfeites da jibóia, tais como "teuti" (colar), seu "sãpu tari keneya" (sãpu tari é o nome da roupa tradicional Huni Kuin, uma espécie de túnica tecida de algodão, toda keneya- ou seja, toda colorida de kenes -desenhos geométricos- inspirados pela jibóia), etc.

4 Yube Bau Dauti Hawê Dautibuya

CANTOR: ROMÃO TUĨ

Música para controlar a pressão do cipó

Ni, nia, nia, ni, nia, nia, niri, nia, nia Yube bau dauti, niriri ani ani,niriri ani ania, Hawe Dautibuya, niriri ani ani,niriri ani ani Yube piakeneya, niriri ani ani, niriri ani ania, Mebetsemë munŭti, niriri ani ani, niriri ani nia Hawe Dautibuya, niriri ani ani, niriri ani ania Yube baŭ dauti, niriri ani ani, niriri ani ani Hayabimë munŭti, niriri ani ani, niriri ani ania Munü kiranaiyü, niriri ani ani, niriri ani ani, Hawê pia keneya, niriri ani ani, niriri ani ani Mebetsemë munŭti, niriri ani ani, niriri ani ani Munü kiranaiyü, niriri ani ani, niriri ani ania Yube baŭ dauti, niriri ani ani, niriri ani ani Hayabimê munûti, niriri ani ani, niriri ani ani Munŭ kiranaitŭ, niriri ani ani, niriri ani ania Yube haxi keneya, niriri ani ani, niriri ani ania, Metarame munŭti, niriri ani ani, niriri ani ani, Yubebinu keneya, niriri ani ani, niriri ani ani, Hayabimê munûti, niriri ani ani, niriri ani ani, Munü kiranaiyü, niriri ani ani, niriri ani ani, Shubetsemë munŭti, niriri ani ani, niriri ani ani, Yube baŭ dauti, niriri ani ani, niriri ani ani

Yube baŭ dauti, niriri ani ani, niriri ani ani Hawê deshu debetse, niriri ani ani, niriri ani ani Debetsenă beimē, niriri ani ani, niriri ani ani Txasha deshũ debetse, niriri ani ani, niriri ani ani Debetsenă beimē, niriri ani ani, niri ani ani Hawê dauti buya, niriri ani ani,niriri ani ani Haya bimê munûti, niriri ani ani, niriri ani ani Munŭ kiranaiyŭ, niriri ani ani, niriri ani ani Nai nuni paberu, niriri ani ani, niriri ani ani Pabetsemē munūti, niriri ani ani, niriri ani ani Hawê dau tibuya, niriri ani ani, niriri ani ani Yube baŭ dauti, niriri ani ani, niriri ani ani Mĩ besuatũbi, niriri ani ani, niriri ani ani Nai shane daniri, niriri ani ani, niriri ani ani Nãke berakatani, niriri ani ani, niriri ani ani Mĩ besua tũbi, niriri ani ani, niriri ani ani Nai shane daniri, niriri ani ani, niriri ani ani Nãke berakatani, niriri ani ani, niriri ani ani Mĩ besua tũbi, niriri ani ani, niriri ani ani Nai kana daniri, niriri ani ani, niriri ani ani Paxî berakatani, niriri ani ani, niriri ani ani Haux, haux, pae, sê, sê iwana paetenamari,

kawanaipe, pakuti

5 Yube Bau Dauti e Ya ee

CANTOR: TADEU MATEUS SIÃ

Música para controlar a força do cipó

Yube shawa hinari, e ia e e Yube shawa hinari, e ia e e Mia maitxî tana, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube sheta teuti, e ia e e Mia teuma tana, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube mebi keneya, e ia e e Yube matana, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube hushe neneya, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube sapû tarira, e ia e e

Săpu tari keneya, e ia e e Mia sawe matana, e ia e e Haya bimě munuî, e ia e e Pae munû tanaya, e ia e e Bari bukû tatxarã, e ia e e Ha siri matana, e ia e e Pae siri matana, e ia e e Pae shaba tanimě, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e Yube shāwā dinari, e ia e e Yube shāwā dinari, e ia e e Yube baû dauti, e ia e e

Mia siri matana, e ia e e Yube mebi keneya, e ia e e Mia mesiri tana, e ia e e Yube hushe keneya, e ia e e Mia sirima tana, e ia e e Yube baŭ dauti, e ia e e Yube sapu tarira, e ia e e Sapu tari keneya, e ia e e Mia pekamatana, e ia e e Pae pakema tana, e ia e e Pae shabatanime, e ia e e Pae bua kaime, e ia e e Daka ipa baini, e ia e e

Haux hã, hã, hãrã

Os *Kayatibu*, que são cantos para diminuir a pressão do cipó e realizar curas, costumavam ser entoados em momentos onde o efeito, a força, do *Huni* estava acentuada.

"Trabalho da medicina, no inicio tem que chamar as força da jibóia né, pra poder chegar a força. Aí quando tá pegado mesmo, aí tem o kayatibu né, que é diminuir as forças né. Ou então pode fechar mesmo com esse fechamento mesmo né, aí já fecha tudo. Assim faz". (trecho de entrevista)

Tais cantos trazem "revelações" profundas sobre aspectos de cura, das plantas medicinais, "seres espirituais" que auxiliam nas curas, etc. Um *Kayatibu* muito interessante entoado em muitas das cerimônias *Huni Kuin* acompanhadas, e que fala sobre *Yube Inu* e a história de surgimento do *Huni*, além de trazer conhecimentos sobre as plantas "*Matsi*"-frias (as quais surgiram a partir da transformação clã *Dua*), é "*Matsi Dau Paiati*" (*Huni Meka, pág. 60*):

7 Kayatiby Matsi Dau Paiati

Música para baixar a pressão do cipó

Matsi dau payati hai ea ea
Matsi dau payati hai ea ea
Mia nawekatana hai ea ea
Matsi naweka tana hai ea ea
Exe ikã banani hai ea ea
Bananibi pütekê hai ea ea
Exe ikã banani hai ea ea
Bana nibi pütekê hai ea ea
Uke hamera nua hai ea ea
Yube baú dauti hai ea ea
Uke hame ranua hai ea ea
Hawê sikâ puketî hai ea ea
Sikã puke tibuya hai ea ea
Yube sikã puketi hai ea ea
Uke hame ranua hai ea ea
Yube shubu meranu hai ea ea
Hawê turu taria hai ea ea
Püte bei dakakê hai ea ea
Yube nawa ãibũ hai ea ea
Harukû bani hai ea ea
Banibi dakakê hai ea ea

2010

Nubî haki bani hai ea ea Banibi dakashu hai ea ea Yube inŭ banani hai ea ea Shuru dume banani hai ea ea Bana nibi unãkĩ hai ea ea Yube inű banani hai ea ea Nai kawa banani hai ea ea Matsi dau tapumã hai ea ea Yube inŭ banani hai ea ea Nai kawa banani hai ea ea Nai kawa burukii hai ea ea Matsi dau ta pumã hai ea ea Yube inŭ banani hai ea ea Matsi hewã banani hai ea ea Yube meke newânê hai ea ea Matsi hewã peirã hai ea ea Shawa huni dabanê hai ea ea Shane huni banani hai ea ea Te atã banani hai ea ea Bana nibi takui hai ea ea Yube inu mekenë hai ea ea

Yube meke newānē hai ea ea Shane huni dabanê hai ea ea Shawa huni banani hai ea ea Te atã banani hai ea ea Bana nibi takui hai ea ea Bana nibi takui hai ea ea Uke hame danua hai ea ea Yube shubu m eranu hai ea ea Yube inű ãimê hai ea ea Kãi vã ketanaya hai ea ea È tsua dabanê hai ea ea È ibu biakë hai ea ea Yube inŭ ãinã hai ea ea Ea nenu kaima hai ea ea Xinã kãi mariwe hai ea ea Hanû kãi kirãwê hai ea ea Yube hana debuki hai ea ea Pai yâke tâkimê hai ea ea Uke nai ukea hai ea ea Bari sîtanê wâmê hai ea ea Yube baú dewerã hai ea ea Hau kubi butuni hai ea ea Yube inü unani hai ea ea Ha tübi unani hai ea ea Kaya tibu dewerā hai ea ea Yube inü unani hai ea ea Nawa huni sheatā hai ea ea Mia paë shabawa hai ea ea Yura hawe amatā hai ea ea Kura hai birawē hai ea ea Emē bake yumetā hai ea ea Kanā kai kirāwē hai ea ea Kuxu

Haux,haux

Pae temash kari manitâ Pae tenâ mâri bua nî mêkâî

Ha ha ha ha Hâ,hâ,harâ.

Outra modalidade de cantos que apareceu na revisão bibliográfica "Shû Ika Dewe" (músicas de cura), não era geralmente expressada com esta nomenclatura durante as cerimônias, sendo genericamente incluídas também como Kayatibu. Um canto muito comum a ser utilizado em momentos de "cura" durante as cerimônias eram variações do canto "Yube Kayawaikiki". Uma versão muito entoada foi recebida por Virgulino Ixã Huni Kuin. Este canto chama forças dos "Ibu" (donos) da floresta (Ni), dos Kenes, Hene (rios),

Xinã (pensamento/consciência), etc; como também dos Yuxibus da natureza, entre eles Niwe Yuxibu (espírito dos ventos), Bari Yuxibu (espírito do sol), Ushe Yuxibu (espírito da lua), Bixi Yuxibu (espírito das estrelas), Yame Yuxibu (espírito da noite), Yura Yuxibu (espírito dos ancestrais), Inkakuru Yuxibu (espírito das plantas sagradas), etc. Segue abaixo uma versão (Huni Meka, pág. 62):

8 Shuyti Dewe Yube Kayawaikiki Cantor: Txana Agostinho Muru e Mazenilda Mateus Dani

Música de cura - Controlar pressão

Yube manā ibubu, kiki Yube manā ibubu, kiki Mana ibu bubeta, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai kiki, kiki Yube puke ibubu, kiki Puke ibu bubetã, kiki Eska washii kaya wai, kiki Kaya wai kiki, kiki Yube kene ibubu, kiki Yube kene ibubu, kiki Kene ibu bubetã, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai kiki, kiki Yube hene ibubu, kiki Yube hene ibubu, kiki Hene ibu bubetã, kiki Eska washii kayawai, kiki Kavawai kiki, kiki

Yube xinã ibubu, kiki Yube xinã ibubu, kiki Xinã ibu bubetã, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai kiki, kiki Ha tūbi bawa, kiki Yuxî bube bawa, kiki Habe tabi kawaki, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai kiki, kiki Yube niwe yuxibu, kiki Yube niwe yuxibu, kiki Niwe yuxibu betã, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai kiki, kiki Yube bari yuxibu, kiki Yube bari yuxibu, kiki Bari yuxibu beta, kiki Eska washū kayawai, kiki Kayawai kiki, kiki Yube ushe yuxibu, kiki Yube ushe yuxibu, kiki Ushe yuxibu betã, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai ki ki, kiki Yube bixi yuxibu, kiki Yube bixi yuxibu, kiki Bixi yuxi bubetã, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai kiki, kiki Yube yame yuxibu, kiki Yube yame yuxibu, kiki Yame yuxibu betã, kiki Eska washii kayawai, kiki Kayawai ki ki, kiki

Kuxu Haux haux

62

Este canto teve papel importante em muitas das cerimônias, pois além de ser cantado em momentos intensos, costuma trazer a "energia" desses elementos da natureza que evoca. Os cantos geralmente têm grande papel na manifestação de mirações durante a experiência com o *Huni*. Desta forma, segue abaixo um trecho de cerimônia onde "os

cantos" desencadearam uma experiência corporal intesa (tendo relação com o canto transcrito acima):

"Estava cantando o canto "Puke Dua" juntamente com o condutor, quando no meio do canto comecei a ter visões (mirações) muito fortes. Olhava para o fogo, e via muitas coisas de olho aberto, e quando fechava os olhos intensificava-se mais ainda. Tive uma miração com o que entendi como sendo a "curva da miração" (algo de que trata o canto), e mirei com o professor deste canto. Neste momento muito intenso, me perdi na execução do canto e não consegui mais acompanha-lo. Quando ele foi finalizado, levantei para realizar uma limpeza (vômito). Sai do círculo cerimonial e me dirigi em direção a uma árvore. Quando cheguei até ela, o condutor começou a cantar um canto de "jibóia" (Yube Kayawakiki) e durante a limpeza a minha percepção da força do Nixi Pae se intensificou muito, e entrei em um processo corporal intenso. Retirei-me do circulo cerimonial, e fui para perto de uma árvore. Começaram tremores desde a região da barriga, que se prolongaram pelo resto do corpo, chegando até as pernas. Tive que segurar num galho da árvore para conseguir permanecer de pé, e sentia "a força da jibóia" em meu corpo, e percebia um imenso potencial de cura nela".

Quanto aos cantos *Yuxin Kaimá*, não pude também diferenciá-los dos *Kayatibu*, e observar os momentos específicos em que eram realizados estes cantos, mas uma citação os descreve e caracteriza:

"É por isto que nós temos as cantorias que chamamos de Yuxin Kaimá, que são para tirar todos os maus encostos das pessoas. Yuxin Kaimá significa que vão tirar todos os maus pensamentos de você, porque aquele pensamento não é seu, é de algumas coisas estranhas, que trouxeram esse problema para si. Então essa música tira tudo isso. Pede força para alguém poder evitar tudo isso, para voltar ao normal, porque o seu espírito não está no lugar certo, onde é para ser. Aí, esta força de música faz ele voltar, ficar no cantinho dele, para ficar normal. Yuxin é tanto o nosso espírito, como nosso pensamento, são o mesmo yuxin, porque acho que o pensamento, que é vida, é que é o yuxin profissional. Então tem a música que fala Kaimã é o mesmo Yuxin Kaimã entendeu? Então o teu pensamento, ele fica firme porque tirou o mau espírito de dentro de si, aí você tem que seguir essas vozes, essas cantorias, para que você possa sair, tanto o seu pensamento, quanto o seu espírito, em paz. (Ika Muru, 2014, pág. 69)

Encerrando as modalidades de canto *Huni Kuin*, especificamente a modalidade de "rezas" foi entoada poucas vezes durante as cerimônias em que participei, e pude observála um pouco durante minha participação no batizado *Nixpu Pima*, através do *Txana Miguel Macário Huni Kuin*. Já foi tratado anteriormente sobre o uso de rezas *Pakadin* durante os ritos funerários *Kaxinawá*. McCallum (1998) descreveu como alguns líderes de cantos *Kaxinawá* até há pouco tempo conheciam cantos específicos para "acordar os mortos", como também para que o espírito "siga seu caminho":

"O primeiro passo para curar um 'morto' é, então, chorar e chamar de volta para a terra o espírito que fugiu. O desmaio ou a morte evocam a mesma reação, o ritual de choro chamado nui kaxarin que parentes e afins próximos realizam, que tem o objetivo de acordar o morto (besten wa, fazer acordado). Até bem pouco tempo, havia um meio

especial de fazer isso com cantos conhecidos pelos líderes de canto mais velhos. Os cantos funcionam como caminhos para que o espírito que fugiu retorne. Este espírito é chamado por muitos nomes, mas se usa especialmente o de um tipo de abelha ou besouro los (samun). Isto se dá porque, no momento do vôo, de acordo com Zé Augusto e outros, a alma do olho se transforma (dami) em um besouro ou inseto que então se torna o 'destino' da pessoa. Ela pode ir embora, mas talvez retorne (como se tivesse vontade própria). A alma do olho, ou alma verdadeira, tenta se libertar através do vôo, mas o canto cria um caminho de volta, chamando-o: 'Siga nossa prece e venha, siga nossa voz na viagem de volta' (Zé Augusto, Fita 12). O cantador entoa para uma mulher desmaiada da metade Inani:

Vem, vem, besouro. Besouro jaguar Inca, vem. Nasce, raiz de algodão, nasce. Quando vier, siga o rabo da arara Inca'. Inanin [vocativo], vem, estou fazendo você assim - vem, siga nosso pensamento voltando para cá, siga nossa prece de volta! Estou vindo, vem! Acorde novamente. (Zé Augusto, Fita 12)

Assim, o curandeiro tenta, através do canto, transformar o besouro de volta na alma do olho que reside no olho da pessoa 'morta'. O canto descreve a 'oração' e o 'pensamento' como caminhos ou como a cauda da arara, usando assim metáforas de coisas materiais relacionadas, por um lado, a viagem e, por outro, ao ato de voar, para descrever a voz e o pensamento.

Mas se a morte for definitiva, o líder de cantos pode usar outro canto, desta vez para fazer com que o espírito prossiga seu caminho, para que não volte mais". (McCallum 1998, pág. 230-231).

Prosseguindo, agora vão ser abordadas as "modalidades" de canto entoadas pelos Yawanawá. Os cantos Yawanawá entoados nas cerimônias de Huni têm origens diversas, evidenciando a mistura de povos que atualmente constituem os integrantes do povo Yawanawá, e pode-se constatar o que já foi citado através de Calavia Saez (2007), que alguns grupos optam por línguas fictícias ou estrangeiras, o que pode ser observado entre os Yawanawá.

"A comunidade Yawanawá é um povo constituído por outras etnias como Shanenawa, Kaxinawá, Katukina, Arara, Iskunawa, Ushunawa. A maioria das famílias é de Katukina e Arara, onde é comum ver filhos e filhas de um casando com os filhos e filhas da outra. Em segundo lugar temos Shanenawa com Ushunawa, Iskunawa, Kaxinawá e Yawanawá. Todas estas etnias apresentadas dominam uma única língua materna, que é a do povo Yawanawá. Isso ocorreu porque um antigo grande chefe Yawanawá não permitia outra língua dentro da comunidade e todos eram obrigados a falar e aprender somente a língua do chefe, que era um Yawanawá.

Com relação às músicas tradicionais do povo Yawanawá, elas são tão diversas, com as letras e sons diferentes. Nossos avós têm ensinado nossos pais e estes nos ensinaram conforme aprenderam com seus pais. As músicas e os sons das vozes nunca foram alterados. Quem se interessa em cantar nossas músicas precisa ter inspiração e estar de bem com o espírito. As músicas são ensinadas, desde gerações passadas até os dias de hoje, em uma roda no meio de um grande terreiro. As crianças, adolescentes e os mais jovens da aldeia têm que se esforçar para aprender. Os mais velhos são responsáveis

¹⁰⁰ Interessante pontuar que para as tradições egípcias o besouro também possui relação com o "mundo dos mortos".

em corrigir se realmente o som da voz está saindo certo. As músicas são repetidas diversas vezes pelos cantores até os mais jovens aprenderem". (Vinnya, 2006, pág.145)

Os cantos Yawanawá entoados nas cerimônias de Huni são divididos em:

Saetes: Pode ser traduzido como "cantorias" e constituem-se dos mais variados cantos de diferentes etnias Pano:

Mekas (Yuve): cantos de aprofundamento que se relacionam com os mistérios da floresta e da bebida *Huni*;

Runai: cantos em que o celebrante se apresenta para a força, vai vendo a força se movimentando, o que ela é, e então através do canto compartilha isto com os outros;

Rezas (Rana): rezas entoadas em diferentes melodias. Os rezadores rezam em forma de cantos sobre um pote contendo caiçuma, jenipapo, etc.

"Porque tem canto, tem música que você canta para dançar; tem uns cantos que você canta para aliviar a força, para tirar a força de alguém; tem uns cantos que alguém começa a cantar, você começa a ter mirações, a viajar bem suave. Existem muitos tipos de cantos." (trecho de entrevista)

Tratando primeiramente dos "saetes", se destaca a originalidade e variedade de ritmos e entoações, valorizando a diversidade: a força e vigor do canto masculino contrastada com o tempero de beleza do canto feminino. Os cantos saete são como descrito por um puxador "como se fosse uma cola coletiva", onde entrega-se, e os pensamentos em sua grande parte cessam, e o grupo se torna uno –em roda- ao redor do canto. Evidencia-se a sintonia do grupo, pois a partir de um dado momento alguns conhecedores mais profundos dos cantos e da língua, iniciam improvisações que precisam de muita atenção e conexão dos demais participantes para serem acompanhados. Um exercício de concentração, memória, atenção, coesão, união. Estes cantos geralmente não possuem traduções específicas, pois muitos deles não são em língua Yawanawá, e sim de um repertório vasto dos outros tantos povos que formam o povo Yawanawá. Todavia, grande parte deles trata de questões do cotidiano, das festas, da memória do povo, dos ancestrais, da culinária, histórias, animais, etc. Um canto muito utilizado para abrir as rodas é o canto "Yawa Yawarã", o qual fala sobre a história da transformação do povo em yawáqueixada.

"Nos trabalhos com Huni, canta-se um conjunto de cânticos sagrados yawanawas, numa sequência estabelecida, e que vai sendo repetida inúmeras vezes. Todos podem cantar. Em geral, há alguém entoando cânticos, dando andamento e ritmo ao trabalho, mas todos podem acompanhar as músicas, podem dançar, ficar sentados ou até mesmo deitar. Os cânticos eventualmente podem ser acompanhados por instrumentos musicais,

introduzidos pelo encontro com a cultura branca, principalmente o violão" (Moebus, 2012, p.50).

Também está se tornando muito comum musicar com o auxílio de violão alguns "saetes". Durante as cerimônias, nos momentos em que eram realizados cantos mais animados com o acompanhamento de violão, observava-se uma verdadeira catarse, onde os condutores e participantes costumavam dançar de diversas formas.

Existem alguns "saetes" que tem similaridade com os cantos Dawtibuya dos Huni Kuin, no sentido de serem mais direcionados para mirações da bebida, e trazem alguns mistérios sobre a mesma. Esses cantos não são considerados ainda "Mekas", mas já tratam de temas mais ligados especificamente ao Huni. Um canto que poderia ser encaixado neste leque é "Taronde", o qual narra detalhes do crescimento da Kawa (chacrona) e com uma bela poesia, vai introduzindo temas ligados às mirações. Durante os cantos, o entoador pode ir realizando "improvisações" e ir falando sobre as mirações, sobre o que está vendo, os Kenes.

"O meu é canto de Kene. O que que a bebida faz, o que ela faz com o corpo da gente, o que ela traz pra gente (...) Kene são as mirações da bebida. Canto de kene. Pois é tô dizendo, é trazer miração. Trazer. É só mesmo um canto que a pessoa faz quando ela tá no efeito da bebida, pra dizer pras pessoas que o efeito da bebida faz isso com a gente. E Kene tá em todo lugar (...) Kene é tudo que você vê". (trecho de entrevista)

Prosseguindo com as modalidades de cantos entoados nas cerimônias *Yawanawá*, uma variedade importantíssima são os cantos *Meka*. Tais cantos são entoados somente por conhecedores profundos da tradição, que já realizaram dietas de "formação espiritual". Estes cantos costumavam ser entoados nos momentos em que a força da beberagem estava intensa, ou que se precisava evocar "energias curativas" (muito semelhante á modalidade de cantos *Kayatibu Huni Kuin*). Um *Meka* muito forte da cultura *Yawanawá* é o *Meka* da *Inu*- onça. Em uma das entrevistas, foi descrito particularidades deste canto:

"O que a música diz, é que, é que a doença, todas as coisas, tu tem, ela tem um espírito. E toda vez que tu vê uma onça, a onça anda com cuidado. Ela vê uma caça ela se esconde detrás de um tronco. Ela deixa a caça vir, para avançar em cima. Ela devora. Então qual os bichos que ela devora, que são os bicho mais assim, quer dizer esperto, que ele não descuida, mas mesmo assim a onça é ainda muito mais esperta ainda. Só a nambu, só a cotia, só o porquinho, e só o veado. Então, ele anda sempre no caminho com muito cuidado né, e quando ela vem, ela não vem quebrando mato, fazendo zoada pra tu escutar não. Ela tem é uma, é um equilíbrio no corpo, que ela passa no mato, nos pé de folha, ela talvez ela não faz zoada, talvez não, ela não faz zoada. O ser humano não, quando vai você escuta de longe, é quebradeira, aquela zoada tudo, mas a onça não faz isso. Por isso que ela tem. E toda vez que até o ser humano vê uma onça, repara disso, uma onça, já começa a tremer. Então a música fala disso 'você vem né, você com a tua pintura, com a tua cara pintada, tu vem devagar, pra pegar, pra abocanhar, pra devorar. Como tu faz na

matéria com esses animal, faz isso com essa doença. E quem sou eu? Eu sou, eu sou fulano de tal, eu fiz isso, por isso eu tenho o direito de chamar você, eu tenho o direito de trazer você para você fazer essa cura. Depois que a onça com muita luta mata a caça, come a carne, aí ela começa lambe. Então faz isso, que o teu espírito lambe a doença, depois que você abocanha, mata ela, lambe, tira do corpo da pessoa que tá doente'. Então é assim a música tá falando". (trecho de entrevista)

As "metáforas" utilizadas nos cantos mudam quando se entra no território das rezas. Referindo-se novamente à "onça", foi relatado que:

"Tem os sopro, tem as massagem e também tem gente que reza, reza pro espírito dela. Aí não fala mais nem de onça não, fala o cachorro, o cachorro, o kene né, o cachorro do mundo espiritual, repara então, repara como é que muda. Da música quando muda para a reza, da mesma espiritualidade, já trata com outro animal, como o cachorro". (trecho de entrevista)

Outra modalidade de cantos são os *Runai*, onde o entoador vai "apresentando-se" para a beberagem, e vai "improvisando" de acordo com o conteúdo que está vendo nas mirações. Esta modalidade de cantos foi entoada nas cerimônias principalmente pelos *Xinaya* do povo, *Yawarani* (Yawá) e Tatá. Especificamente sobre as "rezas" *Yawanawá*, um tópico especial adiante tratará deste tema de forma mais ampla.

Durante as cerimônias com o uso do *Huni*, como pode ser percebido com os exemplos citados, a palavra é música, e desta forma, percebe-se um casamento entre as técnicas corporais utilizadas pelos condutores e os efeitos profundos da beberagem, o que potencializa a capacidade de suscitar experiências que podem ser "terapêuticas" para os participantes. Abaixo será citada uma delas:

"Uma participante começou a chorar muito. O condutor dirigiu-se até ela para realizar um vekushi (sopro), foi feita uma defumação com sepá, abanando a participante com penas de gaviaõ, e o condutor iniciou a entoação do canto "xoxo parante". A moça foi levada para a roda, onde continuaram sendo realizados cantos, e após esta intervenção a moça agradeceu muito e foi recompondo-se, tendo o efeito da beberagem atenuado".

Durante uma das entrevistas, foi abordado tal momento, e questionei sobre ter ouvido que o canto *xoxo parante* era usado para acalmar crianças, o condutor (Kate Yuve Yawanawá) afirmou que:

"Porque ali, é uma coisa assim que, é uma doença velha, coisa velha, ela tem muita resistência. Então precisa tempo. Como eu não tenho tempo, eu usei força dos meus amigos ali, para mim poder combater, porque eu não podia deixar a menina ali chorando, passando mal, porque para mim seria uma vergonha fazer uma cerimônia e tá alguém passando mal. Então como eu não tinha tempo de curar ela, eu usei a força dos meus amigos ali para ajudar. 'Chamar pra roda'. Isso aí, isso aí você pode fazer com qualquer homem, qualquer mulher, se tá vomitando, tá passando mal, tá chorando, chama pra roda. Se for homem, manda vir uma mulher segurar, se for mulher pode dois homens pra

segurar. Aí pode cantar pra suar, aí ele vai voltar ao normal, ele vai ficar satisfeito. (pergunta sobre xoxo parantê ser canto para crianças) Tem coisa que ninguém diga pra mulher, não conta. Vai perguntar pro Yawá algumas história ele não te conta, ele conta outra coisa. Então, dentro do xoxo parante, é um mundo de enganar, um modo de enganar. Você pode cantar pra criança, pode cantar para gente adulto que tá com miração muito forte, então". (trecho de entrevista)

Para quem é um entoador de cantos na força, em muitos momentos é necessário lidar com processos corporais intensos suscitados por eles (principalmente quem está entoando, que geralmente encontra-se em uma conexão mais profunda com o canto), pois os cantos são os principais "direcionadores" da força e efeitos da beberagem.

"Os ícaros são os movimentos das plantas medicinais. Se você está tomando uma planta, colocamos o ícaro em movimento, em busca de todas as doenças do corpo, e o ícaro circula pelo corpo, todo o corpo ou uma parte. Cada toma tem um processo. É por isso que o ícaro é para que se introduza a medicina e haja movimento da medicina no corpo, fazendo-a circular. Faz-se trabalhar a medicina, porque às vezes entra, mas é necessário, uma vez que penetra, tirar a doença e a dor. Por isso se sopra. Existe no homem o espírito-criança (crença mais difundida entre os Huni Kuin), que é como um invólucro, apenas perceptível para o xamã, ao mesmo tempo reflexo e sombra da pessoa, em conexão com o mundo primevo, mundo da cura. Fazer entrar a medicina no corpo do paciente por meio do ícaro tem a ver com facilitar essa conexão". (Moure, 2005, pág.89)

Os cantos entoados durante as cerimônias com *Huni*, além de expressarem "encantos visionários" da ciência espiritual da jibóia, também trazem conhecimentos profundos sobre as plantas e tratamentos tradicionais para doenças. Durante cerimônia com *Huni* podem acontecer processos de cura, que segundo minhas observações, aliam tanto os "espíritos" da *Runu*¹⁰¹ (jibóia/ sucuri) e de outros seres espirituais (*yuxins*, *yuxibus*) que auxiliam nas curas, da beberagem *Huni* (incluindo suas propriedades 'espirituais' e as 'materiais' bioquímicas) como também a capacidade "auto- curativa" da própria pessoa.

"A profissão terapêutica, e aqui creio que podemos generalizar para todos os profissionais da saúde, precisa acreditar em seus conhecimentos e suas técnicas, muito embora o mérito das curas não seja dos profissionais, mas do Isso (...)

É o Isso quem deseja restabelecer-se ou adoecer; para Groddeck "tudo que acontece ao Homem é obra do Isso" (Ávila, 1998, pág. 164-165)

Como citado por Ávila, o *Isso* possui uma capacidade tanto de produzir doenças, como de reestabelecer o organismo; sendo ressaltado um trecho de autoria de Groddeck

fabricar o licor honé, a absorvê-lo sem que ele faça mal, a cantar melodias sagradas, a fazer encantamentos, etc" (Tastevin,1924, pág. 118)

156

^{101 &}quot;É Rono- Yonchi, o espírito da serpente, que ensina aos feiticeiros a arte de curar, a arte de lançar sortilégios, a maneira de subir ao céu e de conversar com Kana, Tyuru e os espíritos dos mortos. Foi sobre as margens do Acurauá que ele apareceu para Mame: o que quer dizer, sem dúvida, que foi lá que ele realizou sua aprendizagem de curandeiro. Rono- Yonchi estava montado numa árvore: ele era de beleza deslumbrante, semelhante ao arco-íris; ele ensinou Mame a absorver pelo nariz o fumo torrado em pó, a

(Ávila, 1998, pág. 169), que afirma que o *Isso* pode perceber que é bobagem demonstrar seu poder criando doenças em vez de utilizá-lo criando uma melodia. Percebe-se isto nas tradições Pano, onde se produz arte, músicas, dança, enquanto também se "cura", se cuida dos corpos.

"O encontro com a psicanálise forçou Groddeck a mudar sua concepção das doenças e a propor como fórmula que "a doença é uma manifestação da vida do organismo humano", e não um inimigo a combater" (Ávila, 1998, pág. 168).

Os "icaros" (um nome comum atribuído a estes cantos cerimoniais no Peru) de plantas visionárias além de transmitir sentimentos, consciência e possuírem poder de guiar os participantes das cerimônias diante dos "abismos" de suas próprias consciências e visões, eles curam, protegem e guiam. Um icaro de uma planta visionária pode falar sobre suas qualidades curativas, descrever suas qualidades físicas e espirituais, o lugar onde ela cresce e outras curiosidades. Algumas vezes a planta pode ser "antropomorfizada", sendo referida a ela como uma linda mulher por exemplo. Os icaros podem apresentar-se em linguagem humana e em linguagem espiritual. Os icaros em "linguagem espiritual" são cantos profundos, que repete sons inteligíveis e às vezes mensagens da natureza que o entoador carrega com uma mensagem e forte dose de sentimento. Estes cantos não possuem tradução em nenhuma "linguagem humana", e tampouco são ensinados por outro condutor de cerimônias, mas tem grande significação e força dentro do contexto cerimonial e terapêutico (Tasorinki, 2010, pág.102)

Tastevin (1924) realiza uma descrição da entoação de cantos durante uma cerimônia que acompanhou em uma viagem que realizou em um afluente do rio Gregório:

"Repentinamente, uma voz estranha aflautada se elevou, muito alta e melodiosa, o que me fez sobressaltar. Ela dizia frases ritmadas cujos versos terminavam em "i".

Aproximei-me do grupo imóvel. Era Mame quem cantava; mas ele parecia estar em êxtase.

- O que é que ele canta?- perguntei a um índio.
- Não sei!- disse ele- Eu não sou feiticeiro!
- Então você não entende sua própria língua?
- Não é minha língua que ele canta!
- Que língua então?
- Não sei! Além disso não é ele quem está cantando!
- Quem então?
- É a Grande Serpente que entrou nele!

A Grande Serpente falava tão rápido, mas tão rápido, que era-me impossível escrever tudo, ainda mais que eu só tinha a lua para me iluminar. Escutei então, encantado, a voz harmoniosa daquela que enganou a nossa mãe Eva, nos pomares do Éden. Mame lhe emprestava a garganta, a língua, os lábios, mas evidentemente ele não

estava aí para nada. A sua cabeça estava beatamente inclinada sobre o seu ombro esquerdo, os seus olhos estavam fechados, a sua alma estava no céu!

Isto durou um quarto de hora; em seguida, Mame se levantou, sem se dignar a me responder, dirigiu-se à rede da criança doente, montada na choupana, aberta a todos os ventos. Dois dos bebedores de honé foram dormir, eles estavam satisfeitos por causa do prazer e um pouco por espantar a má sorte e curar a sua coriza. Os outros dois acompanharam Mame e agacharam-se como ele, dos dois lados da rede. A criança doente era uma pequena menina, de alguns meses somente, que a febre devorava. Os encantamentos começaram. Cada um cantava do seu lado, como na canção de "Frère Jacques". O conjunto no entanto não deixava de ser harmonioso. A criança dormiu, como que hipnotizada. Coisa muito curiosa e que daria muito o que pensar se fosse verdadeira: tinha a impressão de assistir ao canto de um acróstico, de que os índios enunciavam a primeiramente a letra inicial como a igreja faz nos trechos de Jeremias durante a semana santa. Essas letras que de tempos em tempos voltaram eram: "Au, há, ke, maa ou me, na ou noe, kawa, seza, tau, vau, wa, cha, yob ou yoma, zan, tsoa e tchee", que não tem sentido algum na língua. Em seguida ao enunciamento da letra vinha o canto do verso, dito numa voz precipitada, fervente, aplicada, entrecortada, com a intenção manifesta de produzir um efeito visível.

Às vezes o verso era substituído por simples aspiração, tão fervente quanto os versos mais expressivos.

Houve cinco minutos de repouso durante os quais a mãe da criança soprou um pouco de fumo no nariz de todos, depois do que eles riram com gosto, como que para aliviar de uma concentração que tinha durado demais. Então eles recomeçaram com mais intensidade. Sobre os encantamentos dos outros, Mame costurava cantos muito melódicos, como um rouxinol num concerto de gaios. Num momento os encantamentos cessaram e Mame recitou uma espécie de litania à qual os dois outros respondiam sempre "Ayewa!", que deve significar "assim seja!". No meio da cerimônia, Mame levantou-se para vomitar: ele se queixava de uma grande dor de cabeça.

-Vá se deitar! Você cantou muito bem: já chega.

-Não- disse ele- enquanto se tiver dor de cabeça não se pode dormir: sonha-se com serpentes, antas, tigres, etc.

Ele retornou então aos seus encantamentos.

(...) Retornava então aos encantamentos, interrompidos de tempos em tempos por insuflações barulhentas em que os dois colocavam toda a alma: "Hauch!" Depois eram feitas imposições solenes de mãos e invocações ditas à meia voz precipitando as palavras." (Tastevin, 1924, pág. 122-124).

Atualmente vem ocorrendo um crescente intercâmbio musical, realizado entre indígenas e não indígenas, através da inserção de novos instrumentos musicais na performance musical dos indígenas, início da composição de alguns cantos em português, como também o interesse de não indígenas em aprender cantos nas línguas nativas Pano.

Pelo que me foi relatado, tradicionalmente alguns dos povos Pano dispunham apenas de flautas para acompanhar seus cantos, os quais em grande parte eram realizados sem acompanhamento de instrumentos musicais. Após o contato com os *nawás* (homem branco), conta-se que os seringueiros realizavam festas com violão, sanfona e outros instrumentos musicais, contudo, o uso de violão nas cerimônias de *Nixi Pae/Uni* é algo

recente e um movimento da juventude indígena. No início houve certa resistência por parte dos mais velhos sobre o uso de violão como acompanhamento nos cantos, mas atualmente o instrumento já vem sendo mais bem aceito, e está sendo incentivado o estudo e aquisição de novos instrumentos musicais. Muitos jovens nas aldeias estão aprendendo a tocar violão, já começaram a entrar alguns tipos de tambor e percussão, além de outros tipos de flauta, chocalhos, maracas e alguns indígenas estão começando a tocar teclado. Já presenciei pessoas tocando banjo e *sitar* (instrumento indiano) acompanhando os cantos indígenas, o que trouxe um contraste muito belo nas melodias.

Já foram compostos alguns cantos indígenas Pano em português, principalmente entre alguns *Huni Kuin* da terra indígena "Humaitá". Os *Yawanawás* ainda não iniciaram de forma intensa este processo de composição na língua portuguesa, mas já iniciaram a entoação e composição de alguns cantos em português, apesar de que entre os *Yawanawá* todos os jovens dominam a língua portuguesa e nem todos dominam a língua *Yawanawá*, e já em algumas terras indígenas *Huni Kuin* muitos jovens dominam a língua *Hatxa Kuin*, e nem todos dominam o português. Contudo, na terra indígena onde é mais evidente esta prática (Humaitá), realmente o português era a língua principal, e o *Hatxa Kuin* encontrase em processo de revitalização, o qual tem intensa contribuição com os estudos dos cantos do cipó, pois como dito por Ibã, é nestes cantos que encontra-se a "língua mais antiga".

Também vem acontecendo um intercâmbio de cantos entre jovens *Huni Kuin* e *Yawanawá* de forma crescente, através de visitas nas aldeias. Esse movimento foi intensificado com o encontro de indígenas dessas etnias em outras cidades brasileiras. Durante o trabalho de campo, pude presenciar muitos desses encontros, sendo um deles no Rio de Janeiro durante o evento "*Rio* +20", onde indígenas de ambas as etnias se encontraram e seguiram viajando para Curitiba, Florianópolis e Porto Alegre. Tive a oportunidade de acompanhar estas viagens, e em Florianópolis pude acompanhar e ajudar a promover o encontro dos povos *Huni Kuin* e *Yawanawá* com o povo Guarani, encontro que possivelmente poderá render um rico intercâmbio musical também com este outro povo indígena. O filho do cacique Biraci Yawanawá de 1 ano e meio já estava começando a aprender alguns trechos de cantos guaranis, os quais o acalmavam quando estava chorando. Também um indígena Guarani estava sendo chamado de "*Txana Karai*", o que mostra o reconhecimento pelos povos Pano do talento musical deste jovem, visto que *Txana* é o nome do pássaro cantador japinim, e um nome associado aos cantores nestas tradições.

"Eu sou um txana yube tapa porque canto vários tipos de música da minha cultura. Txana é um pássaro que, em português a gente chama de Japinim. Esse Japinim imita todos os pássaros. Canta tudo que é canto da mata. Então, a gente chama de txana todo cantador. Agora, o yube tapa é aquele que só canta as músicas do Nixi pae. Ibã, meu filho, é um yube tapa". (Romão Sales Tui, 2007, p. 28)

Os "cantores" destas tradições têm extrema ligação com os pássaros, recebendo por exemplo o nome de pássaros como o "*Txana*" (japinim/japim), "*Mawá Isã*" (sabiá da mata), *Isku* (japó), *Shawã* (arara). Em alguns momentos durante as cerimônias, é nítido acontecer a conexão com os pássaros, e o entoador do canto pode sentir em seu próprio corpo a conexão com aquele pássaro, e conseguir transmitir isto em seu próprio canto. O uso de adornos sagrados, como cocares, intensifica esse tipo de situação.

A conexão com os pássaros evidencia temáticas que podem ser consideradas um mergulho, uma imersão, evidenciando a constante ligação com a natureza. Vários *saete Yawanawá* transmitem a beleza dos pássaros, como por exemplo "*Kuma Rani Sereia*", que inicia falando do pelo- *rani* da Nambu galinha- *kuma*, o qual é cortado tão 'certinho'- *sereia*, tudo é tão bonito nesta ave, que parece que foi cortado por alguém. O canto prossegue falando "*isku iná pãrarã*", ou seja, descreve o japó- *isku* fazendo um gesto- *pãrarã* com seu rabo- *iná*,gesto de "abrir e ficar chacoalhando" as penas do rabo, que costuma fazer quando ele "chega em casa e vai começar a ensinar para seu filho", e depois vai falando de outros pássaros também. Um ponto observável para além da nítida "beleza" evocada pelos pássaros e sua força misteriosa ligada à cura são também seus mistérios de sedução. É ressaltado no artigo "*Xamanismo e Tradução*" de autoria de Manuela Carneiro da Cunha a relação xamã-caçador, sendo citado o pássaro *Txana* como 'ponte' desta temática:

"A particularidade de imitar os chamados de outros animais é posta a serviço da caça. Com efeito, é assim que procede o bom caçador: finge utilizar uma linguagem que não é sua, uma linguagem de sedução, aquela por meio da qual os machos e as fêmeas se atraem. A relação da caça é um tema tipicamente amazônico (ver, por exemplo, Descola, 1986), mas aqui esse tema se encarna em uma linguagem que não comunica, ou melhor, cuja única mensagem é o grito que atrai, que seduz. É um chamariz, uma isca. Um som sem sentido, um som com sentido único.

O japim fala línguas que não são suas, línguas estrangeiras que, nele, nada comunicam, exceto a sedução e a predação. Ele é uma ponte ilusória entre formas do ser. Corresponde, no mundo animal, àquela escada xamânica que liga mundos cortados entre si". (Cunha, 1997, p. 231)

Também pode se perceber a relação dos cantos com uma dimensão emocional (que pode ser vista como uma afecção, na acepção de "ser tocado", atingido, impactado) ou "erótica" (no sentido de *eros* ser o "sentir unitivo", amor, vínculo... um conceito aglutinador de temas como a sexualidade, sentimentos, emoções, etc) durante as

cerimônias, pois estes (principalmente alguns *saetes*) trabalham intensamente na dimensão dos 'sentimentos' dos participantes (alguns cantos tocam profundamente as emoções, provocam choros, etc); também atuam em questões de expressão da 'sensualidade' de uma maneira harmônica (durante os cantos *Yawanawá*, realmente é muito bonito ver as danças e 'atuações' corporais das mulheres durante o efeito da beberagem, que expressam uma feminilidade de extrema beleza). Um canto que expressa essa beleza feminina, e realiza uma homenagem às mulheres é "*Yawanawá Shavorã*", canto que fala das mulheres *Yawanawá*. Um trecho "*mi vessu uriá*, *vari txasha kuranê*" fala do seu rosto que brilha como a luz do sol. É um canto poeticamente lindo, que passa a sensação de toda essa beleza das mulheres indígenas. Adentrando ao tema das danças, prosseguiremos no tópico seguinte para esta outra técnica corporal de suma importância nas cerimônias.

Também pode ser observada no trabalho de campo, a grande incorporação de "novas tecnologias" pelos indígenas, os quais têm procurado usar as mesmas para preservação de sua tradição (como gravação de cantos, registros áudio-visuais, etc).

Nos textos com que tive contato de Anthony Seeger (1980; 1987), pode-se problematizar a questão de "o que a cultura ocidental identifica como música", e como outros povos concebem o fazer musical e o que é música. Seeger também reforça a importância da constituição de arquivos etnomusicológicos, pois num momento em que alguns povos têm buscado fortalecimento, é uma oportunidade de incentivar a apropriação e registro da musicalidade tradicional. O mesmo autor também fala sobre a importância de aprender a música e a teoria musical do povo que você pesquisa. Desta forma, percebe-se que as questões levantadas por Seeger continuam muito vivas no contato com os povos Pano, pois tenho constatado como é fundamental meu aprendizado das músicas *Yawanawá* e *Huni Kuin* para uma compreensão mais ampla do fazer musical dentro das cerimônias, como também ressaltado anteriormente, tem sido crescente o interesse em registros audiovisuais e através da escrita por parte desses povos, para assegurar o armazenamento e transmissão desses conhecimentos para as futuras gerações.

Entre os *Yawanawá* estão sendo realizados alguns registros de áudio desses cantos, contudo, ainda não há nenhum trabalho escrito (livro) sobre a temática. Já entre o povo *Huni Kuin* vem acontecendo o registro através de livros dos cantos tradicionais (principalmente das cerimônias de *Nixi Pae*). Atualmente (2014) há três livros publicados sobre as músicas *Huni Kuin*:

 - Nuku Mimawa Xarabu (Joaquim Maná e Isaias Sales Ibã; 64 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/ hãtxa kui, 2002);

- *Nixi Pae O espírito da floresta* (Isaias Sales Ibã Huni Kuin; 96 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/ *hãtxa kui*, 2006);
- Huni Meka Cantos do Nixi Pae (114 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/ hãtxa kui, 2007).

O livro "Nuku Mimawa Xarabu" é na língua hatxa kuin, e foi o primeiro livro acerca dos cantos Huni Kuin escrito com o intuito de registrar e preservar esses conhecimentos tradicionais, e transmitir esses cantos às novas gerações. O livro "Nixi Pae — O Espírito da Floresta" trata das cantigas relacionadas à bebida do cipó Huni usada na festa do pajé ou quando são cantadas as músicas fazendo o trabalho de cura. Já no livro "Huni Meka- Cantos do Nixi Pae", vários pesquisadores Huni Kuin realizaram sua contribuição acerca dos cantos (Pae Txanima, Dawtibuya e Kayatibu) entoados nas cerimônias de Nixi Pae.

Um dos grandes responsáveis pelo registro de saberes do povo *Huni Kuin* tem sido Ibã Sales. Ibã também faz as seguintes colocações sobre a importância desses registros na transmissão e preservação do conhecimento tradicional, em suas palavras:

Fiquei com responsabilidade das cantorias do Nixi Pae, sempre continuando com meu pai até chegar a hora certa, e com 28 anos comecei a registrar o conhecimento do meu pai na minha memória e no papel. Aí, enfim, comecei a gravar. O conhecimento do meu povo antigo virou realidade, e foi distribuído nas escolas Huni Kuin. Não vamos esquecer mais nossa língua, pois na música você encontra a mais antiga linguagem, a nossa fala mais antiga se encontra dentro dessas músicas. Todas as músicas antigas espirituais estão dentro das músicas de Nixi Pae. Então não queremos mais perder esse conhecimento, queremos amadurecer. Tive o prazer de mostrar a nossa cantoria do cipó, através da pesquisa que realizei com os três velhos Kaxinawá: Romão Sales Tuin Kaxinawá, Miguel Macário Isketi Kaxinawá e Agostinho Manduca Muru. Ainda estou fazendo esse trabalho, aprendendo a música mais bonita do encanto do cipó. O meu trabalho foi com os pajés, gravei todas as músicas, depois transcrevi e fomos organizando o livro. (Ibã Sales Huni Kuin em comunicação oral).

Ibã Sales também tem realizado uma empreitada de "transcriação" através de projetos áudio-visuais, onde as músicas das cerimônias do *Nixi Pae* vem sendo "traduzidas" através de desenhos.

"Esse projeto que a gente faz com áudio-visual, é fazendo um encontro da música com o desenho, é uma estratégia para guiar a nossa sensibilidade ocidental visual com a experiência da sensibilidade auditiva indígena (...). Eles não estão desenhando histórias, estão desenhando cantos." (Mattos, 2012, comunicação áudio-visual)

O trabalho está sendo realizado através de oficinas com "jovens artistas *Huni Kuin*", onde são desenhados cantos da tradição. Está sendo buscada verba para o lançamento de um livro com os desenhos que já foram realizados, e uma apresentação do

projeto foi registrada em forma de vídeo para uma exposição na França. Nas referências bibliográficas está incluído o *link* para *download* deste vídeo que se chama "O espírito da floresta", o qual se encontra disponível na internet. Também encontra-se disponível na internet alguns vídeos com esta tentativa de "tradução" dos cantos, e um deles é sobre o canto "*Yube Nawa Aibu*¹⁰²". Abaixo segue a letra do canto (*Huni Meka, 2007 pág.80*):

2 Yube Txanimai Yube Nawa Aibu

CANTOR: CLEBER PINHEIRO SALES BANE

Esta música é para chamar a força da Jibóia branca

Yube nawa aïbu, e e e e, e e e e Yube nawa aïbu, e e e e, e e e e Hushu buru namaki, e e e e, e e e e Pai inakawātā, e e e e, e e e e Pae hu amaná, e e e e, e e e e Xinã mětsi sipatã, e e e e, e e e e Mia hu ashuã, eeee, eeee Tua ibira naitũ, e e e e, e e e e Tawa pei irakã, e e e e, e e e e Pae ibira naitũ, e e e e, e e e e Sha ibira naitũ, e e e e, e e e e Yube nawa aïbu, e e e e, e e e e Mia hu ashuã, e e e e, e e e e Pae hu ashuã, e e e e, e e e e Pae vuwã shutani, e e e e, e e e e Xinã metsi sipatã, e e e e, e e e e Nika duku inipe, e e e e, e e e e

_

 $^{^{102}\ \} Disponível\ para\ acesso\ na\ internet\ no\ link:\ http://www.youtube.com/watch?v=6VDMidakA_Q$

5.6. Danças e Rodas



Roda Yawanawá; Aldeia Flecha da Mata, Canoa Quebrada- Ceará. Foto: Fábio Flecha

"O trabalho mais utilizado é nossas danças. Nós fazemos as nossas danças enquanto tamo entoando os nossos cantos. Todo nosso trabalho é cantado, com isso, as danças, sempre a gente tá ali dançando. O mariri né, que é formado o círculo, em movimento giratório. Então é a expressão corporal mais ativa que nós temos dentro da nossa cerimônia". (trecho de entrevista)

As danças e rodas são um dos principais componentes dinâmicos durante as cerimônias. As rodas constituem-se (como dito anteriormente) de "rodas" formadas pelos participantes, os quais engancham os braços ou dão as mãos e seguem realizando passos para o lado, dando movimento giratório ao grupo. Dependendo da música entoada, existem variedades de "enganchar" diferenciadas, como também modalidade de passos. Os condutores e "puxadores" de cantos de forma geral são as pessoas que vão dando movimento à roda, e os outros participantes seguem repetindo os movimentos. Segue abaixo um trecho de uma das entrevistas:

"O movimento do meu corpo é eu dançar, eu cantar, eu pegar no braço dos meus irmãos, das minhas irmãs, dos meus tios, e fazer uma roda e dançar, cantando nossos cantos né. Na força dele te dá mais inspiração, você canta e vai dançando como a gente

dança no nosso modo tradicional (...) Bom, primeiro, quando você tá bem na força, você tem que fazer alguma coisa. Primeiro tem que, você trabalha muito seu pensamento, e a força dele é no seu pensamento; e quando você tá muito na força, abre o teu pensamento sabe, e você tem mais força para cantar e a alegria é muito mais maior, então o controle da força vem através dos cantos e do movimento né da roda" (trecho de entrevista)

Na revisão bibliográfica, foram encontradas informações sobre o rito do "*Tirinde*", uma prática Katukina que consistia em realização de rodas noturnas por parte dos rezadores:

"O tirinde é ao mesmo tempo uma dança e um tipo de canto. Homens e mulheres formam um círculo e de braços dados, movem-se lentamente em sentido horário. Para que o tirinde seja realizado é preciso que haja, pelo menos dois puxadores de canto, um homem e uma mulher. Os homens que são reconhecidos como puxadores de canto são os mesmos que são reconhecidos como "rezadores". Sejam homens ou mulheres, os puxadores de canto, são pessoas mais velhas, que conhecem o repertório de cantos e a técnica vocal. O tirinde se inicia quando um homem recita os versos de um canto, cabendo à mulher "puxar" a sua repetição pelas demais pessoas. Se houver mais de dois puxadores de canto de cada sexo, eles se revezam na função, conquanto que tenha pelo menos um puxador de canto de cada sexo; caso contrário, o tirinde não pode ser realizado. Não consegui saber o conteúdo dos cantos do tirinde, pois ninguém estava disposto a traduzí-lo, diziam ser muito difícil. De qualquer forma, eles pareciam reportar aos mitos, ao tempo dos ancestrais, pelo menos assim me disseram algumas pessoas — muito embora eu não tenha identificado no tirinde nenhum dos mitos que coletei e que foram, algumas vezes, narrados como cantos". (Lima, 1994, pág. 108 e 109)

Através do relato acima, percebe-se que o *Tirinde* realizado pelos *Katukina Pano* tem várias semelhanças com as rodas realizadas pelos *Yawanawá*. Lima (1994) pontua que sentiu que os cantos seguiam ao longo da noite "dominando" as pessoas, criando um certo sentimento coletivo, revelado num entusiasmo ao cantar, acreditando que há um certo sentido "restaurador", pacífico e talvez mágico nos cantos do *tirinde*, como se eles tivessem como propósito evocar a harmonia e a ordem e proteção.

As rodas dentro das cerimônias de *Huni* auxiliam no "controle" da força. Os participantes entram em um contato "próximo" uns dos outros, o que no efeito do *Huni*, acaba constituindo-se de uma ferramenta de "equilíbrio" para a "força" dos participantes. Durante as rodas são realizados os cantos acompanhados de movimentos corporais. Por exemplo, geralmente as cerimônias *Yawanawá* (as quais utilizam muito o recurso das rodas) são iniciadas em rodas, com os homens cantando "*hey hey hey*", e "*yawa*, *yawa*, *yawa*", enquanto as mulheres fazem um delicado som, que parece um "piar" de pássaro "*hiu, hiu, hiu*". Logo em seguida são iniciados alguns cantos *saete*, e em muitas cerimônias o primeiro canto entoado foi "*Yawa Yawarã*". Este canto fala sobre a "transformação dos *Yawanawá*" em queixadas, e além da narração resumida e musicada da história, são

realizados gestos e sons específicos. Geralmente a roda prossegue, sendo entoados mais alguns *saete* pelos puxadores, e aproximadamente entre o quarto e sétimo canto é realizado um canto que já se caracteriza como uma espécie de "chamada" (um *saete* que já vai "direcionando e abrindo" a força da beberagem), e os movimentos da roda vão ficando mais intensos. Posteriormente, podem ser realizadas também algumas "brincadeiras" tradicionais como forma de descontração, principalmente em momentos onde a "força" da beberagem está mais branda. Algumas brincadeiras realizadas são "*Atxa Mumum*", "*Tare Tero*" e "*Koranonoinde*".

"Os índios gostam muito de se divertir. Brincam como crianças representando a vida dos animais, os homens assumindo o papel dos bichos e as mulheres, o dos caçadores. Há assim o jogo do Runarunui, ou da serpente; o yawagawai, o jogo do javali; o susui, jogo da tartaruga terrestre". (Tastevin, 1925, pág.169)

A brincadeira¹⁰³ Yawanawá "Atxa Mumum" consiste em os participantes estarem parados em formação de roda, então os condutores começam a cantar balançando os braços para frente e para trás e iniciando as primeiras estrofes do canto "vitxu shao naricaim, nari caim, nari caim"(...). A brincadeira prossegue com as pessoas abaixando-se e cantando "haaaaaoooooo", "haaaaoooooo", então o condutor grita "AAAtxa Mumum" "Atxa Mumum, Atxa Mumum", e corre para os lados sacudindo toda a roda, dando uma espécie de "susto" nos participantes. Um dos objetivos é testar a atenção e a união da roda, visto que é prezado que não seja "rompida" a corrente (as pessoas soltarem as mãos). Outra brincadeira é "Tare Tero", onde os participantes também em formação de roda colocam os braços nos ombros uns dos outros, e vão dando movimento à roda realizando um passo com os pés (os cruzando de um lado para o outro) e iniciam o canto. A brincadeira prossegue com um aumento na frequência de passos com os pés e aumento na velocidade de giro na roda.

Também comumente nas cerimônias é realizada a brincadeira "Koranonoindê", a qual pelo que observei nas reações dos participantes durante a realização da mesma, geralmente agrada muito, pois há bastante interação entre eles (o que não é muito comum em cerimônias ayahuasqueiras, onde muitas vezes homens e mulheres ficam inclusive em

¹⁰³ São chamadas geralmente de "brincadeiras" estas danças e atividades culturais, por tratarem de momentos "lúdicos" dentro das cerimônias, que geralmente tem um caráter espiritual de seriedade. Lima (1994, pág. 98 e 99) discorre sobre as "brincadeiras" *Katukina*, que são designadas pela palavra *vete* (nome de uma cerimônia tradicional, como um festival, onde aconteciam estes tipos de brincadeiras e jogos, que chegava a durar cerca de dez dias). A mesma autora (Lima, 2000, pág.78) ressalta que nos registros sobre as "brincadeiras" em vários grupos Pano, sempre é destacado o forte componente sexual (Katukinas- Lima 1994; Yawanawas- Carid 1999; Sharanawa- Siskind 1973; Marubo- Montagner e Melatti 1985; Kaxinawá-McCallum 1989).

lugares distintos do salão). Nesta brincadeira, inicia-se o canto, então um dos participantes "tira" para dançar alguém do sexo oposto, e dança com esta pessoa no meio da roda. A dança em pares se dá com o "casal" de frente um para o outro, cada um segurando no ombro do outro, com os braços semi esticados e realizando "pulos" para os lados. Em alguns momentos a roda fica repleta de casais dançando em seu interior. Em uma das cerimônias acompanhadas, aconteceu um fato engraçado. Um estrangeiro ficou sozinho no meio da roda, e não havia entendido muito o "funcionamento" da brincadeira, então Yawá (ancião *Yawanawá*) disse "*vamos*, *vamos*", para ele tirar alguém para dançar, então ele puxou seu amigo para o meio da roda; Yawá encerrou a brincadeira e deu um riso inconformado balançando a cabeça por dois homens terem dançado juntos.

Há outras brincadeiras tradicionais *Yawanawá* que também são realizadas durante as cerimônias, contudo as mesmas não foram feitas em muitas das cerimônias acompanhadas, e não foram descritas aqui.

Em algumas cerimônias *Huni Kuin* também acompanhei a execução de rodas, no entanto este não é um recurso usado durante muito tempo nas cerimônias. As rodas podem ser feitas com movimentos e danças, ou apenas com os participantes em pé de mãos dadas parados em seu lugar entoando os cantos, sem movimento giratório. Em cerimônias conduzidas por Txana Ikakuru Huni Kuin, geralmente eram realizadas rodas na abertura e fechamento da cerimônia, muitas vezes com alguns cantos de *Katxanawá*, que tem passos bem ritmados. Nas cerimônias com Txana Ixã Huni Kuin, sempre eram realizadas rodas no inicio e no fechamento da cerimônia (os participantes de mãos dadas, e parados em seu lugar), contudo, em algumas cerimônias foram feitas rodas com vários tipos de danças, contendo giros, muitos movimentos corporais, os quais auxiliavam muito durante o "manejo" da força do *Nixi pae*.

"As danças dos índios do Tarauacá são sobretudo danças religiosas, apesar de não serem nada devotas. Elas têm como objetivo apelas para a benção dos espíritos sobre as plantações; agradecer a colheita; espantar as más influências no momento da passagem das crianças à idade núbil; são acompanhadas de gritos, cantos, apelos, saltos, corridas e invocações aos espíritos, como esta: Hoo! Hoo! Cheki hewn kai no; Hoo! Hoo! Tama hewan oari; Hoo! Hoo! Mani hewã chene! Invocações assim são dirigidas aos espíritos do milho, do amendoim e das bananeiras. Um outro canto alegre que lembra o aleluia de Páscoa consiste em repetir ao infinito a interjeição: Heya! Heya!, e o grito de alegria: He! He! Nawa, nawa, nawa kikika!: "Vamos! Cantemos!" Naika, naika. Na dança de encantamento dos animais e de todos os objetos úteis em geral, os Kachinawa se seguram pelo braço: o chefe da roda, armado com um chicote (que ele agita), dá o movimento, lançando um vigoroso He! He! He!, que todos repetem e a corrente se desenrola como uma imensa serpente, que escande durante duas voltas as interjeições Hehe! Hehe! Hehe!, depois do que o chefe de fila enumera, até perder o fôlego, todos os

nomes de animais que lhe passam pela cabeça, o nome do sol e da lua, do fogo e da chuva, até o novo nome dos fósforos, "risco" (...) A esta dança violenta sucedem rodas mais calmas em que se dão voltas lentamente improvisando versos sobre canções conhecidas". (Tastevin, 1926, pág.192)

Uma das danças muito comum de ser realizada nas cerimônias Huni Kuin é a "dança da jibóia". Esta dança também vem sendo incorporada em alguns rituais *Yawanawá* (inclusive fui designada em alguns deles para "puxar" a jibóia, o que consiste, em ser a pessoa que conduz a fila e vai desenvolvendo os movimentos da dança). A dança da jibóia consiste basicamente em os participantes irem formando uma espécie de "fila" (onde os participantes seguram nos ombros do participante na frente) e o primeiro integrante ("a cabeça da jibóia") vai ditando os movimentos da dança, que consistem em movimentos serpenteados. A dança da jibóia é um instrumento muito interessante nas cerimônias, pois além de desenvolver a concentração e união do grupo (pois todos se movimentam conjuntamente), para quem está conduzindo a dança é necessária extrema conexão com os movimentos da "jibóia", e uma espécie de transe. Posso dizer de minha experiência na execução da técnica, que no momento em que inicio a condução entro nessa espécie de transe, e vou sendo "guiada" pela força da beberagem e da própria "jibóia" na execução dos movimentos. Em alguns momentos, a fila vai serpenteando em um movimento circular, onde todos os participantes ficam unidos numa espécie de espiral, cantando juntos (o que gera experiências intensas), e então o movimento prossegue e a espiral é desfeita e volta a espécie de "fila".

Outras danças¹⁰⁴ são realizadas durante as cerimônias, principalmente no momento em que são realizados os cantos com acompanhamento de violão. Em muitas cerimônias também pude não apenas observar, mas também sentir em meu próprio corpo, conexões com animais (principalmente pássaros), e isto ir desencadeando movimentos específicos. Em algumas cerimônias observei indígenas dançando que pareciam estar nesta "conexão" (o que é nítido pelos movimentos; alguns incluindo movimentos com os cocares de penas de pássaros). Nas entrevistas foi citada tal questão, de que os cantos versam sobre, e presentificam as forças da natureza como o vento, a floresta, a terra, onça, macaco, anta,

¹⁰⁴ Em algumas cerimônias em que acompanhei com o auxilio na condução de um indígena pertencente a uma família que conserva tradicionalmente todo um leque de cantos e danças de *katxa*, que tratam-se dos cantos de "mariri" para agradecer às plantações, eram realizadas rodas muito dinâmicas, com filas, corridas, danças que exigiam muito fisicamente dos participantes (fica difícil de numerar todos os recursos empregados, pois iam desde corridas, até simulações de "nado e vôo ao mesmo tempo no ar" ou andar pulando com uma perna só). Percebia-se que o condutor utilizava muito do improviso em sua condução da roda, mas isto tornava a experiência interessante e muito divertida para os participantes, além de ser um excelente exercício físico.

jibóia, inumeros pássaros como o gavião, japó, arara; então quando se inicia o canto do japó por exemplo, é como se ele estivesse ali, é sentida a sua presença:

"Espírito de animais. Os pajé forte quando eles querem também eles transforma na onça e faz o mesmo movimento da onça. Anda como a onça, e faz, mas ali é tudo um respeito, é só uma pessoa fazendo, não é todo mundo, tão vendo porque. Quando ela vem nesse poder, ela vem trazer uma mensagem, ela vem trazer uma coisa para fortalecer mais a força espiritual, e é só uma pessoa que chega a esse ponto. O espírito também de macaco que vem trazer ali, o espírito do japó, o espírito do wapá que é aquele caboré a coruja, o espírito desse washatau, o espírito do gavião, a jibóia, a jibóia também tá li. Mas cada vez, eles não chega tudo de uma vez não, é um de cada vez, e talvez uma vez em uma cerimônia e toda vez que vem, vem trazer uma mensagem. Só o pajé, vem no pajé, não é em qualquer pessoa não. Quando entra no corpo dele, ele começa a agir daquele jeito também". (trecho de entrevista)

Percebi durante o trabalho de campo que durante os momentos de "dança" muitas pessoas "extravasam", entrando algumas vezes em processos até mesmo catárticos. Os cantos irradiam a vibração da força, e isto desencadeia um ambiente de naturalidade, leveza e alegria, o que não é muito fácil de encontrar em nossa sociedade.

5.7. Pinturas corporais



Tuim Kuru Yawanawá realizando pintura de kene

As pinturas corporais são uma das técnicas corporais que expressam muita beleza, e trazem a proteção e sabedoria dos desenhos *kenes*- revelados pela jibóia. Elas são uma espécie de "escrita" tradicional, e são realizadas por todo o corpo. Nas cerimônias, costumam ser realizadas principalmente no rosto.

"Kene é o nome que damos para cada pedaço que encaixa nas partes do nosso corpo e em nossas faces. Estão escritas em nossas memórias e registradas em nossos corações as palavras ditas pelos nossos antigos avós, "sepã ikashe, pax ti, kenewahãyniy". Palavras recomendadas a filhos e netos que querem dizer: faça a pintura em seu corpo com urucum misturado com sepa. A pintura nas partes do corpo e na face nos traduzem proteção dos maus espíritos, das doenças e das más intenções do seu próximo. A pintura na face e no corpo significam a beleza e o orgulho do seu corpo com diferentes traçados. Os lugares que recebem o feitio são os braços e as pinturas descem de cima do ombro até as mãos, dependendo do tipo de desenhos. Também as costas, a barriga e o peito são lugares reservados, onde as pinturas e os desenhos aparecem em destaque". (Vinnya, 2006, pág.135)

As pinturas tradicionais são feitas com jenipapo e urucum, e às vezes com uma mistura feita com sepá, que é a resina aromática utilizada nas defumações. As preparações são realizadas geralmente pelas mulheres.

"Por sua vez, as mulheres são responsáveis por preparar as tinturas corporais. Juntam uma quantidade de urucum, descascam, pegam as sementes e misturam com o leite de uma árvore chamada vixu e deixam ferver numa panela até chegar a coalhar, dando assim uma cor vermelha. Ainda para cor preta, as mulheres fazem o carvão da lamparina junto com o leite de uma árvore chamada sepa. As duas cores são para a pintura corporal e facial" (Vinnya, 2006, pág. 143)¹⁰⁵

_

¹⁰⁵ De forma mais extensa, é relatado o preparo das tinturas coporais: "Em uma cerimônia ou festa tradicional, se não aparecerem as cores vermelha, preta e azul, a festa não está boa para os Yawanawá. Essa geração traz consigo a marca em seu sangue, em seu espírito e em seus corações, da verdadeira imagem da magia das cores tradicionais de seus ancestrais. Cada traçado das cores que atravessam as costas, os braços, os peitos e o rosto, é um símbolo de um registro deixado pelos antigos há centenas de anos. O vermelho vem do urucum e os velhos nos contam que quando uma mulher traça com a tintura do urucum seu corpo e sua face, ela orgulhosamente passa diante de outras mulheres mostrando a beleza de seu corpo e o perfume do cheiro do urucum. O urucum preparado recebe o nome de pax ti txita. As mulheres juntam uma grande quantidade de urucum, descascam, lavam as sementes em uma boa quantidade de água. Dentro das sementes lavadas, colocam um líquido grosso da casca de uma árvore chamada vixu. A água com a tintura do urucum é fervida até secar toda, ficando por final somente a tinta pura do urucum coalhada. Durante o tempo em que a tintura do urucum estiver dentro da panela fervendo é proibido as pessoas ficarem observando o processo de secagem. Caso as pessoas fiquem olhando a tintura fervendo, o líquido da tintura do urucum não consegue secar. Seca a tintura, o pax ti txita é colocado dentro de um cano de taboca ou de bambu para ser conservado. A tinta preta vem do carvão ou da fumaça da lamparina e com ele se mistura o leite de uma árvore conhecida por sepa. Após a mistura, a tintura preta fica totalmente grossa e recebe, dentro do tempero feito, um pouco de óleo de coco para ficar um pouco mais fino e derretido. Com o sepa também se prepara o pax ti txita, juntamente com o óleo de coco. Mulher e homem podem fazer o preparo da tintura preta. Para os Yawanawá, o sepa é considerado um perfume natural, devido ao seu cheiro. É recomendado, pela tradição, que as crianças estejam pintadas durante o dia inteiro com o pax ti txita e v puy. A pintura com as duas cores protege a quem está pintado dos espíritos maus. M sepã ikamã, yux n mya ytiru. O sepa é usado pelos pajés nos momentos em que vão fazer um trabalho de cura. É queimado um pouco sobre o fogo, e quando começa a sair a fumaça o pajé faz seus pedidos sagrados aos deuses do seu povo, que os proteja do mal". (Vinnya, 2006, pág.142-143)

Cada pintura tem suas representações. Vinnya (2006, pág. 137- 141) descreve com muita riqueza de detalhes e ilustrações algumas modalidades de pintura, como a "Vashu shaka" (escama do peixe tambuatá); Runã mapu (cabeça de cobra sucuri); Itx yka kene (pintura da cobra coral); Paspi kene (pintura da lança); Vesãru kene (pintura da salamanta); Axuyka kene (pintura da cobra Axuyka); Nãnã puyãwma kene (pintura da jibóia); Mesteti (pintura da lança Mesteti). Nas cerimônias, as pinturas além de trazerem a força dos animais ou outros seres que a inspiraram, também são adereços importantes.

"A vestimenta é completada por desenhos feitos com jenipa, de um preto-azulado; com resina mumu misturada com fuligem; com urucum, envernizado pelo sempa; com cinzas de cor cinza e branca. Um Kachinawa bem vestido fica coberto de figuras geométricas, de uma perfeição impecável, desde a raiz dos cabelos até a ponta dos dedos do pé. Seus cílios e sobrancelhas raspados dão aos seus olhos, envoltos de desenhos até sobre as pálpebras, um aspecto estranho e terrível quando são olhos de homens e um ar voluptuoso quando se trata de mulheres. Estas possuem o monopólio desta arte, cujos segredos lhes foram revelados, parece, por um homem-mulher, de nome Napoimbo". (Tastevin, 1926, pág.191)

Para os indígenas *Yawanawá* e *Huni Kuin*, as pinturas possuem uma ação privilegiada junto aos *yuxin*, e são utilizadas tanto em cerimônias, rituais, festas como também em guerras.

"Antes de dançar ou de lutar, o Kachinaua se pinta de vermelho com urucum, de preto com jenipapo e de verde com o mina, aroma selvagem da floresta". (Tastevin, 1925, pág.169)

As pinturas de guerra atuam tanto para enfeitar os *yuxin*, como também para ocultar o medo do rival. Também segundo Carid (1999, pág. 102) uma prática comum não só para os guerreiros, que tem por finalidade afastar a influência dos *yuxin* e as doenças possíveis que possam causar, é pintar toda a superfície corporal do matador com jenipapo. As pinturas com jenipapo tem grande papel de proteção, o que será visto adiante no tópico sobre as dietas espirituais.

"As pinturas de guerra preferidas, as de gavião e cobra, seriam as mesmas que as que enfeitam os yuxin, em ambos casos se rodeiam os olhos com jenipapo preto, em teoria, para ocultar o medo ao rival. Porém, o enfeite guerreiro me parece ter um significado maior do que uma simples forma de camuflagem e, de certa forma, pode possuir até um efeito contrário ao encobrimento. Talvez se trate de provocar a manifestação das qualidades de um corpo outro, não por casualidade os desenhos de gavião e de cobra são os utilizados na guerra. Constata-se também uma intenção de não morrer de qualquer forma, os atavios guerreiros são de certa forma uma preparação para a possível morte, uma maneira de morrer corretamente no campo de batalha exigia um corpo enfeitado". (Carid, 1999, pág. 101)

5.8. Defumação



Fogo. Casa Aho- Natal- RN. Foto: Costa Rebelo

A presença do fogo é um elemento de grande importância nas cerimônias. Existem alguns cantos que cultuam esse elemento tão sagrado para as tradições indígenas. Pelo que presenciei, na maioria das cerimônias é designado um "guardião" do fogo, o qual é responsável por fazer o fogo, e cuidar de sua manutenção.

Existem histórias que falam sobre o fogo, e nas cerimônias sua presença ancestral traz muitos ensinamentos. Além de conforto e seu aconchegante calor, ele preserva mistérios inefáveis. Dentro das rezas, o fogo é um elemento importante, e alguns "guardiões" também aparecem, como o caso do esquilo:

"Esquilo é a reza mais forte que tem, ele que é o dono do fogo. Ele faz o fogo, a maior temperatura do fogo é ele que conhece. A gente vê que o esquilo não é nada né, mas no mundo espiritual do Yawanawá quem sabe, ele é muita coisa, muito". (trecho de entrevista)

As brasas produzidas pelo fogo também são utilizadas para a realização de defumações. Não foi em todas as cerimônias que presenciei o uso de defumações, mas nas

cerimônias Yawanawá isto sempre ocorre. A defumação mais utilizada é o sepá (resina cheirosa extraída da secreção de uma árvore). Como expressado em um relato anteriormente, o sepá "não é apenas uma fumaça, aquilo é um ser espiritual muito forte, é um cheiro, um perfume, que com suas palavras você alivia a coisa ruim, que alivia seu corpo, seu pensamento". O sepá é colocado em um pouco de brasa, e exala um aroma muito agradável- inin/inini, o qual, para a tradição Yawanawá, espanta os espíritos e energias negativas. Ele costuma ser utilizado em momentos em que a cerimônia está intensa, e traz uma espécie de "acalento" para os participantes (geralmente uma pessoa designada para a função percorre o círculo cerimonial com um recipiente com a brasa e a resina), além de realizar uma "limpeza espiritual" no ambiente.

"Você faz quando você bebe a bebida e que tu sente a pessoa necessitada. Você sente, fulano de tal precisa de uma cura, precisa de uma benção, precisa é, tirar a coisa ruim que tá aproximando, que tá junto dela. Aí usa também o sepá. O sepá é um yuxin também né. É um perfume, que os maus espirito não encosta donde ele tá, então usa aquilo para banhar a pessoa, pra passar o perfume do sepá no corpo da pessoa. O espírito não gosta do cheiro do sepá. Adonde ela tá, diz que ele sentiu, ela já foi embora". (trecho de entrevista)

Para a tradição *Yawanawá*, o *sepá* também tinha papel muito importante em uma cerimônia realizada antigamente no período de "lua nova", a qual será narrada abaixo:

USHE INAWANA- CERIMÔNIA DA LUA NOVA (relatada por Kate Yuve Yawanawá)

"Papai fazia na lua nova, pedia as bênçãos para crianças dormirem bem, criança não ficarem doentes, para crescerem sadio, obedecer sua mãe, seus pais, dar prazer a família. Esses pedidos que ele fazia. Aí vinha todos os menininhos, vinha todo mundo da aldeia trazer os seus filhos para ali, para o velho fazer pedido. Toda lua nova, aí também ele completava, na lua nova, no outro dia ele ia assim, caminhar tirar folha para passar nos olhos. A cerimônia durava mais ou menos 2 horas, 3 horas. Ele sentava né, tem um banco pra sentar, aí a vovó fazia uma brasa grande assim em um vaso, aí ficava queimando sepá com palha de jarina seca, porque aquilo faz muita fumaça. Aí ele esquentava a mão dele e trazia as crianças, tinha criança que gritava muito, chorava bastante. Aí às vezes uma mulher trazia pessoa de casa doente pra ele fazer também vakushi. Isso ele fazia só para as crianças no começo da lua nova. O vakushi nosso é pra cerimônia, com a bebida. Ele fazia só com rapé. Tomava rapé, só ele. Vovó que organizava tudo, a brasa, trazia sepá pra queimar, já tinha colhido a palha e jarina, chamava as mulheres, fulano vem, vem aqui, vem logo participar. Ela que mandava quem vai participar vem aqui pra perto. Fazia recomendações (não dormir com marido, mulher, não dar alimentos específicos para crianças). Então ela recomendava, fazia muita recomendação (...)Proteger né. Pedir proteção. Ás vezes a pessoa não sabe que tá doente. A doença não é aquele só que tá enfermo o corpo, ás vezes você não consegue dormir, você tem susto, você mesmo dormindo, você sai aí, né depois volta. Então é uma série de coisas que ele com o sepá na lua nova ele vai tirar e também fazer os pedidos de bem né, a pessoa continua com saúde.".

A utilização de *sepá* tem extrema ligação também com os sopros realizados nas cerimônias (como o *vakushi*), pois no momento da realização dos sopros é utilizada a brasa com *sepá* simultaneamente para "aquecer" as mãos antes do sopro.

Outra defumação realizada pelos *Yawanawá* é a com a palha de milho:

"A palha de milho; a palha de milho para criança que chora muito a noite é um santo remédio. Queima e defuma com a fumaça, pra engolir a fumaça. Porque criança que chora muito diz que tá chamando agouro para família, pro pai e pra mãe. Então tem que tirar esse choro dele a noite. E também verificar se não tá doente né. Porque tem criança que passa o dia inteirinho chorando, chorando não, animado, pulando, comendo, de noite o cara é chorão, chorão. Esse que é o perigoso, que tá agourando a família". (trecho de entrevista)

Os *Yawanawás* também têm a prática de queimar algumas folhas especiais em alguns momentos específicos durante as cerimônias, o que também é realizado pelos *Huni Kuin*. Durante as cerimônias *Huni Kuin* às vezes são realizadas defumações, com resinas como o s*epá* ou folhas aromáticas da floresta. Já acompanhei cerimônias nas aldeias, onde foi utilizado outras plantas aromáticas, colocadas em palha de jarina (parecia um delicado ninho de passarinho, muito cheiroso e confortante).

"Antigamente os nossos povos usavam defumação só para a criança recémnascidas que pegavam doenças, que só ficavam dormindo e não acordavam. Aí eles achavam que um mau espírito estava perto deles, atacando. Eles pegavam aquela erva que chamam de Biabu Dau. São as ervas perfumosas que só usavam nestes casos de precisão, então eles davam aquela defumadinha, assoprozinho, né? E curavam a criança, que realmente a cultura original daqui desse conhecimento da defumação vem da pré-história. E por que é que amusou-se a defumação além do que era, só para criança e hoje usamos em nosso trabalho de ritual? Porque hoje estudamos que tem muitas ervas perfumosas que são muito poderosas para trazer a força de luz de cura através da fumaça que é a energia destas ervas, que transformaram para isto. Então nós temos que usar para nos defender. Não sabe o que está aqui ao redor de nós, nós não estamos vendo, recebemos só do que está passando em nós mesmos, o que está passando por aqui você não está pegando esta energia, ninguém sabe se é bem ou mal, já que já se transformou em Yuxibu. A gente pede essa forca na hora de abertura de cantorias de cura, então traz também essa forca de pedir, essa força da natureza, a natureza é Huni Kui mesmo, além do quê, sou eu quem está falando, está cantando, ele também está puxando essa energia, que transformou propriamente para socorrer isso, então é por isso que usamos defumação. HAUX!!!" (Ika Muru, 2014, pág. 71)

5.9. Sopros (Vakushi e outras variedades)



Yawá realizando sopro em seu filho Tawahu. Cerimônia Curitiba-PR.

Os sopros são uma das mais interessantes e efetivas técnicas corporais utilizadas durante as cerimônias. Como observei e vivenciei em muitas cerimônias, com sopros podese tirar alguém de uma "situação difícil" que pode ser desencadeadas através dos efeitos do *huni*.

Não foi realizado um levantamento bibliográfico profundo sobre a prática de sopros dentro de cerimônias espirituais dos diferentes povos Pano, sendo aqui priorizados muitos relatos de entrevistas que exemplificam de forma clara e completa como acontecem tais intervenções. Relativo a outros povos Pano além dos focados aqui, dentro das cerimônias *Shipibo*, é muito comum ouvir relatos acerca da utilização de tabaco para a realização de sopros com a sua fumaça; também alguns povos peruanos realizam sopros com "água florida", uma espécie de perfume de plantas. Já durante as cerimônias *Huni Kuin* e *Yawanawá*, são muito comuns os sopros e espécie de massagens que auxiliam em processos curativos.

"Na cerimônia, pra usar o corpo, vamo dizer que a presença de estar ali, as mãos, a gente faz esse assopro, depois a gente pega no canto onde tá doendo alguma coisa e faz essa massagem para tirar. As mãos pra assoprar, pra tirar isso, e a nossa presença do corpo físico os espíritos já conhecem, então aonde você tá ele se apresenta, ele vem porque você tá ali, porque você chama". (trecho de entrevista)

Os *Yawanawá* possuem uma técnica de sopros chamada *Vakushi*, a qual consiste em uma sequência de sopros na cabeça, peito e uma espécie de massagem nos braços e tronco da pessoa, que é finalizada com as mãos juntando-se e se esfregando, e o executor soprando para o alto. Os sopros são realizados e aperfeiçoados nos processos de formação espiritual, sendo altamente recomendado que seja realizado por pessoas que já realizaram dietas profundas, como a do *muka* (adiante será aprofundada esta temática).

"O vakushi, sopro, nem todas pessoas podem dar, podem fazer esse vakushi. Primeiro só pessoas que já fizeram dieta do muka. Como chama, só os nossos antigos pajé e os aprendiz né, que tem poder do muka no seu coração, no seu sangue, tem o muka no seu sangue. Então quando você tá muito na força, pra fazer uma cura você toma o rume que é o rapé, ou quando tá num trabalho de huni você tá muito na força e toma rapé, o rume. Então junta as duas forças, aí você pega na cabeça ou na parte do paciente que tá doente, e começa a apertar, dando aquele assopro né. Isso, essas duas forças que você vai lá onde tá a doença e tenta tirar pra fora. Sopra na cabeça, quando o cara tá com dor de cabeça sopra na cabeça; quando alguém tá muito na força do huni, ou passando mal, a pessoa não tá conseguindo controlar, você vai lá pega na cabeça de alguém e conversa com o huni e dá um assopro, pedindo que alivie a força, que não atrapalhe os seus pensamentos". (trecho de entrevista)

Durante o sopro, o responsável -a pessoa, *yura* que será veículo- para a realização do mesmo, "aquece" suas mãos na fumaça de defumação. Geralmente os sopros e as massagens são utilizados como forma de "proteção", ou para diminuir os efeitos da beberagem na pessoa que está recebendo o sopro.

"Existe, há também as outras que são mais, não são usadas com muita frequência no trabalho, mas que são usadas sempre né, principalmente quando a gente vai fazer trabalho nas pessoas, trabalho de cura mesmo, que é o vakushi e o shãiukaki, que é com as mãos, que a gente com as mãos, faz, é esfrega né a mão na pessoa né, que chama shãiuki; quando é na cabeça chama vakushi, que é justamente pedindo né, com a força da bebida, com a força da nossa planta sagrada que é o muka, que ela use o nosso corpo como instrumento para ajudar as pessoas. Então gente usa também essa outra expressão (corporal), que é o vakushi e o rakushi". (trecho de entrevista)

Os sopros e as massagens são realizados juntamente com pedidos para as forças sagradas dos guias espirituais, do *yuxibu*¹⁰⁶ das plantas sagradas, e conversas com a "força

_

¹⁰⁶ "As ervas para misturar huni, essas aí são do Yuxibu, as folhas e o cipó, o rapé é Yuxibu. Tudo, todas as plantas têm Yuxibu, têm energia, aí nós Yuxibu temos que ir atrás de outro Yuxibu, concentrar com ele para ver, para fazer tratamento". (Ika Muru, 2014, pág.87)

do *huni*". Dependendo da parte do corpo em que é realizado o procedimento, também se muda o nome empregado para referir-se a ele:

"O Vakushi pode fazer na cabeça, pode fazer no peito, aí cada parte vai mudando também o nome. Vakushi, Pakushi, Shutiki chama Rakushi Akã, e no corpo todo Rakushi iki. Então vai mudando né. Essa massagem Ushuwuia. Mas também essa coisa que eu contei né, faz as pessoas que já provaram, as pessoas que tem certeza né, porque é uma questão de você pensar e ter firmeza, ter certeza daquilo que você vai curar, é com teu pensamento. Por isso que abre sempre, quando a gente é criança, não tem a moleira que chama, é o lugar mais fino, diz que isso aí é o, chama a porta da entrada das doenças, e onde você pode curar também; e na sua primeira reza a primeira coisa que se chama é o espírito da água, do gelo, para colocar aqui, para poder te lavar tudo, te lava tudo por dentro, sem perder um órgão que tem no ser humano e faz sair; depois dá como se fosse um banho, limpando a unha, lavando a mão, limpando como se fosse um shampoo no cabelo, pela orelha, pela face, tudo, só com o gelo né. 'Nai urauxi pakaikun, nai urauxi paka' é o gelo para congelar, é o gelo que não tem doença, é o gelo que não tem tristeza, é o gelo que não tem morte, é o gelo que nunca se acaba, então com aquilo você traz como se fosse banhar a pessoa. É limpar primeiro, aí depois limpa e aí tu vai rezar para doença, fazer ela entender, que esse corpo adonde ela tá, que tá prejudicando essa pessoa não é o corpo, não é o lugar que, ela pode tá ali enganada, alguém trouxe, mandou ir pra lá. Então quem é essa pessoa, são os animais. Os animais não tem paradeiro, sempre andam por todo canto, acha que qualquer canto é a morada deles. Mais não, ali não. Morada, no corpo do ser humano não pode morar espírito. Uma série de coisas, eu não sei de nada não, quem sabe conta muitas coisas de doença e espiritualidade". (trecho de entrevista)

Percebe-se a importância da firmeza de propósito e de estudo espiritual no momento da realização dos sopros, sendo que o *xinã*, o pensamento, exerce grande função também durante o processo. Durante os sopros, é comum soprar o alto da cabeça (região da 'moleira'), e também muito importante os sopros no peito e nas costas:

"Porque muitas das vez você de costa você não consegue ver até um, a gente mesmo não consegue ver o que vem atrás. Então o que vem por de trás é uma traição, e os maus espíritos sempre vem por de trás, vem seu corpo, vem, encosta ou faz uma morada e então você não tá sabendo, você tá só olhando pra frente. Então quando trabalha as costas é pra isso, para fazer isso aí. E aqui em cima, coloca as coisas boas adonde tá o teu coração, é uma caixa da morada, porque ali é donde tá os planejamento, ali ele comanda a tua vida... então deseja as coisas boas né, entras no seu sangue, faz morada. A partir dessa moradia deste bom espírito, você vai ter saúde alegria, você vai ter disposição, você vai ter todo dia um sorriso amigo. Você vai ter um plano de coisa boas, de ajudar, de plantar, de fazer coisas boas pra tua vida. Então trabalha também o peito". (trecho de entrevista)

Segundo Gil (1999, pág.151), "o assopro sobre o doente é uma medida que ajuda a afugentar a doença: 'mesmo que se eu estivesse bebo de cipó, você está doente eu vou lá, te assopro e peço à doença para sair de aqui, aí peço a saúde, que tu vai ficar boa, que tu vai precisar ficar bom' (Nani)". A autora também pontua que quando se trata de aliviar uma doença que ainda não apresentou grandes complicações, pode ser utilizada a técnica

de friccionar as mãos contendo dois tipos de ervas (*nawani*- canela nativa e *rauniti*- uma espécie de alfavaca); colocar as mãos sobre a parte dolorida do corpo do paciente, e depois as levar diante da boca, olhando para o outro lado, e assoprando entre elas ao mesmo tempo que entoa algumas palavras enviando a doença para longe. Os sopros contribuem para espantar a doença do corpo, e pedir coisas boas para a pessoa que está recebendo o sopro:

"Quando eu tô fazendo vakushi, não só eu, mas as pessoas que tá fazendo vakushi, primeiro ele pede pra doença não vir neste corpo, depois pede coisas boas ali, para aquele corpo ali. E depois você faz o fechamento, dizendo que tem autoridade pra isso. Pra isso eu fiz uma dieta, pra isso eu cumpri com minha dieta. E se você fizer, não fizer os meus pedidos, eu não vou, eu não vou tá com meu pensamento voltado dentro da tua espiritualidade, porque você tá fazendo eu mentir. Então faça valer aquilo que eu tô dizendo, mas eu não tô dizendo apenas para fazer valer, porque eu tenho uma autoridade, porque eu já fiz alguma coisa para mim ganhar essa confiança. Então isso que faz na conclusão do vakushi". (trecho de entrevista)

O momento escolhido para ser realizada tal intervenção é muito variável, e depende muito do andamento da cerimônia, como também dos processos corporais e espirituais que os participantes estão enfrentando dentro dela. Tanto pode ser realizado um sopro para uma intervenção mais pontual, como também apenas para realizar uma espécie de "benção" na pessoa, ou tratamento em alguém que se encontra doente.

"Agora isso é bem específico assim, porque não é nós que dizemos quando é a hora, e quem precisa, a própria força que nos leva às pessoas. Geralmente quando uma pessoa tá muito na força do huni né, muito na força da ayahuasca, que chega a um ponto que ela não tá suportando mais sozinha, precisa de uma ajuda, precisa dar uma aliviada na força. Ás vezes a gente vai até essas pessoas, não que nós sabemos que ela teja precisando, mas que a força mesmo diz, oh se a pessoa tá precisando faz um vakushi nela, pra gente acalmar a força dela né, então a gente faz. E quando também a gente tá tomando ayahuasca geralmente, quando tem alguma pessoa doente, enferma, alguma mãe com alguma criança doente, ela leva a criança ou a pessoa que tá até onde nós tamos para nós fazer esse trabalho. É nesses dados momentos que acontece". (trecho de entrevista)

Os sopros especificamente utilizados para amenizar a força do *huni* são muito eficazes, e em todas as vezes que os observei sendo realizados durante o trabalho de campo, algum efeito positivo foi ocasionado logo após, ou algum tempo depois da intervenção, sendo nitidamente nítido que eles constituem uma das técnicas mais elaboradas e eficazes utilizada durante as cerimônias.

"Ajudei muito amigo, em quase toda cerimônia eu sempre eu tô lá, no momento em que mais o amigo tá com necessidade, eu já ajudei muita gente na força, já encontrei amigo já querendo gritar mesmo, encontrei amigo na mal, na mal, na mal, super mal; e eu simplesmente cheguei, mandei tirar a blusa, tomei meu rapé, eu bem na força, eu assoprei. Quando eu terminei de assoprar, ele disse muito obrigado. E eu falei por quê? 'Ah, você

me salvou, você me tirou de um lugar que eu nunca mais voltaria'. Uma vez topei outro amigo, vinha; acho que já vinha, tava ultrapassado, já vinha, o olho dele já vinha virando, assim já sacando a roupa todinha, se tremendo até a cabeça; eu cheguei perto dele pra ele ter calma. E eu tava muito na força, eu soprei ele, foi bem interessante, eu soprei, comecei a soprar ele do pé, ninguém nunca fez isso, mas a força pediu que eu fizesse. Soprei ele do pé, quando cheguei na coroa da cabeça dele, foi parando. Ou não, quando eu não, não diz que quero soprar, a força me pede que eu possa cantar, eu alivio as força também, nos canto''. (trecho de entrevista)

Para os *Huni Kuin*, os sopros também são muito importantes, porém não ouvi relatos de possuírem tantos nomes diferentes como entre os *Yawanawás*. No "Livro da Cura do Povo Huni Kuin" (Ika Muru, 2014), os sopros são nomeados como "*Shu Aki Kuxu Aka*", e três pajés realizam uma pequena descrição dos mesmos:

"Dua Busê: É assim o sopro, acompanha igualmente o nosso nome. (...) Igualmente, assim também nosso sopro, a gente vai soprar que está escutando qualquer coisa mal, fiuuuuuu, vai ficar lá. Outras coisas eu também sopro, nós vamos tirar qualquer coisa daqui, se tirar um cisco aqui eu vou assoprar, aí sai. Desse jeito, é assim nosso sopro, não é nada de extravagância, nosso sopro é bom, chama energia também. Isso aí também cura, se está melhor, melhora é tudo isso...

Agostinho: Como é que o pajé aprende a soprar? Não é só o que vem no pensamento, tanto é que vem através do seu preparo. Para poder começar a tratar com assopro tem que preparar primeiro. Preparou, teve dieta, fez o primeiro trabalho, serviu? É como o Vitorino está dizendo: podem chegar mil pessoas, assoprar aqui e não está servindo, mas chega alguma pessoa que já está preparada, você vai ter o assopro de cura dela na hora. (Faz dieta) para poder começar a tratar com assopro.

José Itsairu: O sopro para nós Huni Kui significa nosso pensamento positivo, é uma energia que cura, e tira o ruim, traz a proteção na vida espiritual, protege, salva e defende o nosso dia a dia, que estamos nesta planeta Terra, no meio desta soberania. Haux, haux". (Ika Muru, 2014, pág.67)

Segundo o pajé Huni Kuin Ika Muru (2014, pág.65), a pessoa precisa ter "muito sopro" dentro dela, pois o sopro dá mais força para as canções que serão cantadas nos momentos de atendimentos de cura, as quais irão chamar as forças espirituais para poder tirar todos os maus encostos do espírito daquele grupo. Também como ressaltado acima, para os *Huni Kuin* os sopros devem ser realizados por estudantes capacitados, que estão mergulhados na senda das dietas iniciáticas:

"O assopro não é qualquer um que assopra, quem já fez dieta, que tá aí né. Se for tem uma dieta de jibóia, aonde você assopra não é você não, é a jibóia mesmo que tá ali, tá assoprando, ou então de muka mesmo. Agora assim se qualquer pessoa vem soprar não serve porque não fez ainda. Na miração tudo é da jibóia, tudo, tudo é da jibóia. Todo mundo fala jibóia né, então o assopro é isso". (trecho de entrevista)

Durante a realização do sopro, percebe-se que o *yura* humano é um instrumento, um canal para que outros poderosos *yuxin* veiculem seus poderes curativos. Principalmente a jibóia e plantas sagradas são os grandes ensinadores de tais procedimentos, como

também são suas forças que são evocadas e que atuam na realização dos sopros. Outra força motriz nos sopros é o *niwe yuxibu*, ou seja, o vento. Para os Huni Kuin, o primeiro yuxibu foi *niwe*- o vento (Ika Muru, 2014, pág. 27), portanto, o sopro veicula uma força muito ancestral, pois quando nascemos uma das primeiras ações que inauguram nossa trajetória terrestre é a respiração.

"E cada religião pega cada um um yuxibu desses. Também temos a nossa palavra, que consideramos nosso deus, como se procurando saber de assopro. Assopro na verdade é cura dos yuxibus. Por que é que você dá sopro, aí tem outro assunto para o assopro da experiência Yuxibu. Você está com calor aqui, aperreado, e de repente corre vento xuíiíiíiií. Aí você tem aquela inspiração, que o ar tirou aquela temperatura que está em ti. Mesma coisa, como ele deu vida para todo mundo com o ar, para fazermos nosso trabalho, é que sempre nós temos essa cultura, isso não é inventado, isso é tradição do conhecimento dos povos Huni Kui. Era com que eles curavam, tomavam seu rapé, ou sem rapé davam sopro. Eles criavam, que todo o poder que eles tem está no ar. Então eles pensavam no Yuxibu, tudo fiuuuuu. Eles acreditavam que tiravam e tiravam mesmo, como até hoje nós trabalhamos dentro desse assopro, acompanhando o poder do Yuxibu. Ele teve de tentar de ter respiração como relâmpago, onde a luz refletiu aqui neste planeta começou a se criar uma mata. Então isso que é o estudo do Yuxibu. Yuxibu cria. Ele criou tudo, e até hoje está criando". (Ika Muru, 2014, pág.29)

Também extremamente vinculado ao ar, ao "vento", e um dos componentes essenciais também na execução do sopro é a utilização do rume/dume (rapé), a qual como já foi ressaltado, também acontece através de um sopro nas narinas. É comum a utilização de rapé antes da realização dos sopros, com uma aplicação forte para que seja possível a entrada em uma espécie de transe. Através do uso do rapé, a conexão estabelecida com a pessoa que irá receber o sopro é intensificada, e algumas vezes, pode-se inclusive ter mirações (visões) acerca do processo da pessoa, ou até mesmo conseguir ter acesso às mesmas visões que a outra pessoa está tendo naquele momento. O rapé é um elemento essencial e de estrema importância no processo

"Nossa, eu já fui bater lá no miolo. Quando eu tô muito na força, que eu pego numa cabeça de alguém, eu vou lá, eu viajo dentro dele. Eu vou descobrir aonde ele tá, qual é a coisa que tá atrapalhando. Tipo, eu vou tentando limpar, vou explicando pro huni que não faça isso, e que limpa o pensamento dele, que ele é um inocente; eu vou viajando no pensamento dele e vou trabalhando, essa é a forma de como você tá soprando e ajudando ele. O rapé é super importante, o rapé tem a força". (trecho de entrevista).

O aprendizado dos sopros é mais um dos conhecimentos do corpo- *yuda unan*, pois sua transmissão e prática é experencial e muito pouco transmitida oralmente. Irei discorrer um pouco sobre minha experiência pessoal de aprendizado, pois venho sendo introduzida nesta prática, e através de orientações de professores das tradições iniciei um processo

intenso de aprofundamento e experienciação em meu próprio corpo da intensidade de todo processo. Cabe salientar que ainda não cumpri as dietas rigorosas necessárias para a execução mais "completa e segura" desta técnica, contudo, passei por processos de resguardos de vários meses, o que certamente contribuiu e permitiu que espiritualmente fossem abertas algumas portas para iniciar este estudo.

Descrevo abaixo uma das primeiras experiências que tive na realização de sopros e espécie de "massagens" (apalpar regiões do corpo):

"Uma senhora que estava com suspeita de câncer foi atendida por nosso grupo nesta cerimônia. Após receber um atendimento do condutor da cerimônia, me dirigi a um local mais reservado para atendê-la também. Senti que seria bom receber um sopro de rapé dela (ela era uma pessoa capacitada a realizar um sopro de rapé). Logo após o sopro, entrei em um processo corporal forte, realizando intensas limpezas através do vômito. Apalpei sua região do abdômen (local onde havia a suspeita de tumor), e comecei a ter uma série de mirações onde vi uma trama envolvendo um de seus filhos que havia morrido assassinado. Vi muita mágoa e rancor por parte da senhora, e uma ligação espiritual com este filho, que parecia puxá-la para o caminho trilhado por ele: o da morte. Tive outras visões que dificilmente consigo passar para linguagem verbal, menos ainda transcrever em linguagem escrita. Realizei uma espécie de massagem no local, e continuei a vomitar. Após este processo, quando perguntei sobre a morte deste filho, a senhora me contou sobre a morte de outro filho também, e expressou muitas mágoas referentes a perda desses 'filhos homens'. Posteriormente, ela ainda foi atendida por um médico acunputurista, que realmente confirmou haver algum nódulo em seu abdômen. Dias após a cerimônia, foram realizados exames médicos e a suspeita de câncer foi descartada. A senhora posteriormente me agradeceu, e disse que eu havia realizado uma cura nela, e eu também a agradeci, e disse que na verdade foi um trabalho em equipe, realizado por várias pessoas simultaneamente".

Já nestes contatos iniciais percebi a intensidade corporal de todo processo. É muito comum acontecerem limpezas (tópico que será tratado adiante), e como já mencionado, acontecer a interação com visões acerca de processos pessoais de quem está recebendo a intervenção. Segui praticando timidamente os sopros, pois geralmente há nas cerimônias os condutores que já realizaram processos intensos de formação espiritual, e são pessoas altamente qualificadas para executar tais funções. Contudo, começaram a ser cada vez mais frequentes nas cerimônias situações em que a força mesmo do *huni* acabou me "solicitando" para realizar tais atendimentos. Um outro exemplo ocorreu em outra cerimônia onde senti (todo o processo é muito intuitivo) que deveria realizar sopros durante um atendimento, e após ter iniciado sopros principalmente no peito do participante, tive algumas visões, mas não estava entendendo bem o processo. Num segundo momento, nos deslocamos para fora do salão, e estávamos em cerca de quatro pessoas segurando o participante, e realizando alguns cantos. Após um relativo longo período de tempo, me

senti um pouco cansada dentro deste acompanhamento pedi que Ixã Huni Kuin (um dos condutores da cerimônia) me aplicasse *dume* para eu me recompor e me afastar um pouco da intervenção, mas o efeito acabou sendo o contrário. Logo após aplicar o rapé, Ixã falou "agora vai e sopra ele". Senti-me atuada por uma força muito grande (corpo tremia, e me sentia em transe), e me dirigi até o participante que encontrava-se deitado na grama, e iniciei uma sequencia se sopros intensa, totalmente em transe. Após tal intervenção, o participante simplesmente levantou, recomposto e bem, dizendo que já podia retornar ao salão. Já eu, senti uma dor na região abdominal, e necessitei de outra aplicação de rapé para tentar realizar um vômito. Me dirigi para um local um pouco mais afastado em contato com a natureza, e a dor no abdomem foi passando. Para mim estava sendo recorrente após realizar sopros, sentir dores abdominais, como se o corpo absorvesse através do sopro alguma carga do processo da outra pessoa. Depois de algum tempo compreendendo estes processos, isso foi diminuindo. Uma vez me disseram que podia ser porque ainda não realizei uma dieta mais longa para amargar o corpo, pois tendo o estomago amargo, essas coisas não "grudam".

"Com aproximadamente 2 horas de andamento da cerimônia, um dos participantes começou entrar em processo onde realizava gemidos. Um dos condutores estava cantando uma versão de "Yame awa kawanei", música Kayatibu (música para diminuir a pressão do cipó e realizar curas) onde são chamados os animais de caça e eles vão passando na floresta. Até onde me foi aberto o estudo deste canto, ele trata dos animais de caça, que na cosmologia Huni Kuin são responsáveis também por causar doenças físicas e 'espirituais'. Yame awa kawanei é "a noite da anta", e durante o canto vai sendo narrado a passagem desses animais, e o canto prossegue dizendo pia nate ruacan "se você não me comer, vou comer você". Neste momento havia cerca de dez pessoas ao redor do participante, muitas com aparência de tensão. Cheguei perto, e retornei conversar com outros dois condutores, sendo que um deles me disse estar triste pois havia levado uma 'surra do cipó'. Rimos juntos, e o outro condutor disse que era para os "meninos" continuarem cantando, e parecia ver a situação sobre controle. Procurei um condutor que não estava ali para ver se ele achava que era necessário um vakushi, mas não o encontrei, então voltei para onde estava sentado e segurado o participante... me posicionei em sua frente, tomei um rapé e perguntei se poderia intervir, realizar um atendimento, e fui autorizada. Iniciei uma série de sopros em seu peito, cabeça e costas. Após esta intervenção, tentei "entender" melhor a situação (o participante permanecia em transe, 'virando os olhos'), e tive algumas sensações e espécie de visões de situações traumáticas em sua família (...)

Um pouco cansada de estar naquele atendimento, pedi que um condutor me aplicasse um rapé, com a intenção de sair um pouco do atendimento e me concentrar. Ele aplicou de um dos lados (uma das narinas), e após aplicar na outra narina me disse que eu devia ir até a pessoa e soprá-lo. Fiquei sem reação num primeiro momento, pois não estava contando com aquilo, mas segui a orientação. Abaixei ao lado do participante que encontrava-se deitado no chão. Fui tomada por uma força intensa, que gerou tremores em meu corpo, e comecei a soprá-lo. Não consigo descrever exatamente o procedimento, pois estava em transe e sendo apenas um canal. Mirava (tinha visões) e sentia muitas

sensações durante o processo, e quando terminei os sopros ele levantou e saiu andando para dentro do salão. Foram atrás dele, e ele afirmou estar bem e adentrou novamente na cerimônia. Posteriormente, o condutor que havia me aplicado rapé me disse que enquanto eu soprava, ele manteve-se concentrado entoando um canto de jibóia, direcionando meu atendimento, e as coisas ficaram mais claras com essas explicações, pois sentia exatamente isto, que estava sendo guiada e apenas executando o serviço. Quando sentei novamente, percebi que estava com uma dor na região abdominal. Percebi que havia 'puxado' alguma coisa durante o atendimento, e realizei o uso de mais rapé, e tentei realizar uma limpeza na forma de vômito, mas não consegui(...) no fim da cerimônia conversei com o participante ¹⁰⁷, e fui compreendendo melhor o contexto 'subjetivo' do processo que se desencadeou durante a cerimônia".

São inúmeros exemplos que seguiram de sopros em que fui instrumento de sua realização, e cada uma dessas situações me trouxe grandes aprendizados. Creio que não cabe aqui descrever com detalhes cada uma delas¹⁰⁸, mas é incrível perceber sua extrema eficácia, de realmente "tirar" a pessoa que está recebendo o sopro de um estado negativo, transformando a situação. Não houve um caso sequer onde o sopro foi ineficaz.

5.10. Rezas

As rezas podem ser consideradas uma das "técnicas corporais" mais elaboradas utilizadas pelos povos Pano. As rezas geralmente são cantadas, pois como ressalta Lima (2000, pág.131), cantar é uma atividade que caracteriza os rezadores, sendo que todos os procedimentos relativos à cura necessariamente supõem a entonação ritmada de certas palavras. Os cantos são entrecortados por pausas para a utilização de rapé e a realização de diversos sopros, buscados no fundo do peito, e que acabam entremeiando-se e distorcendo as palavras.

Entre os Katukina (Lima, 2000, pág.126), os rezadores são denominados *shoitiya* (com os cantos de cura/donos de canto), *koshoitiya* (por intermédio do sopro), *kosa* e

_

¹⁰⁷ Esta experiência foi interessantíssima, até porque se insere numa continuidade de experiências (anteriores e posteriores).

¹⁰⁸ Em outra intervenção muito interessante, eu e mais alguns participantes realizamos sopros e cantos de cura para uma participante que se encontrava em um estado muito intenso, chorando, etc. O atendimento durou bastante tempo, eu tinha mirações e muitas sensações ligadas à morte, e novamente após apalpar sua região abdominal, eu comecei a sentir dores em meu próprio abdomem, as quais cessaram após eu realizar uma limpeza por via de vômito. A situação foi amenizada, e no outro dia a participante me compartilhou questões pessoais muito profundas, relacionadas à morte de sua mãe (estava fazendo um ano do episódio), e também de um tiroteio envolvendo seus irmãos, onde um deles foi baleado na barriga, e todo o processo ocorrido durante a cerimônia (incluindo as mirações com morte e dores abdominais) fez completamente sentido.

hewen vanaya¹⁰⁹ (com a palavra). Percebe-se que algumas denominações repetem-se entre os *Yawanawá*, como a de *kushuintia* (que utilizam a técnica do sopro) e *shuintia*.

"Existem, na atualidade, sete indivíduos entre os Yawanawa que são reconhecidos como especialistas em alguma técnica tradicional de cura. Cinco deles são niipuya, sabedores do uso das plantas da mata (rau). As outras duas pessoas, Gatão e Vicente, são xinaya, palavra que é traduzida literalmente como "aquele que tem pensamento" e que se refere, em geral, às pessoas que praticam a técnica da reza (shuãka). Além desses dois termos, registramos vários outros utilizados para fazer referência às pessoas iniciadas na prática xamânica: kushuintia, tsimuya, yuvehu e shuintia. Em alguns casos, não é fácil definir, com exatidão, o conteúdo e significado dos termos. Cada um deles está associado, em geral, a uma técnica xamânica concreta ou a determinada função do especialista". (Pérez-Gil, 2001, p.335)

Para os Katukina, as grandes cobras ocupam o papel principal na eleição dos rezadores, sendo conhecidas por sopros fortes, verdadeiros estrondos, quando sobem à superfície das águas. A iniciação dos rezadores está muito ligada ao encontro com esses seres, sendo que geralmente três aspectos se repetem: este encontro com a "cobra grande", o sonho que revela segredos de cura; a iniciativa ou apoio da mulher do rezador para que ele se aprofunde neste estudo. Também é recorrente o relato por parte dos rezadores de sonhos onde um homem lhes oferece *ayahuasca* ou rapé para consumirem juntos, e em seguida, este homem lhes dá uma mulher (*Rono Yushin*) que ensina sobre a identificação de doenças e suas curas (Lima, 2000, pág.132, 133, 138, 172)

"Voltando à eleição xamânica entre os Katukina, no primeiro sonho, em um cenário de trevas, os atuais rezadores dizem ter visto muitos doentes: pessoas prostradas nas redes, com febre, diarreia, tremores, tosse, vômitos. A mulher, encarnação de rono yushin (espírito da serpente), ensinava-lhes então as palavras mágicas que deveriam ser ditas e que eles passavam a repetir uma a uma. Pouco tempo depois, os doentes estavam bons: sentavam-se, bebiam água, comiam, penteavam os cabelos- o que indicava que já estavam curados". (Lima, 2000, pág. 140)

Também dentro da tradição Katukina, não é qualquer cobra grande que inicia este processo de aprendizado, são apenas duas: *vino rono* e *teshoika*, as maiores moradoras das profundezas das águas. É previsto o uso da *ayahuasca* para estimular as visões e encontros com *Rono Yushin*, mas o mais comum é o uso do rapé. A decisão de tornar-se um rezador muito tem relação com a motivação de zelar pela vida de seus parentes. Também é muito comum encontrar os rezadores acordados na madrugada, cuidando de seus pacientes ou para lembrar o conteúdo de seus sonhos, aspirando rapé para manter contato com *rono yushin* e seus ensinamentos. É necessário um esforço para não esquecer as palavras

_

¹⁰⁹ Entre os Yawanawá *vana* tem relação com o conhecimento ancestral, por isso é interessante pontuar que entre os Katukina *vana* refere-se à palavra/fala.

reveladas em sonho, e que devem ser repetidas nas sessões de cura, sendo que entre a vigília e o sono, é formado o repertório de rezas, e revelados novos cantos de cura. (Lima, 2000, pág. 143-147, 162-163)

"Os cantos de cura, como já vimos, são revelados aos rezadores por Rono Yushin, o Espírito da Serpente. Sendo assim, os rezadores possuem um acervo pessoal de cantos, formado a partir da lembrança de seus próprios sonhos, e um outro acervo, formado a partir dos cantos ensinados por outros rezadores. Na medida em que novos cantos são incorporados ao repertório, é possível afirmar que há uma renovação constante do acervo comum de cantos de cura e a criatividade surge então como mais uma característica dos rezadores. Uma característica que certamente responde às suas idiossincrasias, mas também às mudanças em curso ao longo da história e que alteram até os flagelos que atingem os homens. Os Katukinas afirmam que as doenças de hoje são bem mais difíceis de tratar que aquelas de outrora e que algumas delas são causadas por produtos que antes desconheciam. De tal maneira que o repertório de cantos de cura conta atualmente com alguns para tratar dos efeitos colaterais dos remédios, do consumo excessivo de açúcar e da febre causada pela fumaça de querosene e óleo diesel queimados por porongas e tratores. Aos Katukina aplica-se o mesmo que escreveu Towsley (1984:76) a respeito dos Yaminawa: 'tudo tem yoshi e quase tudo tem sua canção'". (Lima, 2000, pág.166)

No trabalho de Pérez-Gil (1999, pág. 152-160), é descrito detalhadamente a atuação do *xinaya* nas rezas dentro da tradição *Yawanawá*, sendo a reza a principal das atividades curativas do *xinaya yawanawa* e está especialmente associada à ingestão de *ayahuasca*. (Pérez-Gil, 1999, pág. 115). A autora também pontua que nos grupos Pano (apesar de cada ritual curativo baseado em rezas ter formas próprias) a ingestão de *Ayahuasca*, o uso de tabaco em diversas formas e a participação de vários rezadores nos rituais, são elementos recorrentes.

"Uma vez sob os efeitos do alucinógeno, a luz é apagada e os xinaya começam a rezar. Podem fazê-lo todos juntos, mas isto não acontece necessariamente, Outro tipo de canções podem se intercalar com as rezas, especialmente no início e final da sessão quando os efeitos provocados pela ayahuasca não são muito fortes por estarem começando ou acabando; ou também pode acontecer que enquanto um dos xinaya reza o outro está entoando outros cânticos, para alegrar o huru yuxin do doente ou invocando a força do cipó... De qualquer forma, nenhum deles para de cantar até as visões desaparecerem, sendo que normalmente se unem diversas vozes cantando ao mesmo tempo músicas diferentes.

Os xinaya rezam sobre um pote, chamado xumu, contendo caiçuma de mandioca preparada pela mulher ou mãe do doente e que este beberá posteriormente. Esta caiçuma rezada é chamada txive. Ainda que em todas as sessões às quais assisti os xinaya rezaram sobre a caiçuma, explicaram-me que também é possível rezar diretamente sobre o corpo do doente, ato denominado yuramatxisurana, onde yura significa corpo e rana se refere especificamente a reza para curar". (Pérez-Gil, 1999, pág.120-121)

Já foi possível sedimentar a questão de que é comum o empréstimo de práticas de outros grupos entre os Pano, e principalmente entre os *Yawanawá* e os *Katukina* tal

similaridade de práticas é muito evidente, visto que como já citado anteriormente, muitos *Yawanawás* têm ascendência *Katukina*. Também entre os *Katukina* as rezas são realizadas em um pote chamado *shomo*, ou sobre o corpo do doente:

"Há duas modalidades de cura. A primeira e mais frequente consiste em cantos mágicos durante a noite, intercalados com sopros e aspirações de rapé, sobre o corpo do doente. Os cantos ou rezas (shoiti) atraem os espíritos que auxiliam na cura e, por isso, toda a assistência deve ser feita durante a noite, pois durante o dia a movimentação das pessoas dispersa a concentração do rezador, que não pode assim convocar os espíritos. A realização das sessões de cura durante o dia ocorre apenas em situações excepcionais, quando alguém está sob risco de vida iminente. Na segunda modalidade, o rezador canta, durante toda a noite, sobre potes pequenos (shomo) com caiçuma ou mesmo leite em pó, que ao raiar do dia é dado ao doente para beber. No caso de coceiras e ferimentos ou dores em partes localizadas do corpo, a caiçuma previamente rezada é esfregada sobre a pele da pessoa doente. O rezador não precisa entoar os cantos de cura sobre o donete nem estar próximo dele.

A opção de rezar sobre o corpo do doente ou sobre os potes de caiçuma depende também da gravidade da situação". (Lima, 2000, pág.129 e 130)

Os rezadores tratam diversas questões e distúrbios "fisiológicos" através das rezas, e as rezas também podem ser realizadas para iniciar algum processo de dieta de aprendizado e aprofundamento espiritual. Lima (2000, pág.76) frisa que um rezador interage com seres metafísicos que o iniciam e mantém no aprendizado constante de cantos e rezas e, para isso, a cota de amargor que traz em seu corpo provém do tabaco, em forma de fumo e de rapé, portanto, percebe-se que os rezadores constantemente estão agindo sobre seus *yura*, os mantendo o máximo possível através das dietas *muka*- amargo.

"Aos rezadores cabe o tratamento individual de todos os distúrbios fisiológicos, exceto aqueles causados por feitiço. Estes distúrbios fisiológicos incluem gripe, corisa, dores no corpo, dores de cabeça, febre, vômitos e diarreia. Várias pessoas doentes consultam um rezador antes de se dirigirem ao agente de saúde da aldeia ou ao hospital de Cruzeiro do Sul à procura de tratamento médico. Isto porque, embora os distúrbios fisiológicos atormentem o corpo, eles podem ter suas causas originadas fora dele. Como vimos nos capítulos anteriores, as causas mais freqüentemente apontadas são: desrespeito a alguns dos tabus alimentares e a presença de espíritos de pessoas mortas tentando atrair pessoas queridas para junto de si. Como há variação no grau de conhecimento dos rezadores, não é indicado aos homens pouco instruídos no domínio xamânico tratarem as causas do segundo tipo". (Lima, 2000, pág.129)

Especificamente entre os *Huni Kuin*, a modalidade *Pakadin* é compreendida como sendo as "rezas espirituais" mais profundas deste povo (como expresso no tópico sobre os cantos), portanto as rezas *Huni Kuin* são realizadas através de cantos, geralmente sobre o corpo da pessoa que está recebendo, e não parecem haver rezas em potes como entre os *Yawanawá* e os *Katukina*. Durante minha experiência (que infelizmente ainda foi pouca) acompanhando tal preciosidade que são as rezas, definitivamente percebi que estar sob o

efeito da "força" da beberagem, muda completamente a compreensão do contexto cerimonial, como do que está agindo e sendo evocado através desta cerimônia de cura. Quando o entoador inicia a reza no "pote" (geralmente com *nane*- jenipapo ou caiçuma), ele encontra-se na força da beberagem *Huni*, conecta-se com o plano espiritual, e para além de estar usando metáforas abundantes (as palavras ganham novo sentido dentro das rezas) através de uma manifestação sonora por via de cantos, ele invoca "guias" espirituais de sua "linhagem" de conhecimento tradicional- *vena* (que adquiriu através de sua ancestralidade e dietas de formação espiritual); e o cenário modifica-se completamente. Estando sob o efeito da beberagem, é possível sentir a presença, como também ter visões (mirações) com o conteúdo espiritual "velado" que está atuando naquele processo de cura.

5.11. Visões/ mirações

Durante as cerimônias o que foi descrito aqui como "técnicas corporais" são aliadas a todo um vivenciar intenso experienciado através do corpo. Entre os distintos processos corporais desencadeados pela interação dos *yura* humanos com o *Huni*, as "mirações¹¹⁰", ou seja, as visões são um dos aspectos mais interessantes. Segundo relato de um dos entrevistados:

"A sensação muito forte que a gente sente, é porque a gente, a força quando vem ela mexe com você, e você começa a ver as coisas não mais perfeito como você tá vendo sem tomar a bebida. Por exemplo, você vê um pé de árvore, você vê o espírito da árvore. E como você não tá acostumado de ver aquilo, você acha, você sente medo. Porque tu tá mudando, você olha pra terra, você vai ver muitas cores, você vê a grama, a grama começa a se movimentar, você vê uma flor, já é outra coisa, você vê a lua, a lua tem um rosto, você vê o sol, o sol muda de cor, as estrelas muda assim totalmente. Então com isso você começa a sentir que você tá passando por um processo de muito, muito talvez ruim, mas não é ruim, é a força te mostrando a realidade como é que é a força da floresta. Que

_

¹¹⁰ De acordo com a pesquisa presente no capítulo "A experiência com Ayahausca sob a perspectiva da Psicopatologia Fundamental" (2011), concluímos que: "o termo "miração" revelou-se mais ilustrativo para a descrição das experiências dos sujeitos entrevistados do que o termo científico alucinação. Stevenson (1983) argumenta que a palavra "alucinação", por ser muito ligada à desordem mental, faz com que as pessoas ditas "normais" evitem descrever suas experiências alucinatórias; o que de fato se averigou nas entrevistas (...) Stevenson (1983) propõe o termo "idiofania", cuja origem remonta ao grego ídios (i.e. privado, particular) e phainomai (i.e. aparição), para denominar todas as experiências perceptórias não compartilhadas. Sendo assim, a alucinação, do latim alucinatio (i.e. engano) teria sua aplicação correta, conforme sua etimologia original, ao designar as idiofanias em portadores de transtornos mentais (Almeida, 2004). Destarte, compreende-se que a idiofania causada pela ingestão da Ayahuasca, quando usada ritualisticamente, não se resume a uma mera percepção falsa que pode ser desvelada por um teste de realidade. Embora as "mirações" sejam experienciadas a partir de uma alteração na sensopercepção, seu conteúdo e significado estão imbuídos de um contexto ritualístico complexo que insere uma dimensão místico-religiosa nesse vivenciar alterando sua qualidade, intensidade, sentido e compreensão. Neste sentido a "miração" pode ser entendida como um fenômeno de caráter místico-religioso do qual as idiofanias, experienciadas em um contexto cultural ritualístico, são ingredientes esperados e fundamentais; o que afasta a possibilidade de que os EAC (estados alterados de consciência) e EA (experiências anômolas) neste âmbito sejam indicadores de distúrbios psíquicos". (Ribeiro, Eler, Cordeiro, 2011, pág. 98-99)

essa medicina do Huni ele é para te mostrar o que você não consegue ver com teus próprios olhos assim normal, então você vê um outro lado, você passa a conhecer uma outra parte do que a floresta é." (trecho entrevista)

Moure (2005, pág. 181) bem pontua que essas imagens sensoriais abarcam todos os sentidos e, inclusive, disposições da alma; onde a visão significa mais uma experiência viva do que uma representação a que se assiste. As mirações mostram muitas coisas, principalmente presentificam o contato com a força da floresta, com uma realidade que nem sempre se descortina através da percepção usual dos sentidos.

"O Huni ele, quando a pessoa toma, a gente não vai, a gente não tá, não é mais a pessoa que a gente tá sendo, ele vem, já vem mostrando muitas coisas. Pra ele te mostrar o que você quer ver, por exemplo, para você ver aquele lugar abençoado, primeiro vai ter um efeito forte dentro de você, então você passa a quase não reconhecer você, mas é a força manifestando, a força da floresta, a força da medicina mostrando para você. Então foi assim uma primeira vez assim muito forte. Mas os pajés já indicam, já diz pra você: "Olha, quando a força vem, essa força é tu, essa força tá te dando capacidade de você ver melhor as coisas, então não adianta você ter medo disso aí". (trecho de entrevista)

São comuns visões e conexões com os elementos da natureza, e geralmente para algumas pessoas que estão "conhecendo" este tipo de experiência diferenciada, pode ser difícil ou até algumas vezes assustador vivenciar estes estados, todavia, outras relatam profunda surpresa¹¹¹, compreensões, revelações, entendimentos profundos, e às vezes sensações de encantamento desencadeadas por estas experiências.

"Por último, a questão do ver, da visão e das imagens é algo complexo nas terapêuticas de tradição indígena amazônica. A concepção da medicina e as próprias terapêuticas atreladas ao uso sofisticado de plantas mestres propiciam uma abertura dos sentidos para experiências estéticas (sensoriais e constituidoras da subjetividade) e experiências sagradas. Desse modo, ver e visão, para esta tradição, não estão circunscritos unicamente aos registros sensoriais da visão em sentido estrito, mas sim para todos os sentidos, que inclui a alma, como quando um caçador adquire, graças a certas substâncias (no sentido descrito), o sentir-se irmão dos seres da floresta". (Moure, 2005, pág. 38)

Interessante também é pontuar que as visões podem acontecer tanto com os olhos abertos, como também com os mesmos fechados. O efeito visionário da beberagem, e a grande riqueza dos conteúdos das mirações transcende o domínio apenas sensorial dos

¹¹¹ Mercante (2012, pág. 183) também descreveu esta sensação de "surpresa" muitas vezes ocasionada pelas mirações: "Um dos sinais da espontaneidade das mirações é o incrível senso de surpresa e espanto que ela causa. Padrões inimagináveis de luz e formas, de seres e paisagens, de sentimentos e pensamentos, vindos todos juntos através de um arranjo único e inesperado. Após a revelação ter sido recebida, através da atividade imaginativa mental espontânea que brota na consciência, vem o momento da interpretação, do entendimento, do ligar imagens entre si e com o mundo do dia-a-dia".

órgãos dos sentidos (principalmente a visão), e atinge facetas profundas do "ser", de conexão com outros seres:

"As imagens na miração podem ser entendidas como a ligação entre os mundos internos e externos. Imagens poderiam estar agrupando na consciência o que estaria acontecendo isoladamente na forma de sentimentos, pensamentos, sensações, percepções, intuições, o grupos de pessoas ao redor do 'imaginante', a luz, os sons, a cultura, seus símbolos, relações sociais, e muito mais." (Mercante, 2012, pág. 188)

Segundo Calavia Sáez (2006, pág. 155), "as visões sempre enfocam versões privilegiadas do outro: a caça para bons caçadores, os inimigos — "em outros tempos" mais guerreiros que os atuais—e o povo de baixo d'água representado pelas cobras". Mesmo para os habitantes das cidades que não possuem esta conexão mais profunda com a floresta, é muito comum ter visões com estes elementos (animais de caça, povos "antigos" incluindo "inimigos" e cenas relacionadas a "guerras"), principalmente com as cobras e demais habitantes do "povo das águas¹¹²". Outro trecho de entrevista aborda este estado "visionário" proporcionado pelo *Huni:*

"Alguns dizia que via cobra, uns via lagarta, realmente eu queria ver qual era a força que ele tinha, aí eu tomei a primeira vez com 14 anos. De repente eu vi a lua bem pertinho de mim (...) a primeira vez eu senti, de repente eu tomei, aí eu fechei o olho, comecei a ver coisas. Comecei, minha vista começou a mudar, em alguns minutos né que tinha tomado. Aí cheguei, olhei pra lua, olhei a lua tava assim, quando olhei a lua tava bem próxima de mim. Fazia assim, queria pegar a lua, mas eu não conseguia. Meu pai disse, olha lá, tá tãiki de huni, tá na força do huni. Eu fechava os olhos, eu via meus irmãos, vinha rindo passava, alguém vinha rindo, passava, eu sentia uma sensação assim, meu corpo queria aperriar, meu pensamento queria perturbar assim. Mas eu não me perturbei, eu não senti tanta força, mas eu senti, comecei a ver os kene. Eu tive miração de kene, vi a lua bem próxima, eu vi rosto de alguém vindo assim (...) só senti uma sensação assim meio estranha, eu nunca tinha conhecido uma bebida daquela, que faz você mirar". (trecho de entrevista)

Nas cerimônias Pano, são muito comuns as mirações com padrões geométricos, os *Kenes*. Como expresso em um trecho de entrevista já citado anteriormente (no tópico sobre os cantos), os *kenes* podem ser considerados as mirações do *Huni*, além de que estão em todo lugar, são tudo o que se vê. A jibóia é a *ibu*, a dona dos *kenes*¹¹³, portanto as mirações

Em algumas tradições amazônicas, existem algumas variedades de seres habitantes das águas: "Rios e lagos (cochas) têm o espírito protetor da flora e da fauna. Em quíchwa, chama-se Yacumama: um guardião em forma de boa gigante, com poderes sobrenaturais. Nas águas há seres (yacurunas) que têm forma de humanos, mas com alguma modificação. Eles têm a particularidade de se transformarem, por exemplo, em bufeos (golfinhos de rio) ou mães-d'água. Moram nos fundos dos rios. Ali há grandes cidades. Os xamãs comunicam-se com eles por meio de sonhos ou visões. O grau mais alto de xamã é sinchiruna, aquele que mora de tempos em tempos no fundo das águas. O sinchiruna mergulha nas águas, apreende os

ensinamentos dos seres que ali moram, e volta a aparecer em lugares distantes". (Moure, 2005, pág. 35-36) São realizadas dietas com a saliva da jibóia para se aprender seus desenhos entre os *Yawanawá*. Segundo Yano (2009) discorrendo sobre a temática entre os *Kaxinawá* "Assim, ao menos outrora, era comum o

com os mesmos são um dos mistérios experienciados e que trazem ensinamentos deste mundo das jibóias.

Para os Huni Kuin, uma primeira "classe" de mirações seria ter visões com a cobra jibóia te engolindo, depois sentir muito frio. Este tipo de miração seria "o dono" te recebendo neste bom caminho, de muita luz. Também pode se ver "lagartas", e esta classe de miração é nomeada de bashna pae, e se constitui de mirações "suaves". Outro tipo de miração é a pae iniwã, (cujo nome se refere a "cheiro bom", que está gostando) a qual se caracteriza por intenso caráter visionário, onde a pessoa tem que permanecer quieta, pois é ideal ficar concentrado e receber estas visões. Já as mirações confusas, onde se vê "inimigos" e outros aspectos "sombrios" (peia) são denominadas de sina paeyá. Kuru Putui são as mirações com chuva, ou garoa, "sereno¹¹⁴", e miki damia são as mirações que "se transformam dentro de você", que se "encantaram", e vieram até você.

As mirações presentificam um sagrado, onde se é "sonhado" pelas plantas, e se adentra em seus domínios. As imagens vistas nas mirações são "vivas", e constituem-se de uma intensa experiência corporal.

"Como podemos ir observando, as imagens no xamanismo têm valor de experiência corporal, e não apenas como imagens de um observador passivo, daí minha expressão de imagem viva. Esta íntima relação entre imagem-ícaro; imagem-planta; imagem-seres da floresta tem sentido em virtude de uma experiência que se dá na corporeidade e que se abre para algo sobre o qual não se tem domínio, em termos do que ainda não tem forma na própria experiência. Aos poucos, começa a se ter um certo conforto em caminhar por caminhos desconhecidos, em esperar o devir da forma do caminho. Desse modo, a imagem coloca-se para além da percepção: na experiência já

consumo do coração e da língua da jibóia por parte dos homens desejosos de fartura na caça (Lagrou 2007:205), tal como meninas interessadas em se aprimorar na arte do desenho (kene) recorriam a ela, pedindo a seu yuxin que lhes ensinasse os padrões que ostenta em seu corpo. Em noite de lua nova, na companhia de suas avós maternas, entoavam cantos para saudar Yube, o "mestre" do kene; matavam, então, uma cobra, comiam seus olhos e penduravam o couro no alto do teto da casa, onde ninguém pudesse vê-lo. Feito isto, suas avós pingavam sumo de plantas nos olhos para que sonhassem com os desenhos e visualizassem, com mais nitidez, aquilo que o yuxin da jibóia procurava lhes ensinar (Lagrou 1996:215-216; Carneiro da Cunha & Almeida 2002:595).

Àquela que deseja vir a ser ainbu keneya, respeitada tecelã, portanto, não basta que desenvolva, conforme sua maturação, determinadas habilidades corporais: é preciso recorrer a Yube, "dono" (ibu) dos desenhos (kene), assim como da ayahuasca (nixi pae) e dos cantos que acompanham esta última (Lagrou 2007:201)197. É a jibóia que lhe ensinará os padrões". (Yano, 2009, pág. 128-129)

Em um trecho de entrevista foi relatada uma miração deste gênero: "Ah, eu tive uma visão, não exatamente uma visão, o efeito foi muito forte em mim, muito forte. No corpo. Eu comecei a ver um vento muito forte que vinha assim em direção desse lugar, desse lugar onde a gente tava, um vento muito forte que tirava as folhas assim do lugar, muito forte, tipo uma tempestade assim, fino, e também chovendo assim na força, muito, muito forte. E aí eu tava do lado do Bira, aí eu falei pra ele "Bira, eu tô muito ruim, não tô aguentando mais". Aí ele pegou assim no meu braço, a gente começou a dançar junto na roda, e aí a música foi trazendo as força. E aí eu vi que essa visão que o vento tava vindo muito forte, seria como se a força tava dizendo que aquele lugar, o vento tava fazendo uma limpeza geral naquele lugar, e depois chover que era também, que ia dar muita força na terra que era para nascer, então ali seria um lugar muito bom né, seria um lugar bom para morar, porque ali as forças já tavam dizendo que seria muito bom." (trecho de entrevista)

190

está contido o além, portanto, a imagem não provém apenas de si mesmo. Essa relação experiência-corporeidade-cura é mais uma contribuição para forjar o conceito de sagrado neste trabalho. Nessa relação, a imagem é sagrada, no sentido transcendente, pois vem de e convida para o além. Isto nos leva a pensar que mais do que alcançar um sonho, trata-se de ser sonhado pelo espírito da planta". (Moure, 2005, pág. 63 e 64)

Durante as cerimônias são muito comuns visões relacionadas e ativadas através dos conteúdos dos cantos. Portanto, exercendo muita influência na condução das mirações e extremamente atrelados a elas, estão os cantos; eles além de conduzir e provocar visões, também muitas vezes são originados a partir de sonhos e mirações, vindos desta dimensão sagrada, de um retorno ao mundo primevo. Moure (2005, pág. 175-176) coloca os "xamãs" como mestres nessa relação, onde eles podem antecipar visões e até provoca-las por meio de palavras¹¹⁵ e cantos que geram diretamente imagens. Este tema é muito amplo, e pode ser exemplificado com um trecho do trabalho de campo sobre tais modalidades de mirações:

"Durante a roda um dos condutores puxou um canto que fala de alguns encantos relacionados às araras. Neste momento a força estava intensa, e comecei a mirar muito (ter visões) e as mulheres começaram a acompanhar o canto. O cenário transformou-se e fui transportada para "outra dimensão", onde foram abertos "encantos" relativos a esta canção que eu não havia acessado em outras oportunidades, que diziam respeito à relação das 'araras' com o feminino, no sentido de se apresentarem como 'seres espirituais' da cosmogonia indígena desta tradição. Via muitos padrões coloridos tanto de olhos abertos, como de olhos fechados, e as mulheres que estavam fisicamente ali na roda transformaram-se em verdadeiros seres encantados, como descrito na música: as "araras encantadas" vão até a palmeira comer "coquinho" e se transformam em belas mulheres cheia de belezas e encantos".

Em alguns momentos, os cantos acompanhados de mirações ganham um brilho único, e realmente transformam a realidade manifestada. Como ressaltado por Moure (2005, pág.71), as imagens são vivenciadas com todo corpo, muitas vezes agindo de forma ativa em manifestações corporais como tremores. Além das imagens reveladoras de sutilezas dos "reinos encantados" da floresta e do mundo primevo, também podem ocorrer imagens relacionados a processos de cura que estão acontecendo durante a cerimônia.

-

Para além da temática do "indizível" presente na experiência, percebe-se que nas cerimônias a palavra também adquire uma qualidade mágica, e pode agir diretamente no corpo, o que encontrou certa ressonância na citação que segue: "Mas há um lugar, um único lugar, em todo o universo, onde a feitiçaria funciona, lugar onde a matéria se comove ao ouvir a palavra: é o corpo. O corpo é o centro mágico do universo. O corpo é mágico porque é feito de palavras: '... e a Palavra se fez carne...' O corpo nasce de um casamento entre carne e palavras. Quando carne e palavras fazem amor, nasce o corpo. Mas não é toda palavra que tem o poder de fazer amor com a matéria. Somente a palavra que é música. O corpo é uma entidade musical encantada. (...) O feiticeiro é aquele que procura a canção esquecida. (...) Afirmo que essa é a única questão que interessa à teologia: qual é a palavra (musical) que tem o poder de fazer amor com a carne? Qual é a palavra que ressuscita os mortos?" (Alves, 2000, p. 11).

Moure (2005, pág. 23) relata que as imagens que o xamã shipibo vê no ritual de cura, deve imprimi-las no corpo do paciente.

"O canto de cada mestre que canta tem diferentes movimentos, porque tem diferentes visões. Então, quando nos deparamos com o mal, há uma mudança nas visões (...) Na Amazônia, é bastante difundida a crença-viva de que a origem dos seres tenha sido por diferenciação. No mundo primevo, os seres eram idênticos por natureza, e a comunicação ocorria sem confusão nem ambigüidade. A partir dali, segundo os mitos fundadores, os seres foram se originando por diferenciação, derivada, em geral, por se ter que encontrar uma maneira específica de viver. O mal e a enfermidade são derivados desse afastar-se em relação ao mundo primevo. O mundo que se vive não é ilusório, mas é um duplo do original, no qual os homens contam com as percepções, mas seus verdadeiros sentidos (que conectam com o mundo original) estão apagados. Estes podem ser acordados com os espíritos das plantas. No mundo original, ao qual os xamãs têm acesso, reside algo assim como a força original, criativa e destrutiva ao mesmo tempo, encarnada, em muitas comunidades amazônicas, no Jaguar (onça) primevo". (Moure, 2005, pág.88)

Keifenheim (2002, pág.04-06) trata abundantemente da questão da percepção sensorial para os *Huni Kuin*, se referindo aos mitos de criação, os quais nos contam que no "início" todos os seres tinham a capacidade de se comunicar e trocar sua aparência externa à vontade (dami), onde "cair na pele do outro" refere-se a uma metamorfose, uma interpenetração dos seres que é acompanhada por mudanças de percepção. Desta forma, tem-se uma visão de mundo que pressupõe a existência de múltiplas realidades interferindo umas nas outras, onde qualquer coisa pode ser ela mesma e outra coisa ao mesmo tempo em uma mutabilidade universal (que anda de mãos dadas com uma sensorialidade ordens sensoriais específica). As diferentes fundem-se. dando. pelo menos temporariamente, uma esfera de percepções convergentes. Segundo a autora, esta capacidade de mudar seu modo de percepção, a participação de todo o corpo nas sensações visuais é uma característica essencial da percepção "original". Neste sentido, ela também pontua que encontramos nos mitos da criação dos Kaxinawá a qualidade do olho como "órgão de tato", onde as percepções visuais constantemente podem levar a uma "conexão sensual palpável entre o próprio corpo do observador e da percepção". Keinfenheim constata que a fusão perceptiva de si e do outro nos mitos de criação Kaxinawá libera um potencial criativo através do qual novas coisas são criadas ou novas propriedades culturais emergem. Assim, a relação entre uma sucuri e uma anta que tomou forma humana dá origem à arte ornamental no submundo aquático, como da mesma forma, o conhecimento sobre o *Huni* nasce do amor entre um antepassado *Kaxinawá* e uma sucuri. Enfim, a autora expõe que por causa da diferenciação, cada ser vivo tem um corpo agora

(yuda) de acordo com sua espécie, e um ou mais espíritos (Yushin) vivos, e ele deve se contentar em permanecer "dentro de si" durante a curta duração da sua existência.

Através destas elaborações de Keifenheim, podemos perceber a amplitude do tema da percepção, e como tal aspecto dentro das cerimônias de *Huni* coloca os participantes em contato com aspectos muito arcaicos de uma 'percepção original¹¹⁶' onde todo o corpo se faz ativo, e se tem a possibilidade de um acesso a multiplas realidades em uma mutabilidade universal que transcende temporariamente as limitações de pertencimento a um *yura* relativo a sua espécie, e ao contentamento em permanecer 'dentro de si', pois através do acesso a esses estados de percepção, acontece a comunicação e troca de aparência (*dami*) tão frisada nos cantos de 'miração' (*dautibuya*).

"Na miração mesmo, se você tá conectado, o que alguém tá vendo, você tá vendo também. Não pode mentir, não pode, ali todo mundo tá sabendo. Então é, ali que vem essa conexão do espiritual, principalmente assim como fosse sonho ali. Às vezes, tem hora que corpo não aguenta, faz aquela limpeza né. A pressão forte, às vezes o corpo não aguenta. Então é, isso, isso parece que tá tudo vendo aí né, aqui até pode voar qualquer canto pode, não sei da onde é que fala qualquer coisa tá tudo ali, tomando essa medicina vem tudo aí. Não sei se eu, eu acho que o olho que vira algum canto transforma essa miração. Aquela pessoa que não tomava nada você pensa que tava vendo o que você tá vendo, ele não sabe o que você tá vendo, só você mesmo que tá vendo ali. Quem tá acostumado de tomar a medicina, não precisa beber mais. Só tá li concentrado já tá, tá concentrado, já sente a força tudo". (trecho de entrevista)

Através deste trecho de entrevista acima, percebe-se como as mirações possuem também ligação com os processos de "limpeza" durante as cerimônias. Devido aos intensos processos desencadeados pelo *Huni*, muitas vezes o corpo "não aguenta" a pressão, a "força" deste *yuxibu*, ou também o corpo está necessitando passar por algum processo de cura e transmutação de conteúdos negativos, e acaba passando por processos depurativos. As limpezas são comuns, e um dos processos nodais e necessários durante a experiência com o *huni*. Assim, será iniciado outro tópico relativo aos processos corporais durante as cerimônias: as limpezas e outros efeitos corporais.

_

¹¹⁶ Yano (2009, pág. 88 e 89) também aborda a questão dos mitos *Kaxinawá* e sua relação com o mundo "pré-cosmológico" e a "ruptura primordial", citando também Keinfenheim (2002) e Viveiros de Castro (2004 e 2006).

5.12. Limpezas e outros efeitos corporais



Aplicação de rapé. Cerimônia João Pessoa-PB. Foto: Costa Rebelo

Os 'processos corporais' durante as cerimônias são diversos, mas entre eles podem ser incluídos tremores no corpo, sensação de frio, mudanças na percepção visual (o que já foi abordado com o tópico sobre as mirações), na percepção auditiva, como também processos de limpeza (como vômitos e outras depurações).

"Aí depois eu tomei o rapé, aí eu fui mais distante e de lá veio uma coisa assim, uma coisa forte assim, hoje tu vai ter sonho, hoje tu vai ter sonho, uma coisa assim me contando né. Aí eu fiquei também, eu tava, tinha tomado rapé, aí eu voltei, tomei banho, aí de noite eu dormi, eu sonhei, uma pessoa me ensinando. O haiaki é pra dizer tudo que a bebida faz quando você bebe a bebida. A bebida é uma bebida vinda da origem da jibóia, e quando ela vem, o que que ela faz? Ela dá tremor no corpo, ela começa a esfriar o corpo da gente, a gente fica tremendo de frio, muitas das vez, muita zuada no teu ouvido, você em vez de quando tá ali pensando, você muda de repente, da mira, a bebida faz tu, é, ah, ela engole o seu pensamento natural, então você começa a ficar com medo né, então tudo que a bebida traz é esse haiaki, e eu vim te dá pra tu cantar (...) Aí eu fiz né, eu vi aquela música, Haiaki. Haiaki quer dizer tudo que a bebida tem, tudo que o kene faz depois que tu toma a bebida. De onde ela vem, quais são a família, de que família ela é, depois de tudo isso aí, como que ela tem que se comportar, depois de se tornar homem, dentro de mim, na minha pessoa. Então é isso, aí tem essa música que eu fiz". (trecho de entrevista)

Como o *huni* é uma bebida que vem, tem origem com a jibóia, muitos processos relacionados a ela podem ocorrer. Tanto tive a possibilidade de ouvir relatos, como experienciar em meu próprio corpo estas sensações. Como já descrevi em outro relato do trabalho de campo, já tive contato com este poderoso *yuxibu*, o qual geralmente se apresenta de forma muito intensa corporalmente, através de tremores, às vezes também de limpezas (vômito). Também é recorrente a experienciação do contato com a jibóia nos momentos dos sopros. É muito difícil traduzir em palavras estas sensações que fazem parte do indizível, mas pode-se dizer que este processo acontece dentro de um gradativo aprendizado corporal, onde aos poucos vão acontecendo compreensões de como conseguir interagir e harmonizar-se com essa força.

"Eu já tremi muito com, quando eu tava, quando eu recebi a força do do, da da, de uma jibóia. Eu tava recebendo a força da jibóia, eu senti como se eu tivesse tomando o próprio kene dentro de mim. E quando eu comecei, quando entrou dentro de mim me atacou um frio muito forte, muito forte, aí eu fiquei me tremendo, me tremendo muito, eu tentei ficar muito perto do fogo mas não consegui. É tremia, mas isso era a energia entrando, passando pra dentro de você, entrando, todo corpo, aí quando ela entra que fica, você se acalma, fica normal". (trecho de entrevista)

Também um dos mais intensos efeitos do *huni* são as depurações. Elas acontecem nos diferentes contextos de uso e tem forte relevância e ação nos processos de cura:

"A Ayahuasca tem efeitos corporais depurativos, manifestados por meio de diurese, diarréia ou vômito. Esses efeitos ajudam o paciente a auto-regular algo que pode não estar controlando. Isso se apresenta como uma urgência e, depois de satisfazê-la, vem uma sensação de relaxamento e maior aprofundamento do trabalho. Entre esses efeitos, há sensações de embriaguez próprias da Ayahuasca (mareação) com ou sem outras manifestações, como percepção de zumbido ou vibrações, frio ou calor periférico, tremor, taquicardia, sensação de debilidade, boca seca, enjôo. Depois dessas manifestações neurovegetativas, há a percepção de cores vívidas e, logo, uma sensoriação, não só de imagens visuais, mas de todos os sentidos, bem definidas, a partir das quais uma ou várias experiências acontecem. Aos poucos, vão surgindo imagens com sentidos precisos, ou por vir, na medida em que possibilitam um acontecer. A intensidade das imagens não depende unicamente da quantidade da poção, mas do grupo, de alguma maneira da receptividade do paciente, e fundamentalmente do xamã: do poder que ele tem para fazer entrar a planta (o espírito da planta) na corporeidade do paciente. As imagens podem ser antigas, recolocadas numa nova experiência, ou totalmente inéditas e, inclusive, relacionadas com o futuro. É nesse âmbito que a cura se dá". (Moure, 2005, pág. 123)

Durante as limpezas, apesar do intrinseco incomodo no momento que a mesma ocorre, após isto é bem comum sensações de alívio e relaxamento. Muitas vezes os participantes se sentem enjoados, ou relutantes a realizar as limpezas, mas depois de entregarem-se a este processo, retornam revigorados. Incontáveis vezes durante os processos de limpezas tive o entendimento de que aprendi a gostar de vomitar e passar por

depurações, pois após a vivência de muitos processos depurativos intensos, percebe-se que é algo passageiro, e depois são muito nítidos os benefícios posteriores do processo.

"Limpeza sim, ah sim, claro, limpeza sempre faço, mas nem de, não do modo que eu tenha achado ruim né, mas assim porque sempre, constantemente eu faço até porque eu gosto, eu acho necessário. Sempre quando eu faço um trabalho de huni, toda vez que eu faço, eu faço uma limpeza. Porque durante dia a dia a gente recebe energias, pensamentos que às vezes não é bom. Então sempre no trabalho eu gosto de fazer limpeza justamente pra tirar isso, pra começar um outro dia de novo, tipo limpo. Aí suja, suja, quando vai limpo de novo". (trecho de entrevista)

As limpezas constituem-se dos momentos privilegiados de atuação das plantas no corpo. Elas constituem-se de uma excelente maneira de colocar para fora, eliminar o que pode estar ocasionando doenças ou outros males.

"Na tradição indígena, o vômito é considerado um dispositivo terapêutico, em contraposição à medicina ocidental atual, que vê nele apenas um fator desagradável ou indesejado, ou sinal de intoxicação. Na prática curativa xamânica, a eliminação física vem acompanhada da eliminação de imagens e lembranças muito precisas e concretas, de modo que o vômito pode ser considerado como uma limpeza daquilo que foi tomado em excesso ou de forma indevida, ou de algo que provocou um dano, ou é considerado simplesmente como uma maneira de alguém colocar para fora aquilo que não lhe pertence. Os pacientes relatam freqüentemente sentir no vômito o cheiro de drogas consumidas muito tempo antes. Alguns vêm no vômito objetos ou animais, concretamente, associando a eles um dano ou um mal específicos. Paulatinamente, o corpo vai se adaptando, e, apesar de as sessões serem intensas, os pacientes solicitam-nas quando estão tensos ou ansiosos devido à abstinência, já que, como resultado, o corpo fica num estado de leveza". (Moure, 2005, pág. 122)

As experiências com os "sopros de rapé" também agem de forma intensa nos processos de limpeza e depurações durante as cerimônias. No trabalho de campo, inúmeras situações foram observadas, e foi constatado amplamente que o rapé é um excelente desencadeador de processos curativos e de limpeza, uma ferramenta no "manejo" dos efeitos do *Huni*, e sua eficácia e papel importante durante as cerimônias é indiscutível. Qualquer participação em cerimônias Pano com o uso de rapé fornece a possibilidade de se compreender minimamente tal questão, pois quem não está familirializado pode até assustar-se com os processos depurativos fortes que costumam ocorrer. Quando se iniciam as aplicações de rapé, é importante ter um balde ou algum outro recipiente para a realização de limpezas por via de vômito, pois é muito comum que seja desencadeado vômitos por ocasião da aplicação. Abaixo segue um relato de campo que fala dessa questão:

"Um dos condutores tinha ido realizar um vakushi (sopro) no participante que começou a gritar após terem sido iniciados os cantos Huni Kuin. Ele voltou e me disse "ih,

não é caso de vakushi". Como eu tinha realizado a entrevista com o participante, fui mais perto para ver o que estava acontecendo. Quando cheguei perto dele ele começou a gritar "Tira, tira", e eu comecei a conversar com ele. Entre outras coisas, disse que na entrevista tínhamos falado sobre o rapé (que o rapé poderia auxiliar no 'equilibrio' da força) e se ele quisesse e me permitisse, eu poderia realizar uma aplicação para tentar amenizar, "tirar" esse efeito. Ele ficou um pouco relutante, continuou tremendo e se movimentando muito, então, realizei um contato visual forte com ele e perguntei se ele realmente queria, e ele aceitou. Nos dirigimos para perto do fogo, e quando eu fui utilizar rapé antes de aplicar nele, ele já iniciou uma limpeza por via de vômito. Compartilhou comigo conteúdos intensos de sua experiência, como um fato que o deixou com a sensação de transcendência dos limites de temporalidade (o tranquilizei dizendo que era comum visto que o Nixi Pae/Huni, como transmitido pelos sábios das tradições, pode lhe levar visitar passado, presente e futuro). Realizei a aplicação de rapé nele e ele vomitou novamente. Depois me agradeceu muito, e compartilhou mais conteúdos, inclusive que tinha um vicio em tabagismo e estava sentindo que a partir desta experiência intensa, iria reverter sua relação com o tabaco. Depois que ele voltou para o círculo cerimonial, eu fui receber uma aplicação de rapé de um dos condutores para possivelmente também realizar *uma limpeza e "descarregar" do atendimento"*. (trecho trabalho de campo)

Comumente durante as cerimônias, são confrontadas questões relativas à dinâmica mesma da vida, e como se lida com situações como lutos e perdas, tema psicológico muito explorado na obra citada de "O Eu e o corpo" (Ávila, 2004)¹¹⁷, onde muitos dos pacientes 'cardíacos' psicossomáticos haviam passado por processos relacionados a estes temas também. Os processos corporais desencadeados nas cerimônias muitas vezes tocam questões muito profundas relativas a vida e a morte, a finitude e a precariedade humana (um tema nodal da obra de Moure, 2005). Definitivamente, a espiritualidade indígena ayahuasqueira, nos confronta com experiências 'muito pouco usuais' em nosso dia-a-dia, as quais necessitam de muito auxilio para as suas compreensões e assimilações. Os relatos selecionados pertencentes ao trabalho de campo, contam muito com o filtro de minha própria subjetividade. Contudo, percebo que para "integrar" os processos que se desencadeiam nas cerimônias, é necessário também o conhecimento e familiaridade com experiências de caráter espiritual, e também de conhecimento sobre fenômenos e

-

Durante uma das cerimônias acompanhadas, um participante narrou ao final desta que no dia anterior seu pai havia sofrido um infarto, e saiu ileso sem nenhuma complicação, e durante a cerimônia, o participante de certa forma refletiu sobre questões como a finitude da vida, e estava muito confortado mesmo tendo passado por uma situação 'dificil' no dia anterior. No mesmo livro citado neste parágrafo, também são realizados comentários preciosos sobre peculiaridades do "câncer", doença tão inimiga da vida que por ironia possui a dificuldade em 'morrer'. Isso teve ressonâncias nesta pesquisa devido ao contato com pessoas tendo suspeita da doença, ou parentes de pessoas passando por processos relacionados ao câncer: "As células normais do organismo costumam duplicar-se, para promover a renovação orgânica e funcional. Mas esse equilíbrio é rompido no câncer (...) Assim, em vez de se duplicar e morrer, como as células normais, as células cancerígenas recebem o privilégio de continuar a receber alimento, oxigênio, e condições para sua multiplicação e porvir biológico. Isso, no entanto, acaba por matar a pessoa" (Ávila, 2004, p.160).

contribuições de outras linhas espirituais (pois no momento em que as cerimônias indígenas começam a ser realizadas nos centros urbanos, o público provem desses locais, e não possui a mesma compreensão 'cosmogônica' dos indígenas, o que conclusivamente, também influi no caráter das experiências). Abaixo segue um relato um pouco mais extenso, onde vivenciei experiências corporais intensas, que acessaram dimensões que podem ser descritas como de 'transcendência':

"Antes de iniciar a aplicação de rapé em outras pessoas, pedi que me aplicassem rapé. Recebi uma aplicação forte, e isto intensificou os efeitos do huni. Iniciei a aplicação de rapé, e como estava muito sensível, senti uma conexão muito forte com as pessoas em que aplicava, e sentia uma energia muito pesada, tanto delas (uma dessas pessoas estava realizando descontinuação de medicação para depressão, processo que foi desencadeado após iniciar a participação nas cerimônias) como do que estava sendo processado na "corrente" da cerimônia. Acredito que apliquei rapé em duas pessoas somente, e iniciei um processo de limpeza por meio de vômito, dentro mesmo do salão. Percebendo que o processo estava muito intenso, e iria se estender, pedi que uma das integrantes da equipe de apoio fosse comigo até o lado de fora do salão. Caminhei até perto de uma árvore e me "acocorei" no chão. Sentia uma intensa identificação com a terra, essa mesma que recebe e recicla tantos corpos. Sentia uma dor que perpassava meu corpo, e fluía por este, sem localizar-se em nenhuma região específica. Tremia vorazmente, principalmente as pernas e a região do quadril, e a "limpeza" prosseguia, mesmo sem ter mais o que vomitar. Não estava tendo a consciência suficiente de ver se estava vomitando algo material, mas prosseguia no processo de limpeza que transcendia meu corpo físico. Lágrimas escorriam, mas ainda não sentia a necessidade de pedir ajuda (pedir que alguém realizasse alguma intervenção como um sopro para abaixar o efeito da beberagem). Minha fiel amiga mantinha-se ao meu lado, compartilhando a intensidade do processo. Para além de imagens ou sensações que remetessem a alguma parcela de um processo individual, que tivesse ligação com minha organização egóica, voltavam as imagens e sensações "coletivas", que por vezes ficavam confusas, e nestes momentos tinha a sensação de ouvir vozes dizendo que eu tinha a capacidade de suportar e ser canal para este processo. Alguns ensinamentos sobre o rigor e a importância das iniciações espirituais eram sussurrados e passavam como um rio de correnteza forte, e por vezes me esforçava para absorvê-los, mas a intensidade corporal do processo era tamanha que tinha dificuldade em acompanhar os conteúdos "mentais". Sim, era uma continuidade mente-corpo, e todo ensinamento que se apresentava por meio de palavras, estava enraizado em cada tremor e cada depuração realizada pelo corpo. Sentia conexão com esta 'força' (com o que junguianos podem chamar de arquétipo, mas que para mim era a intensidade da força da natureza simbolizada nas tradições indígenas pelos yuxibu, Mae Yuxibu (espírito da terra); e na africana pelos orixás, força similar da orixá "Nanã" que havia se apresentado suavemente em frente ao cruzeiro do Santo Daime dias atrás), neste instante me confrontava com as dores da "mãe-avó-filha terra" ferida, que recebe tantos corpos, e me colocava diante do véu que guarda a dimensão do "mundo dos espíritos", e dos ancestrais. O véu por vezes sutilmente se abriu, e nesses momentos praticamente perdia a "consciência" racional e capaz de pensar em via de palavras, mas o corpo, este sim, continuava pulsante, atento e muito ativo na experiência que transcendia a totalidade mente-corpo, e tocava o indizível da conexão com o transcendente. Antes deste processo descrito, já havia acompanhado um atendimento intenso em uma senhora que estava chegando na cerimônia pela primeira vez, e já na entrevista tinha me revelado com grande

naturalidade que se 'pudesse escolher, estaria desencarnada, e não viva'. Ela entrou em um processo intenso logo no inicio da cerimônia, chorando, gritando e posteriormente (após receber sopros e outros atendimentos de condutores) também compartilhou questões profundas acerca de temas como vida e morte. Além dela outra participante havia apresentado tremores, com características parecidas de uma 'incorporação' de umbanda; e mais tarde (após a experiência que vivenciei descrita acima, e que de certa forma foi uma somatória da 'intensidade' da cerimônia), ela realmente 'atuou' após um canto que evocava seres espirituais de grande força na tradição Yawanawá (retiramos ela do salão, e longe dos cantos, ela iniciou a entoação de alguns trechos de pontos de umbanda, dizia nome de entidades de orixás) de forma descontrolada com muita agitação corporal, tremores e alguns gestos que realmente lembravam incorporações umbandistas. Conseguimos amenizar o processo com sopros".

Também acontecem nas cerimônias as "limpezas pela corrente". Ás vezes, uma pessoa acaba sendo canal para uma limpeza coletiva, de conteúdos de outras pessoas que estão participando da cerimônia. Embasada nesta última experiência descrita, também posso afirmar que durante a senda espiritual guiada pelas tradições amazônicas, algumas vezes fui colocada em situações que podem ser descritas como "emergências espirituais", as quais possuem uma linha muito tênue de contato com o que se pode descrever como um "surto" na linguagem psicológica. Para além dessas experiências dentro do "contexto cerimonial", também tive contato com esse tipo de experiência fora das cerimônias. Tanto um contato inicial com essa "dimensão outra" de realidade exposta dentro das cerimônias com *Ayahuasca*, como um processo de aprofundamento neste caminho espiritual, pode desencadear experiências com este caráter, o que necessita de pessoas experientes (que tenham algum 'tato' para encaminhar esse tipo de conteúdo) que possam ser 'faróis' e auxiliar nestas ocasiões.

Também pude entrar em contato com essas experiências fora do contexto cerimonial, como dito anteriormente. Já tive contato com pessoas "atuadas", incorporadas por "entidades"; já conversei com pessoas nestas situações por telefone. Os desfechos de tais episódios acabaram sendo bons, mas já ouvi alguns colegas pessoais a dizer de forma descontraída que daqui a um tempo seria necessário abrir uma espécie de "plantão" espiritual para atender esse tipo de casos.

Enfim, todo este contato com espíritos das plantas como com tantos outros conteúdos que acompanham os participantes das cerimônias necessita de preparos corporais que auxiliem nesta comunicação com outros seres e com o mundo primevo. Uma das maneiras de se realizar tais aprendizados se dá através das dietas espirituais.

"Cada planta tem seu espírito, com existência própria, mas vinculado estreitamente à planta. Por causa disso é que as plantas podem viver, ensinar e curar. Esses espíritos ou seres, sejam das águas ou do monte, apresentam-se em sonhos ou em

visões nos rituais terapêuticos. Essas visões e sonhos é que dão concretude às experiências. As plantas se apresentam como os portais para acessar os outros mundos, inclusive o mundo primevo.

A planta cura em função do ser que dela faz parte, mas a pessoa deve cumprir a dieta: abstinência de açúcares, picantes, gordura, sal e relações sexuais. A planta revela, em imagens ou vozes, a causa e o remédio das enfermidades, assim como as restrições que devem ser seguidas para a cura. Benito Arévalo (shipibo) diz: "as plantas são como nós, elas têm seu regulamento (Ackerman & Del Rio, 2001)". (Moure, 2005, pág.36)

5.13. Sama- Dietas espirituais

As dietas/resguardos (sama) são os processos de cura e transmissão de conhecimento espiritual por excelência nas tradições Pano. As dietas constituem-se de uma das técnicas corporais de grande riqueza nestas tradições. Devido à grande vastidão do tema, e muito pouca bibliografia que trate do mesmo (em algumas teses as dietas são citadas vagamente), o assunto poderia ser tema de um novo trabalho, tamanha sua vastidão. Através das dietas, é possível um aprofundamento imenso dentro da espiritualidade, e uma transformação corporal que além de purificadora e curativa, traz ensinamentos sobre como estar controlando e direcionando o trabalho com o huni e o rapé, e traz conhecimento acerca de outros procedimentos necessários para conduzir uma cerimônia, realizar curas.

"As dieta elas ajuda porque, quando nós tamo assim, como o pajé fala que, quando você não tem o conhecimento, você pode ser um bom caçador, você pode fazer, você pode ser uma pessoa muito bom pras pessoa, mas o teu lado espiritual é um lado vazio, você não tem aquele poder de conduzir uma cerimônia. Você pode ser uma pessoa muito bom pra tudo, mas se você não tem esse lado espiritual, você não consegue dominar uma cerimônia. Então o que que a dieta faz, a dieta, quando a gente abre a dieta, que a gente não come carne, que não come qualquer tipo de peixe, só peixinho pequeno, não tem sexo, não come doce, não toma água, só toma caiçuma. O teu corpo, ele cada dia que passa, tá saindo tudo aquelas coisas, tipo assim, aquelas coisas que você tem no corpo como "pecado". Vamo dizer mais uma, é como se fosse, então aquelas coisa se você já tem, você comeu muita carne, carne de animais diferentes, carne de animais que tem muito sangue, se você teve muito sexo, você contaminou muito, se você comeu muito doce, você também tem muito doce no corpo, então os espíritos da força espiritual não gostam desse tipo de corpo; então pra eles, pra este espírito vir e te ensinar, pra te ensinar a força espiritual, você tem que tá tipo uma casa que tem que tá muito limpo, perfeito, para poder entrar dentro. Porque com toda essa sujeira, com mal cheiro, com coisas ruins, nenhuma força vai entrar. Então você tem que passar por este processo, você tem que tá bem preparado. Então o que a dieta faz, a dieta corta essas coisas de você, e você começa a ter, a ter, começa a tomar uma coisa amarga, que é pro corpo. E aí nesse processo você começa a sonhar, você começa a sonhar e o conhecimento também vem se aproximando, e aí quando você toma o Huni, o Huni é muito mais diferente do que você toma quando tá normal, na dieta o Huni é outra coisa para você, é como se ele fosse o teu amigo, ele que tá te guiando, ele que tá te ajudando, ele que vai te ensinar. E aí você, você aprende a dominar a força do Huni, você aprende a dominar a força do Rume que é o Nawã, você aprende como é que diz a palavra, porque quando uma pessoa tá passando um processo difícil no Huni, você fala com o Huni. Você, no Huni, por exemplo, quando uma pessoa tá muito

pegada do Huni, você chegada lá e só "Na Yura", ou se for homem "Na Vene", ou se for mulher "Na Wanu". Olha, eu não quero que você faz isso com ele, nós tomemo pra nós sentir bem, pra nós receber a luz através de você e você nos ensinar, e porque que você tá fazendo isso, então não maltrata essa pessoa; é, vamos ser mais calmo, vamo mostrar as coisas mais com transparência, porque nós tamo aqui pra aprender. Então aquelas palavras é dita dessa forma na língua. E aí a força espiritual olha pra você e fala tá bom, aí ela sai. Então na dieta você tem, você cria o poder de você dominar a força do Huni. Mas em qualquer pessoa que nunca fez dieta, que não tem um preparo se for falar isso, ele não atende, porque ele não te conhece. Ou então a pessoa que já conhece muito o Huni, toma a muito tempo o Huni, também ele domina essa força, pode tirar, pode muito bem tirar. É como se fosse, por exemplo, o txai aqui ele é meu amigo, mas ele quer fazer uma coisa errada com o meu amigo eu falei "não txai, esse cara aqui é meu amigo, eu não quero que você faz isso com ele, ele tá aqui pro bem também". Aí ele vai me atender, então o Huni a gente fala com ele assim. Então no processo da dieta a gente aprende tudo essas coisas, e aí é que vem o conhecimento pra você dirigir cerimônia, para você fazer uma cura. A cura também é a mesma coisa. Você recebe através das plantas medicinas, através das rezas, como curar uma pessoa que tá doente, e você vai chamar essa força, como se fosse um amigo seu, vai vim, e aí vai fazer a cura. Mas é tudo controlado por você, porque você conhece ele, você sabe as palavras que diz pra chamar ele. Então é isso." (trecho de entrevista)

Durante os períodos de dieta, realiza-se o aprofundamento e prática, sendo novamente o yuda unan- conhecimento no corpo ativado constantemente, contudo, nitidamente se transcende os domínios que concernem a estruturação do yura, e é realizada uma conexão profunda com os diferentes yuxins e yuxibus da natureza. Percebe-se novamente a intima ligação com o consumo constituidor de yura, pois um dos pontos nodais nas dietas são as restrições alimentares, aliadas a restrição sexual e isolamento voluntário. As plantas são muito importantes na manutenção de um equilíbrio e coesão do yura com os yuxins que mantém a sua forma. Yano (2009, pág.87) cita Kensinger e McCallum sobre uma quebra de harmonia da relação entre o homem e os yuxins (não somente aos yuxin que habitam o corpo, mas também aos habitantes das águas, das árvores, das plantas e dos animais), a qual pode ocasionar distúrbios ou doenças. Os yuxin de animais podem ser perigosos, e os yuxins de plantas auxiliam nesse processo de "limpeza". Por isso também se constata a relevância das abstenções, como a ligada ao consumo de carne de animais durante os processos intensivos de dieta.

Sobre dietas peruanas, Moure (2005) expõe alguns aprendizados transmitidos por Alberto, um discípulo de Juan Flores¹¹⁸ (tradição de curandeiros de Masisea/*Ashaninka*):

_

Moure (2005, pág. 93) expõe que o sistema terapêutico que Juan Flores segue é o *ashaninka*, que consiste em dietar uma planta durante oito dias, descansar dois ou três dias, incorporando o sal nas comidas, e depois voltar a dietar outra planta; salientando que as pessoas nesse processo devem alimentar-se bem (tomar as três refeições), para metabolizar o que a planta dá, e a cada três dias, toma-se também *Ayahuasca*.

"Comecei a dietar a Albahaca, a Mukura, o Piñón, a Huayusa, o Ajo Sacha, o Chiric Sanango, a Yaku Sisa, a Bobinzana, o Chihuahuaco, o Bishipiño, a Chuchuhuasha, o Makamaio Carpi, o Chuachaya Carpi, o Ajo Kiro, a Lupuna, o Remo Carpi, o Tahuari, a Anacaspi, o Huacapu, o Bola Kiro, a Camalonga, o Renaquilla, o Sapote Renaco, o Camen Renaco, o Chicuro Piripiri, o Yaku Piripiri, o Huacamayo Piripiri, a Chimi Pampana, o Montelillo, o Alacancillo, o Jebo Api, o Huacanqui..." As plantas mestres vão ensinando e fortalecendo a corporeidade, ao mesmo tempo em que permitem uma familiaridade com a situação de frayeur e precariedade necessária para abrir-se a uma experiência dessa ordem.

"Dietava oito dias, deixava passar uma semana, e retomava com outra planta. E assim continuo até agora". Esse é o modo que têm muitos xamãs para transmitir seus conhecimentos e ajudar os discípulos, sobretudo, os xamãs mestiços. Se o paciente está muito doente, o xamã também lhe fornece um sistema de dietas, em geral, internando-se na floresta". (Moure, 2005, pág. 90 e 91)

Os *Shipibos* também possuem em sua tradição inúmeras dietas. Yano (2009, pág. 126-127) cita Colpron (2004) onde são descritos os *ráo jónibo*, entidades com as quais não se pode brincar: caso o aprendiz desrespeite as interdições impostas, alimente-se de doces e faça sexo, essas mesmas gentes se voltarão contra ele, e neste momento de fragilidade para se incorporar saberes e qualidades desejadas, aquilo que adentra seu corpo poderá ter um efeito reverso, fazendo-o doente.

"Segundo Colpron (2004:284-287), estudiosa deste grupo, o aprendiz deve impregnar-se de dau – em sua maioria espécies vegetais – e, junto a isso, obedecer a severas interdições alimentares e comportamentais: não comer carne, dormir pouco, não se expor ao sol nem à chuva em demasia, não se banhar com sabão, manter a postura ereta. No decorrer desse período de abstinência, receberá em seus sonhos e nas visões do cipó a visita dos ráo jónibo, "as gentes do ráo", descritas pela antropóloga como "entidades" capazes de assumir a aparência humana e, mais que isso, intervir a favor dos Shipibo-Conibo quando estes desejam adquirir certas qualidades: beleza, bom comportamento, sapiência (Colpron 2005:109). São os ráo jónibo que contribuem para dar uma forma a seus corpos e lhes ensinam, na forma de cantos, a guerrear e a se defender de possíveis ataques de outrem. Quanto mais a pessoa enfeita-se com plantas e manipula os dau, sempre combinados à obediência de certas restrições, mais saberes (óni shinán) ela adquire". (Yano, 2009, pág. 126 e 127)

As dietas podem ser realizadas com *dau*- plantas ou com outras substâncias como partes corporais de animais (como exemplo, no caso dos *Huni Kuin* e *Yawanawá*, são utilizadas substâncias provenientes da jibóia). Entre os *Shipibo*, as dietas realizadas podem realizar até mesmo mudança no odor de fluidos corporais:

"Manipula-se o dau de diversas formas – emplastros, banhos, infusões, sumo de gotas –, assim como para distintas finalidades. Rapazes caxinauá, por exemplo, desejosos de aprimorar-se na arte da caça, outrora recorriam a dietas severas – isentas de carne e alimentos doces –, eméticos e à ingestão da língua da jibóia (McCallum 2001:54). Pois as partes corporais de certos animais, segundo Colpron (2005:116), também são dau: transmitem-lhes conhecimentos, livram-nos da preguiça e falta de habilidade, tornam seus

odores mais agradáveis aos animais. Da parte das mulheres shipibo-conibo reconhecidas como onányabo, isto é, xamãs, por meio do uso combinado de diversas plantas (níwe ráo) e interdições alimentares elas são capazes de tornar seu sangue menstrual – normalmente malcheiroso e repelente aos animais – perfumado e inofensivo e, desse modo, atraente aos Txáiconibo, "os mestres dos animais" (idem:114). Neutralizado o odor de sangue, elas não somente acompanham seus maridos nas caçadas como também asseguram que estas sejam bem-sucedidas". (Yano, 2009, pág. 116 e 117)

Moure (2005, pág. 103) em conversa com um *shipibo* (Ricardo) recebeu a explicação de vários usos de plantas, como fazer dieta com elas e as curas que podem realizar para as pessoas a partir do espírito das plantas. Algumas plantas são muito específicas, e, uma vez dietadas, no momento da cura é recebido pelo "xamã" o espírito da planta e, às vezes, o espírito da pessoa ou a dificuldade que a pessoa está tendo. Também é pontuado existirem muitas maneiras de tomar uma planta, por exemplo, através de banhos e também sendo icarado com o espírito da planta, e que nas dietas não é conveniente tomar banho com sabão, pois este pode tirar a planta do corpo ou interferir na assimilação.

"Rogerio falou que a transmissão do xamanismo é basicamente de pai a filho. "Aqui na comunidade nem todos tomam plantas, a não ser que estejam doentes. Mas, mesmo assim, não fazem dietas retirados no tambo (maloca pequena na floresta). Quem faz dieta são os interessados em aprender xamanismo"(...) Rogério confirmou que, em relação à tradição xamânica nas comunidades, "as pessoas têm medo das plantas, porque enjoam, tiram-nos o controle e porque é um caminho muito difícil espiritualmente. Exige muita disciplina. Não é para todos, é como se os deuses designassem alguém". Na verdade, o caminho para tornar-se xamã não só é dificultado pela disciplina exigida para tomar plantas, mas também pelas "fraturas" que o contato com Ocidente vá impondo à tradição indígena". (Moure, 2005, pág.98)

Ainda sobre as dietas peruanas, Moure (2005, pág. 124- 128) descreve o trabalho terapêutico em Takiwasi¹¹⁹, realizando uma cuidadosa descrição sobre os processos de dieta no centro. As dietas duram oito dias, onde a pessoa fica isolada em um *tambo* (pequena choupana) na floresta, realizando a toma ritualística de plantas, regime alimentar estrito conjuntamente com um manejo corporal e psíquico específico, ocasionando uma grande produção onírica. No banho usa-se apenas água, e evita-se o contato com outras pessoas, principalmente mulheres no período menstrual, doentes ou pessoas que tenham tido relação sexual recentemente. A dieta constitui uma aprendizagem num sentido muito específico dentro da tradição indígena amazônica, a qual conflui com o caminho da cura, além de que como já foi observado, nestas tradições em geral, as dietas estão reservadas para a formação de curadores, ou para pessoas gravemente doentes (a planta e o espírito da

_

Takiwasi é um centro terapêutico no Peru que atende pacientes dependentes de drogas desde 1992, associando o conhecimento da medicina tradicional indígena com um certo diálogo com tratamentos ocidentais.

planta curam por si sós). O período recomendado a se manter restrições depois de terminada a dieta é variável, durando em geral entre quinze dias e um mês para uma dieta de oito dias¹²⁰ (pode ser recomendado até três meses de restrições, pois quanto mais tempo a pessoa conseguir manter as restrições, mais forte é o efeito da planta).

"Uma dieta propicia a precariedade na pessoa, necessária para ela se abrir a um acontecer inédito, isto é, uma experiência sagrada, no sentido de algo que possa se apresentar contundentemente no seu aspecto material. Isso pode ser na vigília ou no sonho. Aí é que se tem a oportunidade de ser visitado pelo espírito da planta que se está dietando. Por isso, o sistema de dieta constitui uma terapêutica essencial e é a preparação principal de um xamã, de modo que, conforme vai adquirindo experiência, ele pode se abrir para esse acontecer em que o espírito da planta se lhe apresenta para dar um ensinamento, seja para a vida pessoal, para a cura ou para aprofundar no caminho em conexão com outros mundos (na verdade, esses sentidos confluem)". (Moure, 2005, pág.124)

Tasorinki (2010, pág. 112-113) também fala sobre os processos de "dietas xamânicas e cura". Essas dietas consistem em tomar plantas medicinais com alguns períodos de jejum, juntamente com outras restrições. Alguns tratamentos também incluem

É interessante pontuar que o Mestre Irineu Serra, fundador do Santo Daime (a primeira das religiões ayahuasqueiras brasileiras) teria bebido a *ayahuasca* pela primeira vez em um seringal próximo ao Peru, e em sua segunda experiência uma senhora chamada Clara se apresentou querendo falar com ele. Na próxima experiência dele com a bebida, esta mulher encantada (que também como pode ser observado, geralmente aparece no desenvolvimento espiritual dos pajés das etnias Pano) o prescreveu uma dieta de oito dias, período de dieta recorrente nas dietas peruanas: "Terminando o trabalho, ele ficou ansioso para tomar outra vez e encontrar-se com ela. Na próxima vez, depois de tomar o Daime, ele armou a rede de modo que a vista dava acesso para a lua. Parece que estava cheia, ou quase cheia. Era uma noite clara, muito bonita. E quando ele começou a mirar muito, deu vontade de olhar para a lua. Quando olhou, ela veio se aproximando, até ficar bem perto dele, na altura do teto da casa. E ficou parada. Dentro da lua, uma senhora sentada numa poltrona, muito formosa e bela. Era tão visível, que definia tudo, até as sobrancelhas, nos mínimos detalhes. Ela falou pra ele:

Aí ele vacilou, pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto.

- Você está enganado. O que estás vendo ninguém nunca viu. Só tu. Agora me diz: quem você acha que eu sou?

Diante daquela luz, ele disse:

⁻ Tu tem coragem de me chamar de Satanás?

⁻ Ave Maria, minha senhora, de jeito nenhum!

⁻ Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?

⁻ Vós sois a Deusa Universal!

⁻ Muito bem. Agora você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar. A dieta era passar oito dias comendo macaxeira insossa e água.

O Mestre se submeteu à dieta e passou oito dias cozinhando e comendo macaxeira insossa (...)

O Mestre tomou Daime só no primeiro dia da dieta. Quando se passaram três dias, já estava mirando continuadamente. Era tanta coisa que chegou a recear. Com sua espingarda, ele dava tiros para o alto, no meio da floresta. Alguns dizem ter sido esta a origem da queima de fogos durante o trabalho. O estampido dos tiros o confortava... Foram muitas provações. Os paus criavam vida. As aparições lhe perturbavam. Ele chegou a ver uma saia de mulher, embora na colocação não houvesse mulher. Chegou a ter contato direto com os animais. Os animais se achegavam bem perto dele. Foi como Cristo no deserto e seus quarenta dias de provação. Para o Mestre já foi mais fácil, pois ele tinha a sua macaxeira (...)Após cumprida a dieta, ela chegou para ele, clara como a luz do dia. Ela disse que estava pronta para atendê-lo no que ele pedisse. Pediu que ela lhe fizesse um dos melhores curadores do mundo". (Relato de Luiz Mendes disponível em http://www.mestreirineu.org/luiz.htm)

banhos com plantas medicinais, substâncias aromáticas ou cantos rituais. O autor dá alguns exemplos de dietas, como para um caso severo de ansiedade. A comida durante os períodos de dieta é vegetariana, sem sal ou açúcar, é obrigatória a abstinência sexual e se eliminar os produtos industriais, farmacêuticos, além de ser possível também a restrição ao uso de sabão e pasta de dente, e a necessidade de um isolamento completo. As dietas são orientadas pessoalmente, e a ordem e combinação das plantas é muito específica para cada desordem e cada indivíduo. Tais dietas também são de tradições peruanas, e claramente muito similares às outras modalidades descritas anteriormente.

Os processos de dieta entre os Yawanawá e Huni Kuin, possuem muitas semelhanças com as dietas praticadas no Peru. Para estes povos Pano, as dietas favorecem o gradativo "amargamento" do corpo, ou seja, torna-lo muka- amargo. Segundo Keifenheim (2002), a presença da substância amarga muka no corpo é uma característica essencial dos "xamãs¹²¹", sendo que os *Kaxinawa* referem-se ao "xamã" pela palavra *huni* mukaya: homem que possui a substância amarga - muka. Este gradualmente vai se distanciando da esfera habitual de interação humana, pelo fato de se comunicar com animais e espíritos. Portanto, ele não pode mais matar, porque as fronteiras entre os animais e os homens desaparecem de seu universo perceptual. Como ele poderia matar uma anta se ele é capaz de se comunicar com ela em sua língua ou reconhece nela um pai falecido? A autora pontua que certamente, seus notáveis poderes de percepção contribuem para o bem espiritual da comunidade, pois ele é capaz de comunicação e interação transcendente, mas como produtor, representa uma perda para a sociedade 122.

Como vem sendo frisado, as dietas são imprenscindíveis para a aquisição e transmissão do conhecimento espiritual dos povos Pano, e tem início desde a infância:

"O conhecimento espiritual assim do povo Huni Kuin inicia no, no desde criança com jenipapo né; toma banho com jenipapo, e depois tem que ser batizado, batizado de nixpu. E depois do nixpu pode fazer a dieta né, aí que você recebe os poderes de curandeiro né, e bom sonhador. Ali você recebe o poder do teu, assim fala mesmo, teu xinã

 $^{^{121}}$ " $Xam\tilde{a}$ " não é a nomenclatura ideal para se referir aos "especialistas" nos assuntos espirituais e curativos dentre os povos indígenas, contudo, é a palavra comumente utilizada no meio antropológico.

^{122 &}quot;La présence de la substance amère muka dans le corps est une caractéristique essentielle des chamans. Les Kashinawa désignent le chaman par le mot de huni muka-ya : un homme avec la substance muka. Contrairement au malheureux chasseur, ce dernier voit ses facultes sensorielles se démultiplier. Cela l'éloigne progressivement de la sphère habituelle des interactions humaines et le fait pénétrer dans celle des communications avec les animaux et les esprits. Dès lors, il ne pourra plus tuer de gibier, parce que les frontières entre animaux, hommes et esprits disparaissent de son univers perceptif. Comment pourrait-il tuer un tapir alors qu'il est capable de communiquer avec lui dans sa langue ou qu'il reconnaît en lui um parent décédé ? Certes, ses remarquables facultés perceptives contribuent au bien spirituel de la communauté car il est capable de communication et d'interaction transcendantes, mais em tant que producteur, il représente une perte pour la société. C'est pourquoi aucune famille ne se réjouit quand l'un des siens manifeste une vocation de chaman". (Keifenheim, 2002, pág.06)

mesmo, pensamento mesmo. Quando você recebe essa dieta, então assim, é o caminho iniciação espiritual. E além disso quem tá conhecendo a medicina pra nós se chama assim como fosse o espiritual, quem tem que conhecer as medicinas também, a medicina das ervas, a medicina, e a pessoa, principalmente aquele quem conhece as doenças vai lá perguntar o que que sonha, o que que tá sentindo, quanto tempo ali, como se fosse consulta mesmo, ali vai tá sabendo que aquela doença tem mesmo nome daquela doença, a erva tem mesmo, a erva planta né. Então com esse não é todos também, alguns que tem esse conhecimento também. Então a iniciação espiritual são esses". (trecho de entrevista)

Existem inúmeras formas de dietas, com plantas ou outras substâncias (*dau*), e não será possível um aprofundamento de pormenores de cada uma, mas irei citar brevemente algumas das variedades, e especificidades de algumas modalidades de dieta:

- Dieta durante o batizado de *Nixpu Pima*:

Esta dieta é realizada pelos *Kaxinawá/Huni Kuin*, contudo um dos anciões *Yawanawá* comentou que antigamente os *Yawanawá* também pintavam seus dentes com o *nixpu* (não recebi mais informações de como era feito o processo). A dieta dentro do batizado de *Nixpu Pima* tem uma curta duração durando alguns dias (três a dez dias), e consiste em uma das primeiras iniciações ao mundo espiritual, e ponto nodal na formação do *yura*, na "passagem¹²³" das crianças para uma fase de maior independência. Durante a dieta não são consumidos alimentos doces, nem água pura, e são servidos alimentos como caiçuma de milho, amendoim e pamonha de milho. A dieta é finalizada após a aplicação de *kampun* (secreção extraída da rã *Phyllomedusa bicolor*, conhecida como "vacina do sapo"), e é necessário beber água de um olho de água onde foi colocada uma brasa acesa.

 $^{^{123}}$ O nixpu pima se constitui de uma passagem relevante na formação da pessoa, um marco na maturação dos jovens: "Somado a isto, ainda que Lagrou (2007:314) atente para a existência de uma necessidade geral de "certa dose de amargura" nos corpos e que o kampu e a ayahuasca (nixi pae) destinem-se a instilá-la, sobretudo, nos caçadores, aqui a qualidade mais fortemente marcada – ou aquela que o é por excelência – é a dureza (kuxipa), que, por outro lado, e para fazer um círculo, associa-se igualmente ao amargor. Em todo caso, e prosseguindo com as analogias matis, o nixpu pima aproxima-se, em muitos aspectos, da "cerimônia das tatuagens" descrita por Erikson (1996; 2003); como esta última, ocorre à época da colheita do milho e constitui uma espécie de marco – momento mais intenso – no processo de maturação intelectual e corporal dos jovens (McCallum 2001:41-42). De um lado, é somente após o ritual que os meninos passam a caçar sozinhos – até então são sempre acompanhados por seus pais e irmãos em suas incursões pela mata. De outro, as meninas finalmente "debutam": podem casar-se e já estão aptas a arcar com as responsabilidades ditas domésticas – cuidados como o roçado, culinária, tecelagem etc. Nas palavras de alguns interlocutores de Lagrou (2007:439), trata-se de um "batismo caxinauá": "batizamos a criança porque ela já tem seus próprios pensamentos", às quais me arrisco a complementar: para que ela os conserve e os desenvolva. Possuir "pensamentos próprios" significa, aqui, ter o nome fixo ao corpo e ser capaz de realizar as atividades cotidianas sem ceder às intrusões" ou seduções dos yuxin que habitam os roçados e a floresta. De volta à analogia, desta vez para restringi-la, à diferença da "cerimônia das tatuagens", no nixpu pima as passagens enfatizadas – operadas – são a do mole ao duro e do esbranquiçado ao enegrecido e menos, levando em conta os dados disponíveis, aquela do doce ao amargo". (Yano, 2009, pág.112-113)

- Dieta realizada pelos *Yawanawá* após reza no *shumu* (pote) com caiçuma, *Nane* (jenipapo rezado) ou *Yuti* (pimenta):

Depois de realizadas as rezas no *shumu* (como já foi tratado no tópico rezas) com objetivo de cura ou transmissão de conhecimento, é necessário o cumprimento de períodos de dieta. Segundo Pérez-Gil (1999, pág.124), as doenças curadas através de caiçuma ou jenipapo rezados são consideradas em muitos casos como *yuxins* procurando "encostar" nas pessoas (esses *yuxin* são em si mesmos doenças).

"Existem músicas especiais e sagradas para curar qualquer doente. São guardadas em segredo nos sentimentos dos nossos pajés ou dos nossos conhecedores. Possessos de sabedorias e conhecimentos, os nossos pajés têm o poder de curar quaisquer enfermidades sofridas pelo nosso povo. Durante a noite o pajé chega pertinho do doente com um vaso de barro chamado xumu, cheio de caiçuma de macaxeira. Após inserir um copo de huni, o velho pajé interroga o doente sobre o que ele tem ou vem sonhando todas as noites e como ele está se sentindo. O pajé, ao ouvir e examinar as palavras do doente, começa a cantar a música conforme os sonhos do doente e o que ele está sentindo. São letras que detalham os sonhos do doente e como iniciou a doença. O espírito da sabedoria empossa e se comunica com o pajé. Suas palavras são de destruir a enfermidade e fazer voltar a saúde do doente através da bebida, feita de caicuma de macaxeira colocando em frente aos lábios do pajé durante a cantoria da noite toda. O doente, após a reza do pajé com a caicuma, precisa tomar a bebida para ser curado da doença. Essas músicas não podem e nem devem ser ensinadas para ninguém. Os trabalhos são feitos durante a noite, em sigilo absoluto". (Vinnya, 2006, pág. 147)

Pérez-Gil (1999, pág.20 e 21) pontua que durante os resguardos rigorosos apenas é permitido comer alguns alimentos em pouca quantidade (carnes consideradas leves, banana verde ou macaxeira assada, peixinhos pequenos do igapó), é proibido beber água ¹²⁴pura, podendo somente ser ingerida caiçuma de milho ou de mandioca azeda (às vezes também é permitido água com limão ou outras frutas cítricas), não se pode comer doce nem ter relações sexuais. Quando a dieta é de iniciação espiritual, também é recomendado que se fique isolado num tapiri na floresta, tendo pouco contato com outras pessoas. Tive a oportunidade de acompanhar pessoas em processos de dieta, e inclusive auxiliar no cuidado com a alimentação das mesmas. A quem é responsável pelo cuidado com a alimentação da pessoa que está em dieta, também é recomendado que se mantenha nesses resguardos e restrições.

_

¹²⁴ "Sublinhemos que a água como substância "dissolvente" aparece também em outros contextos, na iniciação xamânica período de aquisição de poder onde a ação sobre o corpo joga um papel marcante, o iniciando não pode consumir alimentos cozidos por temor à água — qualificada nem doce, nem amarga — dissolvendo assim a aquisição de poder. Alimentos como a macaxeira, banana... são ingeridos assados não cozidos". (Carid, 1999, pág. 101 e 102)

As rezas com caiçuma geralmente têm a função específica de tratar doenças, e o período posterior de dieta é fundamental no processo de cura.

"No ritual xamânico a caiçuma de mandioca se apresenta como substância adequada para atuar como recipiente da reza e transmití-la ao corpo do doente quando é ingerida: é fabricada através da ação fermentadora dos fluídos corporais- a saliva (kemu) de parentes próximos (a mulher ou a mãe)-; é considerada um alimento que fornece vigor e energia; por último, se trata de uma bebida considerada azeda, katxa, e assim associada ao tsimu (amargo), característica que se reconhece com valor terapêutico.

Como vimos nos capítulos anteriores, as substâncias classificadas como tsimu são elementos essenciais durante a iniciação xamânica que, junto com os resguardos rigorosos- isto é, o sofrimento-, possibilitavam a transformação do aprendiz e, portanto, a adquisição de poder. Além desse papel central como fonte de poder xamânico e de perícia na caça, aquilo que é classificado como tsimu é considerado como tendo propriedades medicinais. Injeções de sapo- que como vimos, eram utilizadas entre outras coisas, para tratar a malária-, determinadas plantas medicinais- algumas são denominadas inclusive de muka, que em outras línguas pano significa 'amargo'-; a evitação de doce e de água em várias dietas terapêuticas... são todos tratamentos que têm como eixo a introdução ou manutenção de tsimu no corpo. É portanto neste contexto geral que devemos entender o rol fundamental que joga a caiçuma no ritual de cura yawanawa. Considera-se também que a caiçuma incorpora, acumula, por assim dizer, os elementos de poder curativo que o xinaya vai evocando durante a reza, de forma que são passados ao corpo do doente quando este a bebe. De fato, quando ele reza, o faz com a boca pegada ao orifício aberto da vasilha que contém a caiçuma, como para se assegurar de que suas palavras não se percam e se introduzam na caiçuma". (Pérez-Gil, 1999, pág.122-123)

Já as rezas com jenipapo possuem uma função mais ligada à proteção e prevenção de doenças:

"Uma das características das rezas é que não têm apenas uma função curativa- ou maléfica- mas são utilizadas também como meios de prevenção. Nestes casos o receptor da reza do xinaya não costuma ser a caiçuma, mas sim um corante feito a base de jenipapo que depois é passado pelo corpo das pessoas que se pretendem proteger de alguma ameaça que foi intuída ou pressagiada. A prevenção é possível precisamente pela forma que é concebida a natureza das experiências oníricas: quando alguém tem um sonho cuja interpretação implica a possibilidade de acontecimento de uma doença, o xinaya pode rezar para evitar que esta chegue a suceder (...) Igualmente, quando uma criança nasce, recobrem seu corpo com jenipapo para protegê-lo de doenças durante esse período da existência humana caracterizado pela extrema fragilidade do novo ser. Contam também que nas noites de lua nova o líder e outras pessoas iniciadas no xamanismo reuniam todas as crianças da aldeia e realizavam um ritual que tinha como finalidade evitar a adquisição de doenças, rezavam sobre o jenipapo e passavam sobre o corpo de todos eles. Assim, podemos distinguir várias medidas de prevenção tomadas para distanciar as enfermidades, evitar que se aproximem dos homens, espantá-las: a reza sobre o jenipapo, uma atitude correta perante os alimentos ingeridos, a pintura corporal". (Pérez-Gil, 1999, pág.123-124)

Pérez-Gil (1999, pág.160) conclui que após o tratamento do *xinaya*, de ter bebido caiçuma ou passado jenipapo rezados, o paciente irá sonhar novamente e através da

avaliação deste sonho poderá saber da efetividade do ritual de cura. O tratamento tendo sucesso, a pessoa verá no sonho o rezador lhe entregando alguma coisa, ou que passou por alguma prova ou perigo com mais facilidade. Assim, o ritual de cura é fechado da mesma forma que começou: pelo sonho.

Referente ao *yuti* (pimenta), Pérez-Gil (1999, pág. 21) ressalta que antigamente a pimenta era um elemento relacionado à malevolência, e seu uso se limitava a provocar doenças e morte, o que Tastevin (1926) também expõe, discorrendo sobre as possíveis propriedades "maléficas" do *yuti*:

"Quanto ao yura yuti, eis como vieram a ser conhecidas ao acaso as suas propriedades. Uma criança tinha sido levada pela sua avó para visitar uma maloca vizinha. No momento da chegada, o pequeno não quis mais avançar: tinha vergonha de se apresentar na frente de desconhecidos. A sua avó o deixou então no caminho, já que os índios nunca contrariam suas crianças, e entrou na caso dos seus amigos. Duas meninias, que ficaram sabendo que o garoto ficara sozinho, correram para busca-lo, mas ele recusou a segui-las. Elas o trouxeram à força. O pequeno selvagem, vendo que estava sendo levado, mastigou folhas de yura yuti, e as cuspiu na cara das jovens índias. Elas morreram ao chegar no acampamento: 'Que é que você fez miserável, para matar estas meninas?' O menino contou de maneira simples o que ele acabara de fazer. E desde então os índios fazem o mesmo para se vingar dos seus inimigos. Mas como é algo perigoso matar tão ostensivamente um homem que tem parêntes e que pode ser vingado, foi inventado um uso mais secreto do yura yuti. Ele é torrado, reduzido a um pó impalpável, muito volátil, e é colocado à noite num vaso aberto embaixo da rede dos inimigos. Tendo aspirado a noite inteira as exalações do veneno, estes não tardam a definhar e morrer. Felizmente os feiticeiros existem para descobrir o culpado, de maneira que ele não escapa ao castigo merecido, a menos que o feiticeiro se equivoque, e isto é esperado, já que o emprego do yura yuti continua". Tastevin (1926, pág. 204)

Os *Yawanawá* alegam ter perdido a antiga *yuti* do tempo de seus ancestrais, e as dietas com a reza de *yuti* (pimenta) atuais não parecem ter relações com estes aspectos de malevolência, e têm como uma de suas funções o fortalecimento da palavra. Há relatos de que após rezada, a pimenta perde seu ardor. Pérez-Gil (1999, pág.41) salienta que a pimenta e o cipó são utilizados regularmente durante o período "iniciatório", sendo que ambos auxiliam no contato com *yuxins* para receber conhecimentos.

"Alimentam-se mais com azedo que com o doce. O doce fica para as mulheres, crianças, velhas e qualquer pessoa comum. Porque nem todo o mundo é preparado para ser pajé, para ser matador de caça, para aprender alguma coisa. Os pajés não comem essas coisas doces para não serem fracos. O doce não faz a pessoa ficar forte. O poder da palavra, o poder de rezar, o poder de curar, se você come doce não valem nada. Você pode até saber, mas não vai ter poder de curar. No lugar de comer doce, você come pimenta forte. Come também uma batata amarga que tem no mato. Quando vai tomar caiçuma de banana tem que misturar com outro alimento que não seja doce. Essa é a dieta que fazem os pajés, eles não provam o doce. Comem huakekara, xiri (batata), milho, se alimentam com azedo e amargo. Só para ter poder. Se você descasca uma banana madura

e coloca na boca, vai ficar como uma mulher, mulher não tem poder". (Vinnya, 2006, pág. 65)

- Dieta realizada pelos *Huni Kuin* e *Yawanawá* com *Nawene* (caldo do tabaco):

A dieta com o caldo de tabaco era uma prática realizada antigamente pelos *Huni Kuin* e os *Yawanawá*, contudo atualmente não vem sendo realizada, mas há grandes indícios de estar próximo o retorno desta prática. Entre os *Huni Kuin*, o caldo de tabaco também podia ser utilizado durante o *Nixpu Pima*:

"O caldo de tabaco quando eu tomava quando era meu batismo, eu tinha 14 anos batizei da pintura do dente, nixpu. Eu acompanhava muito bem, quando tem 14 anos, já tá bem mesmo, tá olhando direitinho. Quando eu tava batizando nesse aldeia não existia kampum pra aplicar, então meu pai, ah, não existia kampun, tem o tabaco, então vocês vão tomar sumo de tabaco, eu vou pisar tabaco, vocês vão tomar no batizado. Vão ficar mais gostoso, vocês vão viajar tal. Aí cada um ficava cuidando. Então tá, na hora do meu batismo, levantar, batia meu pai, num pilão sumo preto ardoso, e frio né. Aí não aguentava não, ficava bêbado não soltava, ahhhhgg, limpava, eu fiz isso. É pra limpar. Depois que fez isso você txai, você não chega mais no tabaco não (...) já tá dentro, quando eu fazia vontade mesmo de vomitar, limpar (...) já tem dentro". (trecho de entrevista)

Entre os *Yawanawá*, antigamente se plantava tabaco, enrolava na folha de sororoca, colocava no fogo e era assada a folha do tabaco. Aí se ia tirando o sumo do tabaco até reunir uma boa quantidade. Depois se bebia o sumo do tabaco, e com cinco minutos a pessoa já começava a sentir na barriga uma sensação ruim, e tinham inicio as limpezas por via de vômito. Após este processo, era recomendado iniciar dieta para aprendizado de cantos. Não podia comer algumas coisas, que se fossem ingeridas trariam doenças. Com um ou dois meses de dieta acontecem sonhos onde se encontra um homem (provavelmente *yuxin* do tabaco), que transmite ensinamentos.

"A iniciação de Vicente começou com a ingestão do caldo de tabaco (nawene) e o aprendizado de um tipo de canto terapêutico chamado meka. Durante este processo é preciso fazer um forte resguardo: não podia comer porco, macaco prego, macaco preto, peixe de couro, nambu-galinha, banana grande. Apenas estava permitido comer algumas comidas leves, peixes do tipo do pacu e bodó, juritis... O resguardo completava-se com a abstinência sexual durante dois meses". (Pérez-Gil, 1999, pág.17)

Esta dieta com o caldo de tabaco era uma das fontes de se adquirir poder espiritual ligado a esta planta:

"O primeiro tabaco foi perdido, depois foi encontrado de novo por uma visão, por isso que o tabaco está plantado no roçado no maior segredo. O tabaco dá o poder da sabedoria e de fazer o mal. Ele é muito forte, muito poderoso. Os índios Yawanawá para conhecer esse poder pegavam a folha do tabaco verde, esquentavam na cerâmica quente, espremiam aquele suco do tabaco em um vaso, um litro mais ou menos, e tomavam o suco puro de uma vez só. Tomavam de uma vez para conhecer o poder do tabaco. A pessoa

fraca provocava logo. A mais forte agüentava duas horas. Quando o suco de tabaco está dentro do estômago, eles sentem coisas ruins, eles estão agoniados, estão sentindo os problemas e com aquilo estão estudando, buscando o poder e fazendo a transformação de fazer o mal. Quando mais ele bebe e agüenta no estômago é para fazer o mal. Nesse tempo todo ele está estudando e adquirindo o poder do tabaco". (Vinnya, 2006, pág. 67 e 68)

- Dieta realizada pelos *Yawanawá* com *Shupa* (possivelmente o *Toé/Datura*):

Essa dieta não está sendo realizada atualmente, e há poucas informações sobre a mesma.

"No entanto, encontramos, sim, uma substância alucinógena que depois de ser ingerida provoca a saída do huru yuxin do corpo de quem a tomou. Se trata do xupa (datura). Dizem os Yawanawa que já não existe mais entre eles, mas ainda nos tempos de Antônio Luiz os especialistas a consumiam. Segundo eles era ingerida para fortificar o coração e também para acumular inteligência. É considerada uma substância muito mais forte do que o uni; quando alguém a consumia, seu corpo ficava aqui enquanto seu huru yuxin pulava até a camada mais alta do céu. De qualquer forma, poucos são os dados que possuo sobre o uso deste alucinógeno". (Pérez-Gil, 1999, pág. 149-150)

Contam também que o shupa/xupa era uma das plantas utilizadas no desenvolvimento e aprendizado espiritual, mas com muita cautela, pois também tinha aplicações "maléficas".

"O xupa (um tipo de ayahuasca) é o rei da sabedoria. Hoje não existe mais, extinguiu-se. Meu pai viu a pressão do xupa, era uma folha que ralavam e ferviam até que ficava como um doce. A pessoa só chupava com o dedo, só duas vezes.

O xupa serve para maldizer outro povo, aquele que está em transe pode amaldiçoar outro povo. É uma coisa real, como acontece com o algodão. A pressão pode agüentar dois ou três dias. Se o homem fugir ele vai para o mato, não machuca, não pisa espinho, nem come, nem bebe, nem dorme. Por isso existem aqueles que ajudam a segurar a pessoa para que ela fuja. Mulheres e crianças não podem ficar perto, só os homens escolhidos para segurar.

Aqui também o conhecimento chega através das músicas e dos pajés.

Os roçados dos pajés eram diferentes, eles plantavam esses elementos para ter o conhecimento e o poder. Na hora de plantar eles conversavam com a pimenta, o tabaco, o cipó e o xupa. Qualquer um pode plantar também, mas não vai ter poder". (Vinnya, 2006, pág. 68)

- Dieta realizada pelos *Huni Kuin* e *Yawanawá* com Jibóia (saliva, língua, coração):

As dietas com substâncias provenientes da jibóia são práticas espirituais dos *Yawanawá* e *Huni Kuin* (o que difere das práticas "xamânicas" *Katukina*, onde o encontro com a jibóia revela segredos de cura e é fundamental na eleição do rezador, mas a jibóia não pode ser morta, o que traz consequências muito negativas).

Yano (2009, pág. 127) cita uma interlocutora de Lagrou (2007) que teria se casado com *Yube Sheni*, o *yuxin* da jibóia (muito semelhante ao que já foi observado entre os Katukina, que se casam com os *Runu Yushin*).

"A aliança com os yuxin se expressa, igualmente, por meio do consumo de certas partes da jibóia (Yube Xeni), descrita como capaz de atrair, com seu olhar, os animais e os homens, a ponto destes últimos perderem o rumo na floresta. É ela também quem ensina aos Caxinauá os cantos do cipó, os desenhos, certas técnicas de sedução e de cura. "Basta fazer-lhe o pedido" - diz Carlito Cataiano (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002:594). Segundo ele, deve-se conversar com a cobra para que esta lhe ensine a cantar e a curar; feito isso, caberá à pessoa passar um mês sem comer doce e qualquer carne, assim como abster-se de sexo. O yuxin do animal, então, aparecerá em seus sonhos e durante as beberagens de ayahuasca (nixi pae): "a jibóia passa a noite cantando pra você ouvir nos sonhos; depois que você acorda, a cantoria não sai mais da sua cabeça" (idem:595). Diferentemente dos Katukina que, conforme mencionado, julgam impensável matar ou maltratar uma jibóia ou qualquer espécie de cobra não venenosa, os Caxinauá tomam como parte de seu processo de aprendizagem a matança e o consumo do corpo da jibóia, atos realizados no interior da floresta e sempre de maneira discreta. Nas palavras de Lagrou (2007:352), tal prática visa estabelecer uma espécie de "comunhão de poder e conhecimento", por meio da partilha de substâncias, entre tal animal e os Caxinauá. Assim, ao menos outrora, era comum o consumo do coração e da língua da jibóia por parte dos homens desejosos de fartura na caça (Lagrou 2007:205)". (Yano, 2009, pág. 128)

Lima (2000, pág. 210) fala sobre a associação das cobras ao "xamanismo e aa caça", citando Deshayes (1992) que comenta que os homens chupavam a língua de uma jibóia para ter sorte na caça; mitos *Kaxinawá* que também vinculam a cobra e a caça; Lagrou (1988) que fala sobre o consumo cru da carne, língua, coração e olhos de jibóias para se obter conhecimentos de caça e feitiçaria; além de Tastevin (1926), o qual cito na integra abaixo:

"Esta mentalidade conduziu os Kachinawa, seguindo o passo dos egípcios, a divinizar alguns animais tais como a jibóia e a coruja. Quando um desses índios descobre a toca de uma jibóia, ele adverte os seus amigos e eles começam um jejum parcial de cinco dias durante o qual não comem nem carne, nem banana madura, nem mamão, nem canade-açucar, nem pimenta; não bebem água e não se aproximam de suas mulheres. A sua comida de jejum é a banana verde reduzida a uma papa, a mandioca, a batata-doce, o inhame, a bebida de milho e de amendoim. Preparados deste modo, eles saem à procura da jibóia e fazem um grande círculo em volta dela. Indicando com o dedo uma por uma todas as manhcas douradas da sua pele, pronunciam os nomes dos vários tipos de caça que desejam, cada um deles correspondendo a uma mancha. Pedem-lhe também uma colheita abundante e, às vezes, filhos. A cerimônia terminada, matam o animal, tiram a sua pele para transformá-la em bonés de dança e voltam convencidos de que daquele momento em diante serão bem sucedidos na caça. Efetivamente, durante a noite, o espírito da jibóia entre neles, e espalha em seus corpos toda a sorte de que e fonte. No entanto, é preciso guardar alguns cuidados: mata-se inicialmente um veado, depois uma anta, depois um jaguar. Em seguida está-se livre para usar a sorte à vontade". (Tastevin, 1926, pág.198)

- Dieta realizada pelos Yawanawá com Sucuri.

Tenho pouca informação sobre esta modalidade de dieta, a qual é uma das dietas mais profundas de aprendizado espiritual. Ouvi relatos da realização da dieta com a saliva da sucuri (que é mais curta, cerca de um a dois meses), e também com seu coração, a qual se constitui de uma das dietas mais sérias e rigorosas na tradição *Yawanawá*, pois o seu não cumprimento pode ocasionar até mesmo a morte da pessoa que se submeteu à dieta.

"Iam caminhando, em uma ocasião Antônio Luiz, Raimundo, Vicente e Chico Aboco, quando ao cruzar um igarapé encontraram uma runua (sucuri). Antônio Luiz perguntou se queriam chupar o coração da cobra. Raimundo e Chico Aboco aceitaram. Mataram à cobra e tiraram o coração dela. Antônio Luiz expremeu-o e saiu uma gota de uma substância branca. Lavou o coração e voltou a expremê-lo até que saiu outra gota. Foi aquela substância que deu para Raimundo e Chico Aboco chuparem. A partir de então tinham que fazer o resguardo, que consistia em não ter relações sexuais, retirar-se num tapiri no mato e não se relacionarem com o pessoal da aldeia; comer pouco, não beber água, apenas um pouco de caiçuma de macaxera, não comer nada doce. A matar a cobra e chupar o leite do coração, o espírito da cobra viaja até o Jurá onde encontrava à grande cobra. Depois o espírito da cobra volta. A viagem dela dura o tempo do resguardo. O resguardo termina quando a cobra volta junto ao iniciando. Se este respeitou o espírito da cobra cumprindo o resguardo prescrito, a cobra vai lhe ensinar, e ficará do seu lado para lhe ajudar (Vicente)." (Pérez-Gil, 1999, pág.25)

Gil (1999, pág. 41) salienta que durante a formação de um *xinaya*, a ingestão do coração da cobra como também do *rare muka* constituem etapas que permitem o contato com aqueles *yuxin* que vão lhe transmitir conhecimentos e vão gravá-los no coração, sendo que a capacidade para lidar com o mundo dos *yuxin* e dos antepassados e a ligação com este através dos sonhos e das visões são fontes de poder do *xinaya*.

- Dieta realizada pelos *Huni Kuin* e *Yawanawá* com a planta sagrada *Rare Muka*:

Como Moebus (2012, pág.69) também o fez, peço permissão aos seres espirituais, à rainha da floresta *dare/rare muka* para expor aqui algumas palavras a seu respeito, lembrando que sua dieta entre os *Yawanawá* consiste em um "juramento sagrado", onde se reforça o grande valor da palavra.

"Essa coisa do Muka, você não pode brincar, você não pode começar e não afindar, porque senão você vai ficar pra toda tua vida assim. Você tem que começar uma coisa e findar, ter cuidado no que você vai fazer". (trecho de entrevista)

A dieta com o *rare/dare muka* é um dos processos mais sagrados dentro da espiritualidade *Huni Kuin* e *Yawanawá*. Entre os *Yawanawá* ouvi o relato de que esta prática foi aprendida com os *Huni Kuin*, contudo, ambos os povos carregam com extremo

zelo e rigor estes ensinamentos, sendo verdadeiros guardiões espirituais desta planta sagrada.

"O rare é uma folha do mato à qual os Yawanawa dão vários usos: pode-se tomar unu rare ou awa rare para virar bom caçador; ingere-se também para se converter no 'rei do vômito' na festa Uma iki; por último, o rare kaya, definido como verdadeiro àqueles utilizados para caça, é usado na iniciação para aprender as rezas mas também para se instruir nos remédios do mato. Tomar rare implica o cumprimento de rigoroso resguardo que consiste no retiro a um tapiri longe da aldeia, e na restrição sexual e alimentar- só pode comer um pouco cada dia, não poder beber água, apenas um pouco de caiçuma azeda de macaxeira ou de milho, não pode comer doce-. A duração desse resguardo depende das intenções de quem ingere o rare e determina o poder que adquirá o aspirante. Assim, segundo um dos informantes, o resguardo podia durar três meses, seis meses ou um ano. Quem faz o resguardo de um ano, já sabe tudo, é homem de poder, chamado xinaya 'aquele que tem pensamento'. Aquele que o faz apenas durante três ou seis meses recebe o nome de shuintia (...) O aprendiz, enquanto tem as visões produzidas por esta planta, deve pensar e desejar runu waki aquilo que quer aprender. Depois, durante os sonhos, os xamãs já mortos, especialmente os parentes do iniciando, aparecem para lhe ensinar aquilo que pediu (...) Parece como se fosse o yuxin da planta quem decide o que cada um vai aprender". (Pérez-Gil, 1999, pág. 18 e 19)

Pérez-Gil (1999, pág. 30) fala sobre um indígena *Sainawa*, que realizou por sua própria conta resguardos: em vez de tomar a batatinha do *rare* (também utilizada pelos *Shawanawa* para iniciações espirituais), ele apenas utilizou a folha, realizando um resguardo de dez dias. Tastevin (pág. 198 e 199, e 224 e 225) também fala sobre o arbusto chamado *muka*, realizando alguns comentários sobre uma dieta de seis dias após beber as folhas deste arbusto, realizada com o objetivo de ser bem sucedido na caça; já Moebus (2012) fala de um uso realizado pelos guerreiros:

"Para eles, trata-se de uma planta tão poderosa, que, ao contrário das que foram antes abordadas, tem seu uso extremamente restrito, mesmo entre os membros da aldeia. Ele se restringe, praticamente ao processo de aprendizagem, formação ou maturação dos líderes espirituais e curandeiros, os pajés. Muito antigamente, era utilizado também pelos guerreiros yawanawas a caminho da batalha, do confronto, por seus efeitos fortemente anestésicos, de modo que passassem pelo combate sem sofrer muito, ainda que fossem gravemente feridos, o que lhes conferia grande vantagem na luta". (Moebus, 2012, pág.69)

É interessante observar que todos os anciões mais velhos que conheci de ambos os povos, eram indígenas que passaram por processos de dieta com o *Muka*. Percebe-se que esta dieta, além de grande fonte de aquisição de energia, também contribui para a boa saúde e longevidade.

"Nossa, você fica muito magro, você não come, então o seu físico se acaba; só o espírito que tá, e o coração que bate, o resto vai embora. Nossa, muito, muito, muito, eu aprendi nele. Porque no muka te dá muitas energias, energia muito forte, o muka é muito

forte. Então essas energia forte, faz com que você controle a energia do huni. Então com isso me fez eu me controlar né". (trecho de entrevista).

Também durante essas dietas, é possível desenvolver o controle do *huni*, o qual é indispensável nos períodos de dieta (principalmente no aprofundamento espiritual com o *muka*) acompanhado do rapé.

"O Uni é como eu disse, é um dos material que quem tá em dieta não pode faltar". "Dentro da dieta mesmo, já houve, é um das alimentações quem quer seguir o mundo espiritual é o rapé. Depois é rapé, huni, tem duas coisas que utiliza mais. É no jantar, é no almoço, é no quebra jejum (...) Como tu vai medir sua capacidade, sua força, vem tomar rapé. Ele já chegou me dar rapé, o Yawá. Tem gente que já tem assim como se fosse um compromisso, ter rapé, guardar rapé, não pode mais viver sem o rapé, já se aproximou muito (...) Quem tá na dieta é o que eu tô dizendo, tem que carregar o seu bolsinho de rapé por obrigação, é uma das coisas que não pode faltar. E também a bebida, não pode faltar a bebida". (trecho de entrevista)

Durante todo o contato com os povos *Huni Kuin* e *Yawanawá*, foi constatada esta grande importância na formação de condutores de cerimônia, que é a passagem por processos de dieta. Nas entrevistas, foi observada a unanimidade de referências a esta temática:

"O muka é isso, é o ponto mais alto da espiritualidade do povo Yawanawá, só pessoas que tem o muka que tão, que são realmente preparados para conduzir uma cerimônia que envolve ayahuasca (...) depois do muka que realmente ele dá essa segurança, você tem um domínio sobre o poder da força, o poder da bebida. Então com isso você se sente mais liberto para poder conduzir uma cerimônia". (trecho de entrevista)

A dieta proporciona situações de contato intimo com os *yuxin* das plantas sagradas. O momento de escolha para adentrar neste processo tem profunda relação com os mistérios que envolvem a senda espiritual da floresta, e promove esta formação necessária para um *yura* que se abre como uma ponte segura para com o mundo dos *yuxin*.

"Antes de entrar, antes de conduzir a cerimônia, a gente passa por um processo. Depois que você toma muito Huni, você começa a ver as coisas, e aí antes de você conduzir uma cerimônia você tem que ser, você tem que ter um preparo ou então ser um pajé. Lá na nossa cultura, você tem que ser um pajé, para você conduzir uma cerimônia, principalmente com muita gente, com os velhos que tão ali, pra, você não pode errar. Então para você conduzir uma cerimônia você tem que tomar Muka. Aí eu fui chamado para tomar o Muka. Para mim entrar para mexer o Muka foi muitas coisas que me incentivou, mas no final eu percebo que nós somos chamados no momento certo para a gente entrar pra este processo. Eu fiz duas dietas do Muka e fiz uma dieta também do runuya que é a saliva jibóia. E depois que eu fiz esse processo, é, para você dirigir uma cerimônia você tem que dominar força do Huni. Por que por exemplo, se você tiver com muita gente ali tomando Huni, se uma pessoa começa a passar muito mal, essa energia muito forte no corpo, ele não tá conseguindo controlar, você tem que ir lá e acalmar essa força. Para você acalmar esta força você tem que saber como fazer isso. Porque se você não souber fazer isso, então você não pode dirigir uma cerimônia, porque primeiro você

tem que ver, para você mesmo, você tem que estar bem equilibrado para você equilibrar as pessoas que estão na tua frente. Então a primeira vez para dirigir uma cerimônia, é muito forte também, porque é uma responsabilidade muito grande. Todas as pessoas que tão ali na cerimônia são como teu filho, e você não quer que teu filho passa mal, não quer que teu filho grita, não quer que teu filho fique achando ruim. Então você tem cuidado com todos. Então, e essas pessoas, cada um de nós tem uma energia forte, muito forte dentro de nós, e quando a força tira essa energia dessa pessoa que a pessoa começa a cantar, ou começa a falar, ou começa a passar mal, também pode te perturbar, e você tem que ter equilíbrio, não, eu vou fazer a cerimônia, tem que tá controlado, nós tamo aqui por um objetivo, nós viemos aqui buscar uma coisa, então é controlar a cerimônia." (trecho de entrevista)

Durante os processos de dieta, como também durante as cerimônias, os sonhos também são muito valorizados e uma das fontes de contato com os seres espirituais. Moebus (2012, pág.70-72) e Aquino & Iglesias (2009, pág.20) trazem a questão do efeito do *Muka* sobre os sonhos, sendo seu grande valor ligado aos sonhos espirituais, onde é possível a conversa e aprendizado com os espíritos da floresta.

"Nesse sentido, o longo trabalho com o Muka, que se desenrola ao longo de aproximadamente nove meses, ou mesmo mais de um ano, envolve um processo de relato, interpretação e ressignificação de sonhos, o que permite uma comparação entre esse e um típico processo psicoterapêutico, uma vez que, pelo menos desde a publicação, em 1900, de A interpretação dos sonhos, por Sigmund Freud, os processos psicoterápicos são fortemente interessados nas produções oníricas, consideradas pelo pai da psicanálise como a "via real para o inconsciente".

Outros relatos apontam a experiência com o Muka como a aprendizagem do "pensamento além do pensamento", ou do "olhar além do olhar", como uma reaprendizagem não só sensorial, mas de todo o campo perceptivo e cognitivo, ressaltando, ainda, que, diferentemente da experiência com outras plantas de poder, a experiência com o Muka é indelével e permanece agindo naquele que se contatou com esse ser enteógeno para toda a sua vida". (Moebus, 2012, pág.72)

Assim, encerro as breves contribuições sobre a dieta do *Rare Muka*, um dos *yuxibus* do reino vegetal que é fonte de contato intimo com a força da floresta, da ancestralidade, da vida.

Com estas descrições sobre as "iniciações" ou as dietas espirituais dos povos *Yawanawá* e *Huni Kuin*, percebe-se que neste leque de intervenções constantes sobre o corpo - as quais como descrito pelos participantes os colocam em outro patamar dentro da espiritualidade e da condução de trabalhos espirituais-, após esta abertura, alguns fechamentos também se mostram necessários.

"Todavia, deve-se circunscrever tal associação: uma vez que os conhecimentos, como as doenças, situam-se inicialmente fora da pessoa, é preciso incorporá-los. Nesse sentido, as mesmas qualidades mencionadas constituem atributos de substâncias que devem penetrar o corpo e, assim, transformá-lo. A permeabilidade e a dispersão desempenham, pois, papel importante aqui, ainda que devam ser finamente controladas.

Entende-se, assim, por que a manipulação do dau e a aquisição de determinados saberes são freqüentemente precedidos por dietas rigorosas, repouso e inatividade: é enfraquecido que o corpo torna-se permeável e capaz de absorver aquilo que é requerido para sua boa fabricação (Colpron 2005:109-110). Feito isto, entretanto, é forçoso que ele se feche novamente. Desse modo, parece-me que o estado adequado à apreensão dos saberes diverge daquele em que estes últimos são postos em prática". (Yano, 2009, pág. 120)

No trabalho de McCallum "*O corpo que sabe*" (1998), é discutida "a compreensão indígena de conhecimento e corpo", e defendido que, entre os *Kaxinawá*:

"o corpo é visto como uma entidade individual formada - em termos indígenas, 'desenvolvida'- através do conhecimento. Este conhecimento é transmitido, de diferentes formas materiais, espirituais e lingüísticas, por pessoas que o adquiriram de outras e, como tal, está socialmente fundamentado e permeado por ressonâncias de gênero, parentesco e moral. No pensamento kaxinawá, conhecimento e corpo coexistem tão intimamente que qualquer distúrbio sofrido por um pode ter consequências calamitosas sobre o outro" (McCallum, 1998, pág.215).

Durante as dietas, o corpo é "preparado", e recebe conhecimento espiritual.

"Nós somos tipo um aparelho para receber essas coisas, e aí essa a força faz o trabalho. A dieta ajuda muito a preparar o corpo". (trecho de entrevista)

O conhecimento coexiste com o corpo, e mesmo que este seja colocado em uma situação de precariedade e fragilidade durante os processos de dieta, após este período, todo o aprendizado é assimilado, e este mesmo corpo se torna ainda mais saudável, pois como ressaltado por Carid (1999, pág. 101, nota 118), a ação das substâncias ingeridas sobre o corpo é de vital importância na iniciação, e quanto mais rigoroso os resguardos, o efeito das cantorias e práticas aprendidas é mais intenso.

"Você fica fraco, o corpo fica fraco só no processo de dieta, depois você volta a ser uma pessoa normal, a se alimentar normal, a viver uma vida normal, mas com o conhecimento que você adquiriu durante a dieta. A saúde muito melhor. Se você não quiser mais comer certas coisas, também muito melhor para você, porque aí você cada vez você tá preservando mais o teu corpo para essa força espiritual manifestar mais em você e te dar mais conhecimento". (trecho de entrevista)

No trabalho de Cecília McCallum (1998, pág.217), a autora ressalta como o corpo é "feito crescer" por intervenções constantes, sendo as posições sociais dos indivíduos modificadas através destes processos.

"como na epistemologia kaxinawá o conhecimento se acumula e incorpora-se ao corpo e seus órgãos ao longo da vida, à medida que este entra em contato controlado com aspectos do ambiente e suas formas materiais, verbais e, às vezes, espirituais. Este conhecimento incorporado é feito da relação entre os espíritos da pessoa (yuxin), especialmente aquele conhecido como o 'espírito do corpo' (yurayuxin), e suas habilidades físicas, e suas capacidades mentais e emocionais". (McCallum, 1998, pág. 215-216)

Além da totalidade do *yura* e os *yuxins* que o habitam, a dimensão espiritual é fundamental para todos estes processos. Após os processos de dieta, algumas dimensões se descortinam, as quais são ligadas ao mundo das plantas, cura e sonhos. Para além das plantas que compõem a beberagem *Ayahuasca*, outras plantas também possuem papel importante na "transmissão de conhecimento" das tradições Pano, e são utilizadas nessas "dietas espirituais". Desta maneira, percebe-se a importância das dietas e a utilização de plantas medicinais nos tratamentos dos povos Pano. Tendo em vista estas questões, estas dimensões envolvendo o "mundo das plantas" serão tratadas no próximo tópico.

5.14 .Plantas: cura e sonhos

Como ressaltado por Moure (2005, pág.95), a natureza tem o papel fundamental para curar, nos sendo necessário atentar-se ao lugar da humildade para deixar que a natureza/mundo primevo opere em nós, na restituição da saúde, do verdadeiro e do humano que existe em nós.

"As plantas são seres com espírito, como os seres humanos, mas desprovidas da corporeidade humana. Elas são os portais que conectam este mundo com o mundo invisível, primevo. Desse modo, um xamã não é iniciado nas plantas sagradas (como se um universo pudesse estar contido numa substância), mas são as plantas que o iniciam num mundo que tem suas próprias exigências. Essas exigências que provêm de um outro mundo toma a forma de um ritual, mas é um ritual-vivo, que permite aprender como se geram as substâncias: isso envolve a visão e a escuta". (Moure, 2005, pág.175)

Moure (2005, pág. 119) também ressalta que os mestres de plantas sabem da importância do conhecimento ocidental, e que ele até cura, porém, para eles o legítimo doutor é o espírito da planta, e não é quem porta um saber.

"A poética das palavras de Alberto coloca em evidência que nesse sistema é difícil dizer que é o xamã quem cura. O xamã trabalha com as plantas e cuida para que elas entrem no corpo do paciente, a fim de que o espírito da planta (ou ainda outro espírito ou ser da natureza, por exemplo, da água) guie a cura. Nesse momento, o xamã passa a cuidar do paciente para que o mal não se interponha, mas quem cura e quem indica o caminho é o espírito da planta. Essa é a sacralidade que está colocada em jogo na cura desses xamãs. Os ícaros e o Tabaco carregam a intenção (da cura) do xamã (...)Vários mestres de plantas afirmam que as plantas, como os seres humanos, têm suas regras. Essas regras, tal como enfatiza Juan, não vêm de fora para dentro, no sentido de que seja um outro ser humano que as impõe, mas do próprio mundo espiritual.". (Moure, 2005, pág. 91 e 92)

Nas tradições Pano, além das plantas utilizadas para dietas, existem inúmeras variedades de plantas medicinais. Dentro da tradição *Huni Kuin* algumas ervas surgiram inicialmente, as que são chamadas de *yuxibu*, usadas para tratar doenças. Contudo, depois

da mistura do sangue dos *Huni Kuin*¹²⁵, com o sangue de animais, ocorreu a contaminação por sangue da caça, e foram surgindo novas doenças. Para a cura dessas doenças, alguns pajés se transformaram em ervas, cada uma pertencendo a um "partido": *banu, inani, dua* e *inu.* (Ika Muru, 2014, pág.36-39)

"Medicinas são as plantas curandeiras que tem nas histórias e também estão presentes. As plantas que já existiam, antes da transformação dos pajés, são as plantas de Yuxibu. Depois da transformação, assim como vivia o povo, junto com as famílias, as plantas também têm suas famílias: Inu, Dua, Banu, Inani. Como diz o ditado: 'Tempo passa, a história vai ficando' (Ika Muru, 2014, pág.84)

As doenças causadas por animais podem ser descobertas através do sonho que o paciente tem com determinado animal, estando a doença relacionada com aqueles animais (Ika Muru, 2014, pág.38)

"Quando um rezador é requisitado para atender qualquer paciente, em sua própria casa ou na casa dele, a primeira coisa que faz é perguntar ao doente (se estiver em condições de responder) ou a seus parentes, quais os sintomas observados. Em seguida, o rezador quer saber o que o doente comeu, o que sonhou ou se caiu ou se assustou antes de adoecer. Com base nas respostas, o rezador elabora o diagnóstico e inicia a sessão de cura. No caso das doenças provocadas pelo consumo de carne, há para cada animal um canto específico. Assim, se concluir que a doença foi causada pelo consumo de paca, o rezador entoa a canto de cura específico para a paca; se veado, o 'canto do veado', se queixada, o 'canto do queixada' e assim por diante. No caso de doenças provocadas por quedas em igarapés, as coisas se passam da mesma maneira, há o 'canto do igarapé'. Se o doente ou um parente seu teve um sonho interpretado como prenúncio de doença ou morte, o rezador entoa os cantos específicos dos espíritos, yushin'. (Lima, 2000, pág. 166-167)

As plantas são utilizadas através de ingestão (espremer na boca), passando no corpo, como colírio, em infusões (em banhos) ou inalação, o que evidencia que a sobreposição à pele é uma forma de integração corporal entre o ser das plantas e a vivência humana.

No que concerne aos tratamentos que se aproximam da ação frente a sintomas "psicológicos", em conversas com alguns indígenas, se chegou a aproximações entre o *nisun* (categoria de 'doenças' espirituais Pano) e algumas afecções que poderiam ser incluídas dentro do espectro como "psicológicas" na sociedade ocidental. O *nisun*, como as

Dua Bake/ Banu Bake: clã da onça pintada, donos da ciência das plantas.

¹²⁵ O povo *Huni Kuin* é composto por dois clãs, e na história do seu surgimento, estes clãs estão relacionados com sangue dos animais de caça, como expresso acima. Desta forma, o povo da floresta é ligado com a carne da caça, principalmente dos animais anta, viado, porquinho.

As doenças que têm relação com o consumo de carnes de caça possuem remédios vegetais para seu tratamento, e os nomes dessas plantas possuem relação com os animais de caça. Assim, percebe-se que o povo *Huni Kuin* é ligado com os animais da floresta, algo que se expressa no mito fundador desses dois clãs que constituem o povo:

Inu Bake/ Inani Bake: clã da onça vermelha, donos das plantas.

doenças causadas por *yuxin de* animais, também expressa a relação do sujeito com o surgimento do seu povo (clãs) evidenciando quanto se está inserido nesta cosmologia. A pessoa com *nisun* fica fraca e triste, pode sentir dor de cabeça, dor no corpo, não dormir bem e ter insônia, ter sonhos ruins, vomitar, ter diarreia, comer pouco, ter febre, escurecimento da visão, perder a animação. Muitas coisas podem ir se manifestando corporalmente na pessoa com *nisun*. Uma das explicações tradicionais é um desrespeito à dieta alimentar. O espírito dos animais de caça causa *nisun* na pessoa que o ingeriu.

"O nisun é mais ou menos isso. Com esse pensamento, meio louco, não tá com o pensamento equilibrado, tá pensando muita coisa, tá pensando coisa errada, não tá num ponto certo. Então esse problema a gente cura com planta, com plantas medicinais, que dá um banho, não é reza não, e nem precisa tomar Huni não. Tem uma pessoa específica, que sabe das plantas, e aí também vai perguntar, vai fazer várias perguntas como foi que você começou, o que que você sentiu, como que você tá vendo, o que você sonhou, e aí vai usar as plantas e vai dar banho de plantas medicinais, e faz uma, é tipo uma evaporação. Coloca um vaso grande com muitas folhas, vários tipos de plantas medicinas dentro. E forra esse vaso com folha, deixa ferver bem, e quando tiver muito fervendo tira, e coloca a pessoa assim perto do vaso e joga um pano em cima, e abre aquele pano, abre o vaso com aquele vapor forte, e a pessoa fica respirando tudo aquilo. E essas plantas, elas tão, o poder delas tão saindo através daquela evaporação quente, e vão entrar direto na boca e no nariz, e vai fazer todo o tratamento dentro da cabeça. Mas o nisun nós não trata com reza nem com o Huni não. É só com planta mesmo, planta e passando também no olho". (trecho de entrevista)

O tratamento de *nisun* se baseia na manipulação de "ervas perfumosas", as quais são usadas na forma de banhos medicinais. Através de pesquisas feitas ao seu modo, o povo Huni Kuin já encontrou 42¹²⁶ arbustos usados neste tipo de tratamento.

"Como nós relaciona com o nosso surgimento, é pelo atrazes cura, é isso tudo é o nisum. Tem já erva preparada, nomida para tratar essa doença. Tem, esse é que a pesquisa que eu tenho, chama erva perfumosa. Essa para tratar quando essas como que você tá falando, é um banho. Com conhecimento é 42 arbusto, para tratar dessa, no planeta o que tá acontecendo com a pessoa, não tem como o médico fazer, não tem isso é o nisun". (trecho de entrevista)

As consultas acontecem valorizando o papel dos sonhos. O conhecedor dos tratamentos pede que a pessoa conte seu sonho para entender o que a doença está dizendo, o que está acontecendo de forma mais profunda na interioridade da pessoa por ocasião da doença. A pessoa conta a parte ruim do sonho, e também pode contar o sonho por completo. Assim, quem tem conhecimento sabe os remédios a serem coletados na mata para o tratamento. Os especialistas nesta terapêutica conversam com as ervas explicando que ambos vão realizar o tratamento na pessoa de determinado clã e informando sobre a

-

¹²⁶ Segundo Ika Muru (2014, pág.77) o povo *Huni Kuin* tem 52 espécies de medicina perfumosa.

situação, tratando a planta com respeito, se comunicando com seu espírito. Após isso, escolhe a variedade de folha. O primeiro tipo de folha (mais "estragadinha" ou furadinha) ajuda a mexer o corpo, o segundo tipo (folha um pouco menos furada) ajuda a falar e o terceiro tipo (mais lisa) ajuda a limpar a respiração, a respirar melhor.

Para a aquisição destes conhecimentos, é imprescindível a prática. Os aprendizados acontecem na mata, através do contato direto com as plantas, olhando-as e analisando, e também acontece nos sonhos onde os ancestrais trazem ensinamentos. Mais do que sonhar através da planta, a planta também "sonha o paciente":

"Alberto apresenta aqui a questão da visão, que não cura em si mesma. É o espírito da planta que permite abrir os sentidos verdadeiros para entrar em contato com os mundos originais. A visão derivada do espírito da planta não pertence, então, ao paciente, mas provém desse outro mundo. É nesse sentido que afirmo que o espírito da planta sonha o paciente". (Moure, 2005, pág.90)

Estas práticas de transmissão dos conhecimentos herbários e medicinais têm reforçado a preservação e o resgate cultural, valorizando os saberes tradicionais nas práticas terapêuticas e de manutenção da saúde. Nestas práticas tradicionais todas as dimensões sutis e espirituais são mais do que parte integrante, mas uma das bases dos conhecimentos medicinais, sendo até mesmo o diagóstico obtido através de sonhos.

"Você tá com dor de dente todo dia, daí você tá sonhando que tá comendo tatu, comendo então você tá relacionando doença, então quem já entende trata com esse remédio, tá ligado com nosso sonho, nosso espiritual esse tratamento. Sem motivo nenhum, ah, você tem isso, eu vou te tratar, não tem como dar remédio sem consulta nenhuma. Então nossa consulta no sonho Povo Huni Kuin. Aí você conta, parte ruim, você me conta teu sonho tudo, é tão fácil tal". (trecho de entrevista)

Novamente, a questão da atuação do *yuxin* dos animais é um dos pontos importantes também nos tratamentos, para que a reza e as plantas escolhidas sejam adequadas:

"Depende do que você, do doente, de dizer o que que sonhou. Aí a pessoa que sabe rezar vai rezar dentro do teu sonho aqueles animais, que são os donos da doença". (trecho de entrevista)

O aprendizado do trabalho com sonhos acontece por meio do encontro com os ancestrais, dentro do próprio sonho do sonhador. Os antigos contam aprendizados nos sonhos. As histórias e cantos dos mais antigos são rememorados desta forma, mantendo viva a voz desses ancestrais.

"O que que o pajé faz, o pajé pergunta a pessoa que sonhou, e o pajé toma Huni e vai seguir exatamente o sonho que ele sonhou, e vai lá onde aconteceu aquele problema, e

vai tirar aquele espírito que feriu, aquele espírito negativo que feriu o espírito teu do bem. Exatamente, ele vai lá e usa a força espiritual que ele conhece, e tira e faz a limpeza, tira e joga isso fora, traz e você fica normal de novo". (trecho de entrevista)

Só se contam os sonhos se alguém perguntar, senão é melhor manter seu conteúdo guardado. Os sonhos são relatados apenas para pessoas mais velhas e experientes. Uma coisa que deve ser cumprida é esta relação de não contar os sonhos para pessoas que não sejam preparadas para interpretá-los.

"Assim, o processo de aprendizado depende não apenas da existência material do corpo ativo, como já vimos, mas também da relação dinâmica entre a alma verdadeira e o espírito do sonho como agentes, por um lado, e a alma do corpo (e dos órgãos do corpo) como recipiente, pelo outro. Esta relação é estabelecida e determinada pelo corpo quando este alterna estados de consciência e de inconsciência, colocando-se assim em uma relação correta com o ambiente humano, espiritual e material.". (McCallum, 1998, pág.233)

Yano, (2009, pág. 123) também ressalta o papel do *bedu yuxin* durante os sonhos, pois suas incursões noturnas constituem momentos privilegiados de acesso a saberes que, no plano imediato dos fatos e das coisas, não são apreendidos. A possibilidade de comunicação onírica com os *yuxin* é partilhada por todos (em alguma medida toda pessoa sonha), porém saber sonhar (controlar os sonhos e lembra-se deles) é uma capacidade importante a ser adquirida

Além dos tratamentos, o *yuxin* das plantas também traz os cantos de cura, verdadeiros presentes vindos da sabedoria das plantas:

"Juan e Alberto trazem-nos a possibilidade de mergulhar na sabedoria das plantas mostrando-nos que a cura consiste em penetrar nessa sabedoria. Os relatos deles trazem o mundo permeado de espírito, e a cura como sendo a possibilidade de entrar no espírito do mundo, na sabedoria do mundo, do mundo primevo.

Eles nos abrem para a condição humana que mostra o ser humano como aquele que, embora provoque fraturas, tem a possibilidade de revelar o sonho do espírito do mundo (das plantas). Quando isso acontece, isto é, quando o ser humano deixa-se ser sonhado pelo espírito das plantas, apresenta-se o ícaro, isto é, o espírito da planta alcançando o verbo humano. Desse modo, no ser humano, a planta não só sonha, mas também canta". (Moure, 2005, pág. 96)

Moure (2005, pág. 86 e 87) fala sobre a questão de que o sentido dos icaros vem da força das plantas, sendo que as plantas é que vão dando o ritmo dos cantos. O ritmo permite o contato ou comunicação com o espírito das plantas, com a força curativa das plantas. Sem isso, os procedimentos terapêuticos e controle das plantas não seria possível. As plantas realizam um verdadeiro manejamento do corpo, através da "força" que se apresenta no corpo da pessoa. O canto ensina e guia na experiência de cura, e o saber do

espírito das plantas se acessa por meio de certos procedimentos em que a planta fala ao curandeiro sua sabedoria, mantendo a linguagem original dos tempos primevos, esta raiz viva.

"Os ícaros foram-me dados nos sonhos, estão cantando nos meus ouvidos, e assim acordo, cantando, decorando esses cantos. O mesmo acontece nas sessões de Ayahuasca e nas curas, com um som intenso que me indica que devo abrir-me para esses cantos". Nas tradições indígenas amazônicas, assim como existem vários mundos, existem vários espíritos que o homem possui. Um deles é o dos sonhos e das visões. Outro é o dos olhos, proprio da pessoa e sua consciência. Esses espíritos permitem, se acordados pelas plantas, entrar em relação com os outros mundos. Os ícaros provêm desses outros mundos". (Moure, 2005, pág.86)

Há uma espécie de comunicação e interligação entre a materialidade das plantas e a corporalidade humana, profundamente estética e espiritual, sem deixar de ser concreta e completamente material; e para se receber desta fonte de sabedoria, é importante uma abertura a um "esvaziamento de si¹²⁷".

As plantas que possuem características descritas como "psicotrópicas" são descritas historicamente nas mais diversas civilizações¹²⁸. Através da intensa integração das tradições indígenas com a natureza, acontece a valorização do ensinamento das plantas, como citado no trecho abaixo:

^{27 &}quot; As plantas, some todos os

¹²⁷ "As plantas, como todos os seres da floresta, têm sabedoria. E, sabedoria, aqui, é inseparável de cura. Nesse saber-experiência, o espírito permeia cada criação. E, dentre todos os seres da floresta, as plantas apresentam-se como as portas para experienciar essa sabedoria.

Nesse experienciar está o sonho (e as visões, conjuntamente com todas as experiências estéticas). A partir dos relatos, podemos observar uma outra esfera do sonho, praticamente desconhecida para o Ocidente. Aqui, a sabedoria, como a cura, apresenta-se por meio do sonho / visão, de modo que há uma certa indissociação entre o espírito, a cura e o sonhar.

Desse modo, não se trata de a planta fazer sonhar ou provocar visões. É justamente o contrário, pois, na visão de homem presente nestas terapêuticas, a corporeidade humana porta as rupturas. Portanto, tomar uma planta e, em particular, fazer uma dieta – esse processo privilegiado de entrega – constitui um ato de amor, isto é, um deixar-se habitar pelo espírito da planta, ou, em outros termos, deixar-se ser sonhado.

Esvaziar-se de si, então, é inevitável à medida que se avança no trabalho com plantas. O inevitável é que o arcabouço intelectual (não necessariamente acadêmico) cai, porque não pode ser sustentado pela própria corporeidade. Esse é um primeiro sentido do esvaziamento de si. Dependendo da pessoa, isso pode implicar em um sofrimento grande. Mas a partir dali, se tudo correr bem, o ser sonhado pela planta acontece.

Estas considerações levam-nos, então, a nos aproximar de uma possível ontologia do xamanismo amazônico e trazem à tona, indiretamente, a questão de que não pode ser percebida a ontologia da alteridade sem o esvaziamento de si". (Moure, 2005, pág.74 e 75)

¹²⁸ Tal trecho abarca a temática: "Estudos botânicos e estimativas farmacológicas evidenciam que na flora de todo o planeta existem centenas de plantas com propriedades alucinogênicas (Schultes & Hoffmann, 1980; Sangirard, 1989). Apenas 150 delas foram e são usadas por sociedades consideradas tanto tribais quanto complexas na história da humanidade. Poucas áreas do planeta não apresentam, historicamente, presença dessas plantas incorporadas às culturas locais (Schultes & Hoffmann, 1992; Mckenna et al., 1998). O continente africano apesar da longa extensão territorial e variada vegetação, parece ser o mais pobre quanto ao uso de plantas psicotrópicas nas culturas adâmicas. Já a América Latina, desde o norte do México até o sul da América do Sul, apresenta uma variedade e abundância expressiva quanto ao uso ritualizado de diversos tipos de plantas psicotrópicas em diferentes culturas (Schultes & Hoffmann, 1980; Mckenna et al., 1998; Carlini, 2003)" (De Souza, 2011)

"Vegetais considerados pelos Yawanawas como mestres. Será possível para um antropólogo estruturalista reconhecer uma planta como seu professor? Será possível para o pensamento estruturalista reconhecer uma planta como biblioteca? Como guardião de saberes e tradições, inclusive culturais? Reconhecer uma planta como irmão mais velho? Como grande ancião, como um ser que, estando aqui há muito mais tempo que a humanidade, que, sendo mesmo anterior a ela própria, é muito mais sabedor, é portador de grande sabedoria? Será preciso buscar entre os vegetais as estruturas elementares do parentesco ou a interdição do incesto para reconhecer a 'humanidade' de que são capazes? Muito mais difícil ainda, para um pensamento racionalista, será reconhecer que, além de portadora desses saberes, uma planta possa estabelecer diálogo, que possa haver plantas que servem de intérpretes nessa comunicação entre mundos, que estabelecem trocas simbólicas, que estabelecem linguagem com a mente humana (...) Ora, para os Yawanawas, isso é tão simples e evidente, que resta aos seres humanos justamente buscar as tais plantas intérpretes, interlocutoras, capazes não só de pensamento, memória e extrassensorialidade, mas também de transmitir seus conhecimentos para nós. Pois algumas plantas são capazes de comunicação, não só entre elas mesmas, como de resto todas o são, mas também com os animais, e até com seus parentes mais surdos, os seres humanos; são capazes de linguagem e ensinamento intermundos, segundo as tradições yawanawas. É a elas que se chamam psicotrópicos, por agirem na mente humana". (Moebus, 2012, p. 25 e 26)

Para além dos mecanismos "corporais" e cerimoniais de conservação e propagação de memória coletiva, as plantas também têm função nesta preservação de tradições. O papel na memória e no corpo humano das plantas depende de preparados e manipulações corporais, que eles próprios também são em si mesmos performáticos e rituais. Enfim, seguindo para a finalização deste trabalho, será abordado o tema da memória e preservação cultural.

5.15. Desdobramentos da memória: Memória Coletiva (Preservação/Resgate cultural) e Memória pessoal e ancestral

Como descrito nos objetivos desta pesquisa, um dos focos de análise debruçou-se sobre o papel das manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano na memória biográfica e cultural de seus participantes e na preservação e propagação de memória coletiva. Aqui será realizada uma breve exposição das compreensões obtidas.

Paul Connerton (1999) em seu livro "How the societies remember" questiona como se transmite e conserva a memória dos grupos, e conclui que nossas experiências do presente dependem em grande medida do conhecimento que temos do passado e que as nossas imagens desse passado servem normalmente para legitimar a ordem social presente, sendo tais imagens e o conhecimento passado recolhido, transmitidos e conservados através de performances em alguma medida ritualizadas. Assim, no processo de

transmissão e conservação da memória dos grupos há a exigência da reunião da recordação e dos corpos.

O autor argumenta que se a memória social existe, é provável que a encontremos nas cerimônias comemorativas. Discorrendo sobre cerimônias, Connerton afirma que pelo menos uma parte do sedimento de crenças passadas -enraizadas nas religiões e em formas de pensamento antigas - se encontra nos repetidos atos comemorativos e pelo menos parcialmente em práticas corporais culturalmente específicas.

Especificamente sobre a memória, Connerton (1999, pág. 25) expõe que "uma das principais dificuldades no desenvolvimento de uma teoria da memória como forma de conhecimento tem a ver com a variedade de tipos de memória que acionamos e reconhecemos", citando a "memória pessoal", as "memórias cognitivas" e um terceiro tipo de memória, a qual consiste pura e simplesmente na nossa capacidade de reproduzir uma determinada ação, e prossegue realizando algumas considerações psicanalíticas, embasando-se no texto freudiano "recordar, repetir e elaborar". Entrando no tópico da "transferência", expõe a "transferência como sendo o principal instrumento para dominar a compulsão do paciente para a repetição e transformá-la num motivo para recordar" (Connerton, 1999, pág. 30). Enfim, o autor conclui, sobre o recordar, que este é precisamente não recordar acontecimentos de forma isolada, é ser capaz de formar sequências narrativas com sentido; e que nossas memórias estão localizadas no interior dos espaços materiais e mentais do grupo, sustentando a tese descrita acima de que as imagens do passado e o conhecimento recordado do passado são transmitidos e conservados por performances (mais ou menos) rituais, e ressaltando a importância da transmissão "intergeracional" (das gerações anteriores, às gerações subsequentes).

Observa-se este padrão de transmissão entre os Pano, onde valoriza-se o aprendizado através das cerimônias e demais rituais, através do ensino dos anciões, os conhecedores da tradição.

"Bom pra mim, a nossa cerimônia é muito importante, porque nossa cerimônia, nós escutamos os nossos mais velhos né, as histórias que eles conta, os cantos que eles canta. Então cada cerimônia pra mim é um aprendizado muito grande. Pra mim é importante porque eu tô aprendendo. Quando eles se forem vai ficar a mim, eu vou tentar praticar o que eu ouvi, praticar e ensinar para os meus filhos. Não a mim, só eu que tô aprendendo, mas todo que tá naquele terreiro. Então em cada cerimônia tem alguém na cerimônia com objetivo de aprender, e tentar repassar para as futuras gerações. É um papel importantíssimo, porque aí é valorização né, cultural nosso, acredito que você tá no huni, então você valoriza, então você gosta. Porque que só tá lá quem ama, quem quer essa causa e quer lutar por ela". (trecho de entrevista)

A questão da importância das cerimônias indígenas Pano no resgate e preservação cultural, teve em mim uma espécie de "guinada" através da reflexão suscitava pelo seguinte trecho de entrevista:

"O que eu percebo o papel da bebida na nossa cerimônia... a bebida é nossa cerimônia, a bebida é nossa. O papel dela, ela não tem papel porque ela já é. A bebida, o Huni, desde quando nós nos conhecemos como seres vivos dentro da floresta, como um povo que vivia ali, que essa bebida já faz parte do nosso dia a dia, que os nossos pajés já trabalhavam com ela (...) ela não existe para preservar, pelo contrário, se você tirar, aí você tá acabando com tudo. Mas a bebida é isso, a bebida, a espiritualidade, o povo é uma coisa só. Ela não tem um papel, ela já é. Então não tem nem o que descrever, a bebida é tudo pra gente..." (trecho de entrevista)

Portanto, mais do que "auxiliar" numa preservação da tradição, o *Huni* se expressa como sendo a própria tradição viva e perpetuada através das cerimônias para as novas gerações. Também nas entrevistas, foi ressaltado que as cerimônias seguem tudo aquilo que os ancestrais deixaram. Além de proporcionar um fortalecimento, mostrar tantas coisas, ensinar sobre as plantas, ensinar como curar, as cerimônias ainda dão a capacidade de dirigir o povo, de ensinar o povo, manter as tradições, de ter visões de como será o povo daqui a um tempo, fortalecer o povo. Assim o povo continua vivo, dançando, realizando suas práticas tradicionais por causa desses conhecimentos.

Segundo Connerton (1999, pág. 44), os "atos de transferência" que tornam possível recordar em conjunto que podem ser destacados como tendo importância crucial são as cerimônias comemorativas e as práticas corporais. Através de certos ritos, os participantes lhe dão uma forma cerimonialmente corporizada: "A realidade transfigurada do mito era representada uma e outra vez, quando aqueles que tomavam parte do culto se tornavam, por assim dizer, contemporâneos do acontecimento mítico" (Connerton, 1999, pág. 49).

Nas cerimônias com *Huni*, através das mirações e das práticas corporais, os participantes têm a possibilidade de "adentrar" este universo mítico, e vivenciar parte de seus enredos e mistérios.

Percebe-se nas cerimônias indígenas, o corpo muito ativo e presente no processo de memória e preservação cultural, sendo os cantos uma técnica corporal privilegiada, e que tem uma função muito importante e especial no processo:

"Os ritmos da poesia oral são os mecanismos privilegiados de recordação, porque o ritmo inclui a cooperação de toda uma série de reflexos motores corporais no trabalho de recordação, mas o ritmo impõe limites drásticos à disposição verbal daquilo que pode ser dito e pensado". (Connerton, 1999, pág. 88)

Contudo, como ficaria a questão de memórias não verbais e da corporalidade neste contexto? Segundo Connerton:

"Conduzi a análise das cerimônias comemorativas por forma a que fosse possível revelar a corporalidade que constitui o seu substrato. A minha tese é que, se a memória social existe, é provável que a encontremos nas cerimônias comemorativas, as quais mostram ser comemorativas (só) na medida em que são performativas. Mas a memória performativa encontra-se, de facto, muito mais difundida do que as cerimonias comemorativas, que são — embora a performance lhes seja necessária — altamente representacionais. A memória performativa é corporal, por isso, defendo que existe um aspecto da memória social que, tendo sido muito negligenciado, é, no entanto, absolutamente essencial: a memória social corporal. (Connerton, 1999, pág. 81)

O autor sugere que a memória encontra-se "sedimentada ou acumulada" no corpo, sendo os nossos corpos que reencenam nas comemorações uma imagem do passado. Também expõe alguns exemplos de técnicas do corpo. Durante as cerimônias, acontecem muitos processos de recordação de fatos biográficos, dessa memória sedimentada no corpo.

"Muitas vezes nas minhas visões eu já vi eu muito muito pequeno, já vi até assim quando eu nasci. Já vi quando eu nasci assim, de eu mesmo tá vendo quando minha mãe me teve assim; meu processo, meu nascimento, eu vendo assim, eu via assim, muitos guias espirituais me vendo e me protegendo quando eu tava nascendo". (trecho de entrevista)

Em algumas experiências, também podem acontecer contatos com 'memórias ancestrais'. Para os *Huni Kuin*, os "povos que já foram" vêm através da força da jibóia.

"Isso aí é, chamando jibóia, com a força da jibóia, que vem esses povo que já foram né, transformando tudo aí. Por isso que esse canto não é de qualquer jeito né, tem que falar no yube mesmo que traz essa fantasia toda, essa miração toda. E, é isso que, isso que a miração tem né. No caso, no mundo mesmo assim tá tudo aí, sem nada nós não tamo vendo, quando toma traz aquela vibração, o que tá acontecendo ali tudo. Isso se mostra como passado né, pra trás, presente ou então o futuro. Futuro não é você ver hoje, acontece amanhã ou então acontece na mesma hora não. Gasta 5 ou 6 anos pra acontecer". (trecho de entrevista)

Em uma música de *yube* (jibóia), chamando esta força de cura, é cantado um trecho evocando o "*yura yuxibu*", o qual me foi traduzido como "espírito dos ancestrais". Como foi exposto, o *yura* se forma da união de dois (ou mais) corpos, que possuem uma ancestralidade que se multiplica exponencialmente. Segundo a ciência, guardamos parcela do legado de nossos ancestrais inscrita em nosso DNA, e para os indígenas a temática se apresenta de forma não muito diferente. O *Yura* carrega a memória ancestral dos antepassados humanos, mas também como foi ressaltado, é moldado de acordo com as intervenções e ritos, além de "feito por comida", o que mantém viva não só a "memória filogenética" da cuidadosa modelação realizada pela natureza até nossos *yura* alcançarem esta "forma" humana (necessitamos constantemente continuar nutrindo nossos *yura* com

matéria viva proveniente desta mesma natureza). O conceito de *damiwa* já exposto anteriormente, bem exprime essa cuidadosa fluidez e lapidação, que ocorre até alcançarmos uma forma relativamente fixa. Dentro dessas memórias ancestrais, podem ocorrer encontros com o 'espírito' dos antepassados:

"Ah sim, muito, muito. Já tive vários encontro com vários ancestrais do passado. Os pajés que já, que viveram antes de mim, antes do meu pai, antes até do meu avô. Eu já encontrei com esses pajé muito forte (...) O Huni faz, mas isso é como se fosse, é como uma técnica que você tem que desenvolver para você chegar a esse ponto. Não é você tomar o Huni "ah eu quero ver meu tataravô lá", não é isso. Eu acho que eles, quando você tá muito perto do Huni com muita força, com processo de dieta, ele abre muito, isso aí, ele te mostra tudo que você é. A dieta ajuda muito. Então ele te dá uma liberdade para onde você quer ir, você quer visitar alguém, você vai lá. Até, você chega até a ver a presença deles no lugar, na casa deles, mas isso não é assim, tomar e querer ir lá. Tudo é um processo que chega a esse ponto". (trecho de entrevista)

Outro relato de entrevista traz uma interessante contribuição sobre vivências intensas da corporalidade durante as cerimônias que abarca essa questão:

"Eu tive isso, e foi durante a minha dieta. Que, num trabalho, eu entrei numa força, eu fui fazer esse trabalho, e eu tava gripado, tanto que eu não tava conseguindo cantar muito. Em determinado momento do trabalho eu não aguentei, tava me sentindo sem fôlego, mas eu tava na força, daí eu resolvi deitar. Quando eu fui deitar, começou uma tosse do nada, comecei a tossir muito, tossir muito que me faltava fôlego e eu desmaiava. Acabei que eu fiz isso três vezes, e eu na força. Aí chegou um momento que eu senti a presença de espíritos mesmo, de outros seres, e um desses espíritos era meu avô, e ele dizia que tinha vindo me buscar. E eu sentia quando ele me tocava. Quando ele me tocava, ele queria tipo puxar meu espírito, e o meu corpo reagia de alguma forma; eu sentia uma dor muito forte no meu peito. Toda vez que ele me tocava, meu peito doía, e me faltava fôlego e eu desmaiava. E aí todo mundo ficava ali me chamando, aaa (suspiro), até que eu voltava novamente, aí ele vinha, me tocava de novo e eu apagava. Eu fiquei nisso, acho que por mais de hora, nessa situação. Todo mundo já tava pensando que realmente, que eu não iria suportar. E alguma coisa assim, dentro da própria força do huni dizia "Não, você, não é a hora, você não tem que ir agora. Peça um pouco de huni". E eu na situação que eu tava, tomar mais um pouco de huni, eu achava que eu não ia suportar. Mas não fui eu que pedi, então, se mandaram é porque tinha um propósito. Aí eu pedi um pouquinho de huni né pro meu pai, e meu pai me deu... E esse huni, foi que tipo eu sentia quando ele começou a trabalhar no meu corpo... meu coração voltou a bater normal, minha respiração foi voltando normal, meu corpo foi esfriando, eu tava, eu peguei uma febre muito alta, e meu corpo foi esfriando novamente, eu sentia o huni tipo correndo na minha veia como se fosse meu próprio sangue, e ele vinha dos meus pés à cabeça, e da cabeça aos meus pés, até que aquilo foi aliviando. Isso na força alta, e eu vendo tudo aquilo, eu deitado numa rede, um monte de gente em volta, meu pai, minha família toda, tava todo mundo preocupado, e fora os espíritos que eu tava vendo, que tavam ali também assistindo tudo aquilo, e era na aldeia sagrada. E aí, depois de algum tempo, depois que eu bebi, depois de uns 25 minutos, eu consegui levantar e tipo voltei ao normal, voltei ao normal. A febre tinha passado, aquela dor tinha sumido, e tipo, depois de algum tempo que eu fui compreender que foi um estudo bem fino mesmo que eu passei. Mas essa sim foi a mais marcante assim pra mim, que essa eu quase perdi a minha vida. Mas não que tenha

sido a ayahuasca, mas um processo mesmo da espiritualidade, dentro do muka que eu passei. Da mesma forma que ela (ayahuasca) me abriu para chegar nesse ponto, ela me trouxe devolta". (trecho de entrevista)

Moure (2005, pág.62) expõe que os mestres de plantas têm uma ligação muito forte com os antepassados e os mestres do passado, como se estes, estando presentes de forma viva na memória viva, pudessem guiar o caminho e tornar as possibilidades de curar poderosas. Para os *Yawanawá*, os espíritos ligados ao "*vena*" são uma espécie de linhagem ancestral. Em uma das entrevistas, foi citado que:

"Um o espírito muito forte do vená que vinha através do meu avô, quis entrar dentro de mim. Mas aí o meu corpo não aguentava, eu tinha pouco tempo de dieta e pouco preparo físico e espiritual. Então, o que acontece, quando vem uma força grande, que você quis muito ter, então se ela entra, teu corpo passa muito mal, as pessoas podem achar que você morreu, então não é muito bom, tudo vai chegar na hora certa. Adiantar, mas não pode. Se você for muito forte, ter muita força você pode até conseguir. Eu não consegui de ter essa força logo. Vou esperar um tempo para poder receber, daí encaixa certo. Mas tá muito perto(...)Eu nunca vi ninguém recebendo não. Mas isso aí é o vaná, é o conhecimento profundo do nosso ancestral. O que acontece, quando esta força entra dentro de você, você recebe todo o conhecimento de reza, de canto, de meka, de yuve, história, as coisas lá dos ancestrais que ninguém sabe mais tudo tá dentro de você. Você vai lembrando no sonho, os teus guia espiritual vem te acompanhar, vem mais guias espirituais e te mostra. Os guia espiritual que vem te mostrar, olha, por exemplo, esta planta aqui ela serve para uma cura, ele mostra no sonho. Aquilo ali serve pra isso. Dentro de você mesmo você nem precisa estudar mais, você já tá desenvolvendo tudo sozinho. Traz canto, traz tudo, tudo sobre a força espiritual ele traz".

Durante as cerimônias também foram vivenciadas por parte dos participantes experiências de contato com memórias pessoais e ancestrais. Em uma das cerimônias, um dos participantes entrou em um processo corporal muito forte, e foi auxiliado com o uso de algumas das técnicas descritas neste trabalho. Acompanhei parte do processo, e tinha muitas sensações, até mesmo mirações, que a questão tinha ligação com sua ancestralidade, principalmente porque ele estava prestes a se tornar pai. Após um desenrolar de fatos e uma experiência continuada de cerimônias, o participante obteve preciosíssimas compreensões sobre o processo mais amplo que vinha sendo atravessado:

"Tive aquela experiência no qual você esteve presente, que eu não conseguia fazer a limpeza, algo trancado em minha garganta e eu não entendia qual era o motivo exato. Após essa cerimonia tive outra cerimonia onde vi e senti que aquela coisa travada em minha garganta era sentimentos de mágoa e raiva de meu pai, devido a ele não ter assumindo a mim, e eu criança não entendia o porque e sentia sua falta. Observei que algumas cargas energéticas sentimentais também vieram de minha mãe para mim, quando ela estava comigo na barriga. Pois ela ficou sozinha e teve sentimentos de magoa e raiva de meu pai que até hoje eu consigo ver alguns resquícios. Isso pode ser observado em partes bem profundas e ocultas de minha memória que com auxílio dos trabalhos com medicina, pude ir um pouco mais fundo para entender alguns processos de

vida. Pude observar que existe muitas características comportamentais que vem da ancestralidade, da linhagem que viemos, coisas que não compreendemos de nós mesmos, podem ser melhor compreendidas analisando nosso passado, coisas de nosso pais, experiências que eles passaram vivenciaram na vida externa e dentro de si, em seus pensamentos e sentimentos". (relato de participante)

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devido ao intenso trabalho de campo (principalmente o intenso vivenciar das experiências cerimoniais) e a riqueza dos conteúdos obtidos através das entrevistas, quase tudo que poderia ser transposto em palavras, já foi expresso. Contudo, com ajuda de aulas do orientador do presente trabalho, um dos pontos que pode ser colocado em evidência diz respeito a questão da "inefabilidade" das experiências. Quanto a esta temática, com ajuda da psicanálise lacaniana, algumas reflexões foram realizadas.

Na psicanálise lacaniana, a dimensão do "Real" se expressa através do "negativo" (alusão, indizível, inalcançável), não tendo possibilidade de ser abarcado pela percepção humana. Todo discurso é uma estrutura enunciativa que acaba por velar, e não pôr em evidência, o Real. Ao mesmo tempo em que a palavra "fisga" algo, ela acaba perdendo o resto; todavia, através do discurso é que acontece uma construção de sentido e uma possibilidade de compartilhar. Desta forma, isto é o que me permite compartilhar algo com outras pessoas aqui também, por meio desse texto.

Contudo, muitas vezes é nas dimensões "além do simbólico" que se desenrolam muitos dos processos que se pretendeu focar neste trabalho: os processos corporais. Como dito por Lacan (retomando uma tese de Hegel), "a palavra é a morte da coisa", e se permanecermos demasiadamente fixados em palavras, estas remetem apenas à imagem dos fatos, mas não nos transportam para a intensidade da vivência deles, principalmente em se tratando do tema desta pesquisa. Desta forma, o "discurso falha"- e sempre falhará- em ter a possibilidade de abarcar com totalidade estes aspectos. Enfim, qualquer explicação sobre algo é uma construção ficcional sobre este mesmo algo, e através da escrita o sujeito acaba sendo fisgado no próprio Real, e pode se confrontar com ele. E sendo os "Yuxibu", "Deus(es)", um reflexo de nós mesmos¹²⁹, vou como proposto no início do texto ampliar a reflexão e atravessar o espelho, para ver o que pode haver por lá. Nesta trilha onde há necessidade de uma transformação da 'matéria' para ultrapassar os limites, encontrei experiências corporais intensas, e algumas foram descritas aqui.

Visto que o "macro também está no micro"; o todo se encontra refletido dentro de cada célula, o "Isso é a Vida em contínua transformação" (Ávila, 1998, pág. 180).

Apesar da teoria psicanalítica lacaniana também apontar que, no fim das contas, não se trata de uma questão de "conhecimento", mas sim de aprender a lidar com "o não saber"; aqui neste trabalho por se tratar de uma "dissertação de mestrado", espera-se que seja produzido "algum saber" sobre o conteúdo dos relatos. A impermanência da vida é pulsante, dinâmica, inserida em uma temporalidade e contida em uma materialidade que podem ambas ser transpostas no estado alterado de consciência provocado pela ingestão do *Huni*. O *Uni/Nixi Pae*, a ciência de *Yuve/Yube*, mais que ancorar a preservação de tradições, é a própria tradição, pois a constatação -advinda da experienciação de seu universo- da confluência entre os reinos materiais e espirituais e a percepção da infinitamente misteriosa e preciosa atuação da natureza na geração e manutenção da vida na Terra, proporciona um melhor entendimento da cosmologia indígena Pano.

Foi vivenciado um arcabouço extenso de experiências na execução deste trabalho, e o mesmo longe está de ser abarcado teoricamente. Todavia, muitos vislumbres e ideias de um caminho a percorrer foram constatados. Percebi a dificuldade em adentrar uma compreensão mais profunda de termos nativos e concepções nativas durante as entrevistas, sobre temas como o "corpo", por exemplo. Muitos indígenas quando falam em português, já adotam concepções enraizadas nessa língua sobre a temática. Há a grande dificuldade da língua, e certamente algumas nuances só são captadas nas línguas nativas. Todavia, com a proximidade e contato com anciões e 'guardiões' dessas tradições, tem sido possível receber ensinamentos sobre as mesmas, os quais são muito velados e transmitidos somente para os 'alunos' dessas práticas espirituais. Grande parte do conhecimento "técnico" (principalmente das técnicas corporais empregadas nas cerimônias) é experiencial e se adquire na prática.

Com sua experiência junto aos *Kaxinawá*, McCallum orienta a abandonar termos como "biológico" e "natural" em uma descrição de corpo para estes indígenas, sendo uma visão integral de corpo necessária para uma antropologia médica desse povo:

"Por fim, este artigo confirma a importância de um processo contínuo de persistente desconstrução de dicotomias ocidentais como /natureza/cultura, mente/matéria, matéria/espírito, corpo biológico/pessoa social". (McCallum, 1998, pág.236)

Assim, neste trabalho foi evidenciada realmente essa concepção não antagônica para os indígenas Pano entre "mente-matéria", "matéria-espírito", entre outras estratificadas dualidades ocidentais. A "etnopsicologia indígena" convida para a integralidade, e a confluência entre os mundos "espiritual e material".

Também cabe aqui entrar no campo psicanalítico e ressaltar que o fenômeno místico é pouco estudado e abordado por psicanalistas, apesar de teóricos como Freud¹³⁰, Bion, Lacan e Jung terem desenvolvido considerações interessantíssimas sobre a temática.

Utilizando-se da contribuição do psicanalista Bion, autor que realizou um interessante trabalho de investigação sobre a realidade última "O" - signo que remonta à letra inicial de *origin* (segundo Zimerman, 2004, isto relacionaria O com a busca da origem primária dos fenômenos da natureza), constata-se que o contato direto com tal realidade não é um êxtase reservado aos místicos, mas também uma tarefa para psicanalistas. Lacan também teve sua obra influenciada pela mística (teria sido através da leitura do principal texto clássico taoísta intitulado *Tao-te Ching* - traduzível como "Livro do Caminho e da Virtude", atribuído ao pai-fundador do taoísmo – o filósofo Lao-Tzu, que Lacan encontrou inspiração para uma nova definição do Real dentro do quadro da "teoria dos nós 131"). (Terêncio, 2007, pág. 132-133)

O psicanalista Bion traz interessantes contribuições àcerca da experiência mística, a qual teria a situação fetal como seu paradigma. Na direção indicada por Bion, a experiência mística do adulto poderá ser entendida como uma "revivência ressignificada" da situação fetal, de tal forma que uma permita melhor entender a outra. (Rezende, 1996, p.15)

Ávila (1998, pág. 162), expõe que Groddeck situa o começo do *Isso* na concepção, e seu término em algum momento "da massa de fenômenos que acompanha a morte"; sendo que:

"Essa 'hipotética mônada' do Isso contém duas unidades: uma masculina e outra feminina, "sem falar no fato bastante perturbador de que essas duas unidades, oriundas

232

_

¹³⁰ Por meio de suas correspondências com Romain Rolland de 1923 a 1936, Freud adentra na temática do misticismo, realizando uma aproximação a temas espirituais na psicanálise, e discussões sobre o "sentimento oceânico" no primeiro capítulo de *O mal-estar na cultura (1930)*. Outro texto em que Freud toca no tema do misticismo é sua conferência "A dissecção da personalidade psíquica" pertencente às *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933):

[&]quot;Também é fácil imaginar que determinadas práticas místicas possam conseguir perturbar as relações normais entre as diferentes regiões da mente, de modo que, por exemplo, a percepção pode ser capaz de captar acontecimentos, nas profundezas do ego e no id, os quais de outro modo lhe seriam inacessíveis. Pode-se, porém, com segurança, duvidar se a esse caminho nos levará às últimas verdades das quais é de se esperar a salvação. Não obstante, pode-se admitir que os intentos terapêuticos da psicanálise têm escolhido uma linha de abordagem semelhante. Seu propósito é, na verdade, fortalecer o ego, fazê-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhorear-se de novas partes do id. Onde estava o id, ali estará o ego. É uma obra de cultura - não diferente da drenagem do Zuider Zee" (Freud, [1933] p.48].

Em seu último trabalho intitulado "Achados, idéias e problemas (1941[1938])", Freud também discorre sobre o tema: "22 de agosto. - O misticismo é a obscura autopercepção do reino exterior ao ego, do id" (Freud, [1941], p.166).

¹³¹ "A passagem da formalização da tópica do Real, Simbólico e Imaginário para o modelo dos matemas e dos nós, neste sentido, revela a busca de Lacan por um modelo teórico capaz de dar conta da transmissão do inefável". (Terêncio, 2007, pág. 132-133)

do óvulo e dos espermatozoides, por sua vez não são únicos, mas multidões que remontam no tempo até Adão e aos protozoários". E isso sempre na forma de uma coexistência entre masculino e feminino.

Voltando à origem do homem, quando o ovo se subdivide para dar inicio ao processo de multiplicação das células, já contém em si um Isso. Assim, para o autor, além do Isso individual de cada homem, há um Isso para célula, subdividido em masculino e feminino. Existem então infindáveis seres- Isso" (Ávila, 1998, pág.162)

Como citado anteriormente, "Tomar cipó significa conhecer como se nasceu, como foi o início. O mundo que a gente recebe dentro da nossa mãe. Porque no nosso mundo o espírito está vivo (Sales, 2006, pág. 11).

Segundo Souza-Dias (1996), que realiza uma investigação acerca do psiquismo fetal embasando-se nas concepções de Bion sobre a temática, foi a partir do acúmulo da bagagem histórica da evolução (dos mamíferos, do homo sapiens) que o ser humano pôde prosseguir vivendo e chegar ao estado em que se encontra, inclusive mantendo impresso em si todas as vivências catastróficas dos antepassados, transmitidas de geração a geração. Todas essas estruturas arcaicas permanecem em nós até os dias de hoje e constituem nossa bagagem filogenética a que Freud chamou id- isso. A mesma autora salienta que o conhecimento sobre o funcionamento mental primitivo pode ajudar-nos a encontrar respostas para as nossas inquietudes existenciais; que através de mitos, símbolos e sonhos, as imagens da humanidade arcaica começam a ser decifradas (Souza- Dias, 1996, p. 31). Outro autor que traz contribuições à temática é Ferenczi, a partir de sua obra "Thalassa"na qual o autor tem como seu primeiro eixo de referência paralelos entre momentos catastróficos no momento do desenvolvimento do embrião (ou ontogénese), por um lado, e na evolução da espécie (ou filogénese) por outro - a qual trata tanto do desenvolvimento embrionário humano, como do surgimento da vida na terra (referindo-se às idades do "gelo").

Outro ponto interessante de intersecção é referente aos sonhos. Moure (2005, pág. 169) cita que no início de A interpretação dos sonhos, Freud anuncia que deixará de lado, não sem pesar, o estudo das idéias sobre os sonhos no começo da humanidade e nos "povos primitivos", mas sem não antes observar que a concepção pré-científica do sonho era derivada da projeção que o primitivo fazia de sua vida anímica em direção ao mundo exterior, tomando o projetado como realidade (Freud, 1900, p. 32). Moure pontua que esta versão intrapsíquica do sonho seria fortemente modificada a partir de contribuições de autores tais quais Winnicott, Bion e Meltzer, que desenvolvem a dimensão interpsíquica do sonho, até se chegar a se considerar, nos nossos dias, o espaço onírico compartilhado, ou a organização polifônica do sonho, como diria Kaës (2002). Já adentrando nas compreensões

indígenas do que seja um sonho e o sonhar, esta é completamente diferente, pois nas tradições indígenas o sonho é o lugar onde a cura acontece, e autor frisa que o sonho é o modo pelo qual se penetra no (ou melhor, se é penetrado pelo) mundo primevo, e o lugar de onde o espírito da planta opera a cura.

"Esse sonho, então, já pertence ao mundo primevo, de modo que não é privativo do homem. Na cura, é a planta que sonha o homem, e ali acontece o que nós entendemos por revelação-ensinamento: uma experiência originária (e corporal) é ofertada ao homem. Penso que agora se torna mais inteligível para o leitor o que quero dizer quando afirmo que a tarefa do xamã consiste em colocar a planta e o espírito da planta na corporeidade do paciente. Ele literalmente introduz o paciente no mundo originário da cultura". (Moure, 2005, pág. 169)

Como foi visto amplamente no decorrer desta pesquisa, os sonhos são um dos pontos nodais dentro das práticas espirituais e curativas indígenas, e além de fonte de diagnóstico e tratamento de doenças, são também o local de revelação dos ensinamentos ancestrais, e onde as plantas "sonham o homem", e compartilham seu mundo e sabedoria. Os sonhos foram uma das forças motrizes que me impulsionaram a adentrar no campo da Psicologia, e depois meu contato com a *Ayahuasca* também se deu totalmente norteado pelo mundo dos sonhos. O chamado ancestral, o mundo originário sempre esteve e segue vivo na realidade onírica.

Assim, percebo a importância deste trabalho para um futuro diálogo com a psicanálise, a partir da contribuição que está sendo produzida através da temática; pois por ser uma experiência de caráter ancestral, esta talvez possa se revelar como uma ferramenta importante para a compreensão de peculiaridades acerca de temas psicanalíticos profundos, como por exemplo o "Isso" que foi nos presenteado por Groddeck, e tão essencial em todas as vertentes psicanalíticas; como também "O", ou a realidade última bioniana, ou do recalque originário/original (Das Ding de Lacan) (o qual está na origem das primeiras formações inconscientes, sendo necessário provavelmente procurar suas origens em experiências arcaicas muito fortes). Assim, em experiências como estas, além de haverem confrontos com angústias profundas, o sujeito acaba confrontando-se com questões coletivas amplas que transcendem sua noção de ego diferenciado, mergulhando em seu inconsciente, onde jaz a história de sua espécie; este inconsciente cujo conteúdo, como Freud (1939) frisa: "na verdade, é, seja lá como for, uma propriedade universal, coletiva, da humanidade". Isto é um convite para repensarmos a ancestralidade como possibilidade de um resgate desses "saberes do inconsciente", os quais se apresentam de forma não racional e organizada; em linguagens artísticas, estéticas, corporais, linguísticas.

Desta forma, é como se a beberagem *Huni* suspendesse a separação temporal entre gerações (que ultrapassa barreiras geracionais e permite um retorno ao tempo original dos antepassados, dos mitos), e se apresentasse como um canal de conexão entre o antigo, os ancestrais, e o presente. Em assim sendo, percebe-se a relevância da beberagem como mediadora, em termos de memória, cerimônia e comemoração; sendo que estas tradições introduzem uma forma muito específica e singular de por meio do corpo, serem recuperadas memórias coletivas.

O *Huni* também é um genuíno inspirador de arte, principalmente por via da música. Gerado a partir deste mergulho ao tempo dos antepassados, será transcrito abaixo um canto recebido por Jonas Eler (batizado "Mawa Isã" pelo povo Yawanawá), que é um dos frutos deste intercâmbio de saberes possibilitado pelas cerimônias indígenas Pano:

"No infinito do céu/ vejo um pássaro negro/ é a jibóia vem serpenteando Foi o pajé Huni Kuin/ que cantou para ela/ convidando Ela vem no seu rastro certeiro / revelando aquilo / que é verdadeiro Traz a força no pensamento / energia da vida / memória ancestral Na sua malha o kene/ geometria sagrada / ciencia que vem da floresta É um dos seres / mais antigos / aqui na terra manifesta Seus misterios e conhecimentos / fascinam e curam/ vem lá do astral La das aguas do îka / yube sheni / exeika Honrando a Yube Inu / indio guerreiro / que morreu pra nos revelar Transformou-se em huni e kawa / nixi pae e mirações / para nos ensinar Haux haux haux

Por fim, realizando um mergulho na "história do *Huni*", esta inicia com o transporte para um mundo repleto de encantos¹³². O mistério da caça, caminha ao lado do mistério do erotismo, onde a sexualidade e o desejo enfrentam a fluidez da forma do feminino, e a conquista feita, abrem o caminho de um mergulho nas profundezas das águas. O que se apresenta em um primeiro momento – a caça e contato com a dimensão da morte e finitude dos animais para nutrir o *yura* humano, a sedução e experimentação da intensidade da sexualidade (que contém em si a chave do próprio mistério da vida) têm de ser abandonados temporariamente dos proxessos de *sama*- dietas, para que o mergulho na espiritualidade da tradição se dê de forma profunda e definitiva.

Entre seres encantados, as cobras da água guardam mistérios de cura e divinatórios. Yube Inu viu seu futuro já em sua primeira miração com o Huni: sua inevitável finitude.

Em versões mais extendidas, são relatadas muitas peculiaridades, como pássaros que usam adereços, muitas sensações e delicadas sutilezas visionárias, as quais nos transportam para o "mundo que se descortina" durante as mirações com *Huni*, que lembram, em certa medida, os *antípodas da mente* de *Huxley*.

Apresentado aos mistérios espirituais do *Nixi Pae*, ele viu seu destino: ser devorado por cobras, mas ele não sabia que tais cobras na verdade serão seus próprios filhos. Aqui, o mito recriado por Freud em Totem e Tabu (1913), do assassinato do pai primevo, se atualiza. Mas antes de mergulhar nos mistérios da morte, ainda há tempo para ensinar, para transmitir, gravar memória -recebida do povo aquático- ao povo terrestre.

Puyahunihu também inicia com a reunião de um povo ao redor de um líder, e em contato com a morte presentificada pela caça, pela necessidade de sobrevivência, novamente as cobras das águas aparecem com seus encantos, e anunciam a finitude humana. Matar para comer, nutrir o yura, culmina no destino de doar-se para, e conhecer a morte também¹³³. Novamente, existe a transmutação da morte, onde a vida prevalece e surge do túmulo do líder, através de plantas sagradas que carregam sabedoria. Entre tantas plantas sagradas, gravadas na história para serem muito bem lembradas, uma delas – ShankaHuni- é escolhida para ensinar sobre os mistérios do mundo espiritual. Mas enfim, para subir aos céus, o yura humano tão pesado, necessita-se da ajuda de outras plantas também, o tabaco em forma de rapé e a pimenta, as quais auxiliaram no sopro que levou até às alturas celestes. Neste mundo onde se reencontra a "vida eterna", também existem casamentos, desavenças, e, por fim, um retorno até uma "zona intermediária"- nem céu, nem terra.

Tais histórias são faróis espirituais preciosíssimos, e transmitindo de maneira transparente, ou melhor, com todo seu colorido, *keneya*, ensinamentos que fortalecem o *xinan*, que são *udaunan*, conhecimento que percorre todo o corpo, que se preservam na memória cravada nos *yura*, *yurayuxin*, e atualizadas pela semente visionária *bedu yuxin*.

Sem mais palavras, finalizo (guardando em meu *yura*, em meu *xina* todos esses ensinamentos que tive a possibilidade de ter em toda essa jornada), da mesma maneira que este trabalho foi aberto: com uma versão da história do surgimento do *Huni*. Entregar-se, sem arrependimentos; e com a ajuda das plantas da floresta, "mergulhar no ser", sem o risco de se afogar:

"O Kachinawa tinha visto a anta jogar três frutas de jenipapo na água dormente, e imediatamente aparecera uma bela jovem que se entregou ao poderoso animal. No dia seguinte, ele fez a mesma coisa e, como na véspera, ou, melhor do que na véspera, viu saírem duas belas sereias. Ele estava escondido atrás de uma árvore, agarrou uma delas por trás. A outra pulou na água. "Me deixe", disse a cativa, "não é a você que eu amo!" –

¹³³ Como bem salientado por alguns autores, a origem do "xamanismo" está relacionada com a caça: "O virote ou dardo traz à tona a verdadeira origem do xamanismo: a caça, ao ponto de ser muito suspeitoso que um xamã possa ser iniciado no manejo de plantas e suas terapêuticas, com indígenas desta região, sem antes ser iniciado na caça". (Moure, 2005, pág.23)

"Mas eu te quero!" - "Me larga, te digo!", mas o homem ficou firme. De nada adiantou ela se transformar em árvore, em riacho, em espinho de muru-muru: teve de se entregar, por bem ou por mal. Ela não se arrependeu: "Você quer ser o meu marido e viver comigo? Se você consente, vou avisar os meus parentes." Ele aceitou com entusiasmo. Ela mergulhou na água e voltou com o consentimento dos seus parentes e com um remédio mágico. Colocou um pouco deste nos ombros, nos joelhos, nos tornozelos e na cabeça do Kachinawa, "como você faz ao batizar as pessoas", me disse o narrador; e ele ficou pronto para mergulhar sem correr o risco de se afogar. Ele chegou na casa de sua nova mulher. Era uma grande casa cheia de provisões: milho, amendoim, etc. Lá moravam, junto com a serpente das águas, o golfinho, o jacaré e outros animais aquáticos. O jacaré, furioso de ver lá este estrangeiro, quis se lançar sobre ele, mas a sereia lhe apresentou o seu marido e acalmou o seu furor. Um dia esta disse ao Kachinawa: "Hoje vou beber o honi para ver belas coisas e conhecer o futuro." –"Também quero, disse o homem." – "Não! Você não pode toma-la, você é muito fraco. Isto te faria chorar, gemer, gritar, vomitar e defecar e talvez morrer." – "Não importa! Eu quero." Ele era teimoso e já havia provado isto. Deram-lhe honi. Mas, assim que ele tomou, começou a se lamentar como havia previsto sua esposa. Coberto de imundície dos pés à cabeça, dava pena de vêlo. A sua mulher pegou-o sobre seus joelhos e cantou para adormecer a sua dor; pouco a pouco, ele se acalmou pela ação da melodia, viu belas coisas, e voltou ao seu estado natural... Depois de cinco anos, ele disse à sereia: "Quero voltar à terra onde deixei mulher e filhos: desejo muito revê-los e mostrar-me aos meus." Todo o choro da grande serpente não pôde dissuadi-lo: ele era decididamente teimoso. Mas, mal chegando à terra, caiu uma chuva torrencial; todos os rios transbordaram; a sua esposa aquática queria-o devolta. Assustado, ele ficou bem tranquilo na sua casa durante quatro dias. No quinto dia, saiu para caçar: uma pequena cobra o mordeu e quase engoliu o seu artelho; ainda assim ele pôde livrar-se dela. Adiante, uma outra cobra, maior, pegou a metade do seu pé, mas era muito pequena e teve que soltar a sua presa. Uma terceira engoliu seu pé, uma quarta sua perna; uma quinta sua coxa; uma sexta o seu corpo até a cintura. Nenhuma delas, sucessivamente, pôde engoli-lo inteiro e tiveram que deixa-lo partir. Uma sétima e última engoliu-o até as axilas. Desta ele não pôde se livrar, e a cobra, mesmo sem conseguir engoli-lo, não o soltava. Os seus parentes, surpresos de não revê-lo, colocaramse à sua procura e o encontraram nesta deplorável situação. Mataram a cobra e retiraram o Kachinawa. Infelizmente os seus ossos estavam todos quebrados e o seu corpo todo moído. Ele morreu naquele mesmo dia. Foi ele que ensinou aos Kachinawa o uso do honi". (Tastevin, 1926, pág. 202-203).

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M. A Ayahuasca e seus usos. In LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.
- ALVES, R. Lições de Feitiçaria (Meditações sobre a Poesia), São Paulo, Edições Loyola, 2000.
- ÁVILA, L. A. O Eu e o Corpo. São Paulo SP: Editora Escuta. v. 1. 202 p.; 2004.
- ÁVILA, L. A. Isso é Groddeck. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. *A imaginação do outro: intersecções entre psicanálise e hierologia.* Paidéia (Ribeirão Preto)[online]. 2001, vol.11, n.21, pp. 11-26.
- _____. A Escuta Participante como Procedimento de Pesquisa do Sagrado Enunciante. Estudos de Psicologia, 10 (3), 441-446, 2005.
- CALAVIA SÁEZ, O. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do Rio Acre/* Oscar Calavia Sáez.- São Paulo:Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro:NUTI, 2006.
- CALAVIA SÁEZ, O. *Alimento humano: o Canibalismo e o conceito de humanidade*. Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. —, n.1 (1995)- .— Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social; 2007.
- CALAVIA SÁEZ, O., CARID NAVEIRA, M. & PÉREZ-GIL, L. "O Sabor é estranho e amargo. Sociologia e Mitologia do conhecimento entre os Yaminawa" In: Revista Campos. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, n.3; 2003.
- CAMARGO, E. Yube, o homem-sucuriju. Relato caxinauá. AMERINDIA n°24, 1999.
- CAMARGO, E. & VILAR, D. (orgs.) Huni kuin hiwepaunibuki. A história dos Caxinauás por eles mesmos. São Paulo: Edições SESC, 2013.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. Rã-txa hu-ni-kui. A língua dos Caxinauás do rio Ibuaçú. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, 2ª edição; 1941.

 CARNEIRO DA CUNHA, M. & ALMEIDA, M. W. B. de (orgs.). Enciclopédia da Floresta o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo, Companhia das Letras; 2002.
- CARID NAVEIRA, M. A. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de mestrado. UFSC-Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

- COLPRON, A.M. Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes « chamanes » shipibo-conibo (Amazonie péruvienne). Thèse de Doctorat. Université de Montréal; 2004.
- COLPRON, A. M. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo" In: Mana. Rio de Janeiro, 11(1); 2005.
- COLPRON, A.M. "Chamanisme féminin 'contre nature'? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie Occidentale" In: Journal de la Société des Américanistes. Paris, 92 (1-2); 2006.
- CONNERTON, P. Como as sociedades recordam. Celta editora, Oeiras, 1999.
- COSTA, R.B. M. *Ayahuasca: uma experiência estética* 2009. 92 f. Orientador: André do Eirado. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2009.
- COUTO, F. R. *Santos e Xamãs*. Dissertação de mestrado, Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1989.
- CUNHA, M. C. da e SALZANO, F. M. *História dos Índios no Brasil*. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo History 1992 611 pages
- CUNHA, M. C. da. "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio- Rio de janeiro.
- ______. *Xamanismo e tradução. In.* NOVAES, Adauto (Org). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DE ROSE, I. S. (2005) Espiritualidade, Terapia e Cura: Um Estudo Sobre a Expressão da Experiência no Santo Daime. Dissertação de mestrado, Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- DE SOUZA, P.A. *Alcaloides e o chá de ayahuasca: uma correlação dos "estados alterados da consciência" induzido por alucinógenos*. Rev. bras. plantas med. vol.13 no.3 Botucatu 2011. Disponível na internet em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151605722011000300015 &lng=en&nrm=iso&tlng=pt
- DEVEREUX, G. De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement. Paris: Flammarion, 1980.
- ERIKSON, P. *Uma singular pluralidade: a Etno-história Pano*. In CUNHA, M. C. da e SALZANO, F. M. *História dos Índios no Brasil*. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo History 1992; p. 239-253.

- FÁBREGAS, J. M. et al. *Efectos a largo plazo sobre salud mental Del consumo ritual continuado de Ayahuasca. In*: Congresso Internacional Medicinas Tradicionales Interculturalidad y Salud Mental. 1, 2009, Tarapoto (Peru). Anais do Congresso, Tarapoto, Takiwasi, 2009.
- FARAGO, H. *Xamanismo e Poder entre os Grupos de Língua Pano*. Orientador: Eduardo Viveiros de Castro. UFRJ/Museu Nacional/PPGAS.2005. Dissertação de mestrado.
- FELD, S. Sound and sentiment. Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- FERENCZI, S. (1924). *Thalassa. Versuch einer Genitaltheorie*. Leipzig e Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Thalassa: Uma Teoria da genitalidade (Henry Alden Bunker, Trans.). Albany, NY: Psychoanalytic Quarterly, 1938.
- FERNANDES, *Transformações Pessoais na União do Vegetal*. Tese (Doutorado em Psicologia) Universidade de São Paulo, 2011.
- FERREIRA, F. Jaminawá. Revitalização Cultural. In Povos do Acre. História indígena da Amazônia Ocidental. Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM), 2002.
- FREUD, S. O Mal-Estar na Civilização (1930) V. XXI, Imago, Rio de Janeiro, 1996.

 _____. "A dissecção da personalidade psíquica" Novas conferências introdutórias psicanálise (1933). Vol XXII; Imago Editora. In: Edição Eletrônica em CDROM.

 _____. "Achados, idéias e problemas (1941[1938])" In Breves Escritos (1937-1938).

 In: V. XXIII; Imago Editora. In Edição Eletrônica em CDROM.
- _____. *Moisés e o Monoteísmo (1939[1934-38])*. Pequena coleção das obras de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- GAUTHIER, J. Sociopoética. O livro do iniciante e do orientador. 2009.
- GOMES, B. R. O sentido do uso ritual da ayahuasca em trabalho voltado ao tratamento e recuperação da população em situação de rua em São Paulo. 2011. 176 p. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública). Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GROB, C. S. et al. Farmacologia humana da hoasca, planta alucinógena usada em contexto ritual no Brasil: I. Efeitos Psicológicos. Informação Psiquiátrica, nº15, vol. 2, pp 39-45, 1996.
- GRODDECK, G. O livro d'Isso. (1923). Editora Perspectiva. 1988, 2 edição.
- HIKIJI, R. S. G. A música e o risco. Etnografia da performance de crianças e jovens. São Paulo, EDUSP, 2006.

- IGLESIAS, M. M. P. Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2008.
- IKA MURU, Agostinho Manduca Mateus. *Uma Hiwea: Livro Vivo*. FALE- Faculdade de Letras/UFMG. LITERATERRAS. T. I. Baixo Rio Jordão, Aldeia São Joaquim; 2012.
- IKA MURU, Agostinho Manduca Mateus. *Uma Isi Kayawa: Livro da Cura do Povo Huni Kuin do Rio Jordão*/ Autores: Augustinho Manduka Mateus Ika Muru; Manuel Vandique Dua Buse e o povo Huni Kuin do rio Jordão; organização: Augustinho Manduca Mateus Ika Muru; Alexandre Quinet.- Rio de Janeiro: CNCFlora/ JBRJ; Dantes Ed., 2014.
- KAXINAWÁ, *I. M. Mito do grande jacaré. In "Índios no Acre- história e organização".* 2002. Organizado pela Comissão Pró Índio do Acre (CPI).
- KEIFENHEIM, B. Suicide « à la kashinawa ». Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts, Journal de la société des américanistes [En ligne], 88 | 2002, mis en ligne le 05 janvier 2007, Consultado 12 fevereiro 2014. URL: http://jsa.revues.org/2753.
- KENSINGER, K How Real People ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru. Illinois, Waveland Press; 1995.
- LAGROU, E. M. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro, Topbooks; 2007.
- LAGROU, E. M. *No Caminho da Miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios.*Enfoques, volume 12.1; 2012. Acessado em fevereiro de 2014. Disponível online em: http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1_02_caminho/26
- LAPLANCHE, J. Vocabulário da psicanálise/ Laplanche e Pontalis. 4º edição- São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LABATE, B. C. *A reivenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Brazil: Mercado das Letras, 2004.
- LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. (org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2° edição, 2004.
- LABATE, B. C.; DE ROSE, I. S.; SANTOS, R.G. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Mercado de Letras, Campinas-SP, cap: 2. 86-87, 2008.
- LABATE, B. C. e BOUSO, J. C. *Ayahuasca y Salud*. No prelo (sumário consultado no site: http://www.bialabate.net/books/sumario-ayahuasca-y-salud>)
- LIMA, E. C. Katukina: História e organização social de um grupo Pano do Alto

- Juruá. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1994.
- LIMA, E. C. *Com os olhos da serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a natureza.* Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2000.
- LUZ, P. *O Uso Ameríndio do Caapi. In* LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas:Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2004; p.37-68.
- MAUSS, M. *As técnicas corporais*. 1934. Livro disponibilizado na internet http://pt.scribd.com/doc/18787761/Marcel-Mauss-A-Nocao-de-Tecnica-
- Corporal#fullscreen:on >. Acessado em 22 de maio de 2012.
- MAPS. "Psychedelic Science 2013". (18 a 23 de abril de 2013- Oakland- Califórnia-EUA. Programação disponível em < http://www.maps.org/conference/>.
- MCCALLUM, C. A. O Corpo Que Sabe. da Epistemologia Kaxinawá Para Uma Antropologia Médica das Terras Baixas Sul-americanas . In: Paulo Cesar Alves e Miriam Cristina Rabelo (orgs.). Antropologia da Saúde. Traçando Identidade e Explorando Fronteiras. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz/Relume Dumará, Pp. 215-245.
- MCCALLUM, C. A. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. Mana, 2 (2). Pág. 49-84.
- MCKENNA, D., CALLAWAY, J. C., GROB, Charles. *The scientific investigation of Ayahuasca: a review of past and current reserach.* The Heffer Review of Psychedelic Research 1: 65-77. 1998.
- MENESES BASTOS. R. A Musicológica Kamayurá. Brasília: FUNAI, 1978. p. 95-144.
- MERCANTE, M. S. Imagens de Cura. Ayahuasca, Imaginação, Saúde e Doença na Barquinha. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- MOEBUS, Ricardo L. N. Psico Trópicos. *Uso (com) sagrado de psicoativos na Amazônia Yawanawa*. Ilustrado por Sophia Felipe- Belo Horizonte: Asa de papel, 2012.
- MONTE, N. Quem são os Kaxinawá. In Huni Meka Cantos do Nixi Pae (114 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/ hãtxa kui, 2007). Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007.
- MOURE, W. G. Saudades da Cura: estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena na Amazônia peruana. 2005. 181 p. Tese (doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NASIO, J. D. *Meu corpo e suas imagens*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro- Jorge Zahar. Ed. 2009.

- NOVAES, C. "L'expérience de l'ayahuasca et ses « états modifiés de conscience ». Une étude transculturelle des récits des usagers urbains de l'ayahuasca. Une lecture à travers le concept de l'inconscient selon Gilles Deleuze". Université Paris 13. Master Recherche Développement, Psychopathologie et Psychanalyse et Clinique Transculturelle. Option Clinique Transculturelle. 2005-2006.
- OTT, J. *Ayahuasca Analogues: Pangean Entheogens*. 1st ed. Kennewick, WA: Natural Books Co. 127p. 1994.
- PARRISSIER. J. B. Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Juruá, 1898. In "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio- Rio de janeiro.
- PÉREZ-GIL, L. *Pelos Caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1999.
- PÉREZ-GIL, L. "O sistema médico Yawanawá e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica" In: Cadernos de Saúde Pública. Rio de Janeiro, 17 (2); 2001.
- PÉREZ-GIL, L. "Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano" In: Ilha. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v.5, n.1; 2003.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1968) "Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano indians": University of Chicago Press.
- REZENDE, A. M. *Prefácio* In SOUZA-DIAS, T. G. *Considerações sobre o psiquismo do feto*. São Paulo: Editora Escuta, 1996, p. 9-19.
- RIBEIRO, C. S.; CREMASCO, M. V. F.; ELER, J.F.T. 2009. Esta força que faz balançar: pontos de encontro entre a corporalidade em rituais ayahuasqueiros e psicanálise. Entrelugares, v. 2, p. 3. Disponível online (www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/camilajonasmaria-artigo21.pdf). Acessado em 25 de abril de 2013.
- RIBEIRO, C. S.; ELER, J.F.T; CORDEIRO, L. "A experiência com Ayahuasca sob a perspectiva da Psicopatologia Fundamental". In CREMASCO, M. V. F. "O sofrimento humano em perspectiva: Enfoques psicológicos". Editora CRV, Curitiba, 2011. p. 83-119.
- SALES, I. *A história do cipó (Huni) e Os professores-pesquisadores indigenas por eles mesmos. In Huni Meka Cantos do Nixi Pae* (114 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/ hãtxa kui, 2007). Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007. (disponível na internet: http://www.cpiacre.org.br/pdfs/hunimeka.pdf)

- SALES, I. *Nixi Pae O espírito da floresta* (96 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/ hãtxa kui), Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2006.
- SCHMIDT, S. M. L. *Pesquisa participante e formação ética do pesquisador na área da saúde*. Ciênc. saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 391-398. 2008. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232008000200014&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 13 maio 2012.
- SEEGER, A. Os índios e nós. Estudos sobre as sociedades tribais brasileiras . Editora Campus Ltda, Rio de Janeiro, 1980.
- SEEGER, A. Why Suyá sing. A musical anthropology of an Amazonian people. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- SEEGER, A.; DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. "A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" In: Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 32; 1979.
- SHANON, B. *A Ayahuasca e o estudo da mente In:* O uso ritual da Ayahuasca, págs.681-710. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002 (2004).
- SOUZA-DIAS, T. G. Considerações sobre o psiquismo do feto. São Paulo: Editora Escuta, 1996.
- STENGERS, I.; NATHAN, T. *Médecins et Sorciers*. Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1995. (Lês Empêcheurs de Penser en Rond).
- TASORINKI, Y. Andean- Amazonian Shamanism. Masters and Master plantes of power Coca, Ayahuasca and San Pedro. Editorial Piki EIRL- Cusco- Perú, 2010.
- TASTEVIN, C. *Na Amazônia (Viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo), 1914. In* "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio-Rio de janeiro.
- TASTEVIN, C. *No Môa, nos limites extremos do Brasil e do Peru, 1914. In* "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio-Rio de janeiro.
- TASTEVIN, C. *Entre os índios do Alto Juruá*, 1924. In "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio- Rio de janeiro.
- TASTEVIN, C. *Os Kachinawa comedores de cadáveres, 1925. In* "Tastevin, Parrisier-Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio-Rio de janeiro.

- TASTEVIN, C. *O rio Muru: seus habitantes crenças e costumes Kachinawá. In* "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio-Rio de janeiro.
- TASTEVIN, C. *O Alto Tarauacá*, 1926. In "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio- Rio de janeiro.
- TASTEVIN, C. *Sobre os rios da Amazônia (trechos), 1926.* In "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio- Rio de janeiro.
- TASTEVIN, C. *O "Riozinho da Liberdade"*, 1928. In "Tastevin, Parrisier- Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá", 2011, Museu do Indio- Rio de janeiro.
- TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. "Um percurso psicanalítico pela Mística, de Freud a Lacan". 2007. Tese de Mestrado em Psicologia Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível na Internet *In* http://www.tede.ufsc.br/teses/PPSI0289-D.pdf
- TUPPER, K. Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice. Global Networks, 9(1): 117-136, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana" In: Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro: n.32; 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos" In: Revista Cadernos de Campo. São Paulo: n.14/15; 2006.
- WEBER, I. *Um copo de cultura. Os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola.* Rio Branco: EDUFAC; 2006.
- ZIMERMAN, D. E. Bion: Da teoria à prática. 2 ed. Porto Alegre: Artmed (2004).
- ZULUAGA, G. A Cultura do Yagé, um caminho de índios. In LABATE, B. C. e ARAÚJO,
 W. S. (org.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo:
 FAPESP, 2º edição, 2004. p.129-146.

Audio-visuais:

- Vídeo "O espírito da floresta"; Projeto jovens artistas Huni Kuin. Fondation Cartier pour l'art contemporain e Olho d'água, 2012. Disponível na internet < http://www.4shared.com/video/y7tGIWo0/esprit_2.html>
- Vídeo "Huni Meka- Os cantos do cipó", Direção: Tadeu Siã Kaxinawá, Josias Maná Kaxinawá. Edição: Leonardo Sette. Realização: Vídeo nas aldeias, 2006. Disponível na internet no link: http://vimeo.com/10605218>

- Vídeo "Exposition "Histoires de voir, Show and Tell", 2012." Conservateur à la Fondation Cartier pour l'art Contemporain. Réalisation Olivier Lambert, Thomas Salva, Doc Side Stories.
- Vídeo *Ibã Huni Kuin na UFBA* Disponível na internet em: http://vimeo.com/67484292
- Vídeo *Artes indígenas*. Disponível na internet: http://vimeo.com/67027781
- Vídeo *Yube Nawa Aibu. Mulher jibóia encantada*. Disponível na internet: http://vimeo.com/16655140
- Vídeo *Canto Yube Nawa Aibu*. Disponível na internet: https://www.youtube.com/watch?v=6VDMidakA_Q
- Vídeo Yawá. A história de um povo. Disponível na internet: http://vimeo.com/10603513
- Vídeo: *Projeto Xinaya*. *Tatá*, *um sábio da floresta*. Disponível na internet: http://vimeo.com/38704524
- Mattos, Amilton. Disponível na internet no link: http://www.youtube.com/watch?v=vDBdfGvm4Xw&feature=BFa&list=SPD3A228 CB7011883B>
- Sales, Ibã. Disponível na internet no link: http://www.youtube.com/watch?v=-OBorQn7auo&feature=autoplay&list=SPD3A228CB7011883B&playnext=1

ANEXOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO I

Consentimento de participação e entrevista

Você está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa que tem a intenção de compreender as manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano, seu papel na memória biográfica e cultural de seus participantes e na preservação e propagação de memória coletiva, como também realizar uma documentação das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias.

Este estudo será realizado através de um procedimento denominado "pesquisa participante", em que os pesquisadores buscarão conhecer o fenômeno por meio da participação e interação com você e seu grupo durante as cerimônias espirituais com Ayahuasca. Serão feitas também entrevistas com participantes das cerimônias, podendo você ser um dos escolhidos para esse procedimento.

Gostaríamos de solicitar sua autorização para acompanhar e observar sua participação na cerimônia espiritual com a bebida Ayahuasca, e no caso de ser você o responsável pela condução espiritual da cerimônia, solicitamos também autorização para observar e participar das atividades espirituais no interior da cerimônia sob sua direção. Sua participação neste estudo será inteiramente voluntária, podendo você interrompê-la a qualquer momento que desejar sem que nenhum tipo de penalidade lhe seja imposta por isso. Sua participação nesta pesquisa pretende não envolver qualquer tipo de risco ou prejuízo a você e a outros participantes destas cerimônias espirituais, sendo uma maior divulgação no meio científico das cerimônias indígenas Pano que fazem o uso da beberagem Ayahuasca, a consequência decorrente dela, pois os resultados deste trabalho serão apresentados em reuniões e publicações científicas. Todavia, ressaltamos que um possível risco envolvido nessa pesquisa é a divulgação indevida de material, e que frente a isso, a pesquisadora se compromete a divulgar apenas o que for autorizado pelas lideranças e pelos participantes. A sua privacidade e a de outros participantes destas cerimônias espirituais serão preservadas através do total sigilo de suas identidades. Os pesquisadores colocam-se ainda à sua disposição para esclarecer quaisquer dúvidas acerca da pesquisa, a qualquer momento em que você julgar necessário, bem como se comprometem a manter você devidamente informado (a), em primeira mão, de tudo o que diga respeito ao desenvolvimento do projeto e às informações obtidas a partir da sua participação.

Eu			, RG:		
participante	de	cerimônia	espiritual	da	etnia
(, esclarecido	(a) sobre os o	objetivos e
procedimentos da	pesquisa a ser	r desenvolvida que ten	n a intenção de compr	eender as mar	nifestações
corporais dentro	de cerimônias	s espirituais indígena	s Pano, seu papel na	a memória bi	ográfica e
cultural de seus p	articipantes e r	na preservação e propa	agação de memória co	letiva; tendo	recebido a
garantia de que o	obterei imedia	ita resposta para qual	quer pergunta ou esc	clarecimento d	que deseje
fazer sobre quais	quer assuntos	relacionados com a p	pesquisa; ciente de qu	ue minha part	icipação é
inteiramente volu	ntária e de qu	ne poderei interrompê	-la a qualquer mome	nto em que de	esejar sem
que nenhuma pen	alidade me se	ja imposta por isso; c	iente de que minha p	articipação ne	ste estudo
não provocará qua	alquer tipo de	risco ou prejuízo a mi	m, e de que os resulta	dos deste trab	alho serão
apresentados aper	nas em reuniõe	es e publicações cientí	ficas; ciente ainda de o	que a minha p	rivacidade
e de outros partic	ipantes destas	cerimônias espirituais	serão totalmente pres	servadas atrav	és do total
sigilo de nossas	identidades; d	leclaro-me de acordo	em participar desse	estudo, autor	rizando os
pesquisadores a o	bservar minha	s experiências durante	as cerimônias, além	de entrevistar	e interagii
comigo. Estou co	erto (a) de qu	ie, embora a interpre	tação e publicação d	los resultados	sejam da
responsabilidade	dos pesquisad	ores, nada será feito o	que possa prejudicar a	a mim ou as o	cerimônias
espirituais indíger	nas das quais p	participo. Os pesquisad	dores comprometeram	ı-se ainda a m	e manter a
par, em primeira	mão, de tudo	o que diga respeito ac	o desenvolvimento do	projeto. E qu	ie, mesmo
que esta pesquisa	não ofereça i	riscos nem prejuízos,	se por motivo da me	sma, algum a	ssunto me
mobilizar, sendo	a pesquisado	ra psicóloga, fornece	rá o devido suporte	psicológico r	necessário
Assinamos juntos	este documen	to em duas vias, uma	delas permanecendo c	omigo.	
		, de _	de 20	·	
Camila Silva Rib	eiro - Pesquis	sadora			
RG: 8.366.550-5					
			Prof. Dr. Jos	é F. Miguel H	 I. Bairrão
			Orientador respo	J	
		Av. Bandeiranto	es, 3900 - Monte Aleg		
				16) 36023808 <i>i</i>	
				,	
Participante					

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO II

Consentimento de registro sonoro (áudio) e visual (foto e vídeo)

Você está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa que tem a intenção de compreender as manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano, seu papel na memória biográfica e cultural de seus participantes e na preservação e propagação de memória coletiva, como também realizar uma documentação das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias. Este estudo será realizado através de um procedimento denominado "pesquisa participante", em que os pesquisadores buscarão conhecer o fenômeno por meio da participação e interação com você e seu grupo durante as cerimônias espirituais com Ayahuasca. Serão feitas também entrevistas com participantes das cerimônias, sendo você um dos escolhidos para esse procedimento. Essas entrevistas serão, mediante sua autorização prévia, gravadas com uso de equipamentos de áudio (gravador), foto e/ou vídeo (câmera fotográfica e/ou filmadora), a fim de que as informações nelas contidas possam posteriormente ser revistas pela pesquisadora e seu orientador, e contribuam para o esclarecimento deste trabalho.

Assim, gostaríamos de solicitar sua autorização para registrar através de equipamentos de áudio (gravador), foto e/ou vídeo (câmera fotográfica e/ou filmadora) sua participação em cerimônias espirituais com a bebida Ayahuasca, bem como as entrevistas a serem feitas com você, em conformidade com as informações contidas e acordadas no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido I já apresentado. Os referidos registros, assim como as informações obtidas a partir deles, serão de acesso restrito aos pesquisadores, sendo a divulgação dos mesmos limitada apenas a reuniões e publicações científicas. Todavia, ressaltamos que um possível risco envolvido nessa pesquisa é a divulgação indevida de material, e que relativo a estes dados coletados com sua autorização e participação, a pesquisadora se compromete a divulgar apenas o que for autorizado. Além disso, sua privacidade e de outros participantes destas cerimônias espirituais estarão sempre inteiramente preservadas, através do total sigilo de suas identidades. Cabe destacar ainda que há a pretensão de que não seja feito nenhum uso dos referidos registros e informações que possa acarretar riscos ou prejuízos a você, e que a qualquer momento que desejar você poderá voltar atrás dessa decisão solicitando a interrupção dos referidos registros sonoros e visuais, bem como a destruição do material já obtido, sem que nenhum tipo de penalidade lhe seja imposta por isso. Os pesquisadores colocam-se ainda a disposição para esclarecer quaisquer dúvidas acerca dos referidos registros e dos usos que estarão sendo feitos deles ao longo do desenvolvimento da pesquisa, a qualquer momento em que você julgar necessário.

Eu,	, RG:
participante de cerimônia espiritual da etnia	
esclarecido (a) sobre os objetivos e procedimen	tos da pesquisa a ser desenvolvida para
compreender as manifestações corporais dentro de cer	imônias espirituais indígenas Pano, seu pape
na memória biográfica e cultural de seus participante	s e na preservação e propagação de memória
coletiva; tendo recebido a garantia de que o registro	de informações por meio de gravador e/ou
câmera (fotográfica ou filmadora) será realizado some	nte com a minha prévia autorização, e de que
obterei imediata resposta para qualquer pergunta o	ou esclarecimento sobre quaisquer assuntos
relacionados com a pesquisa; ciente de que o re	ferido registro de informações poderá ser
interrompido por mim a qualquer momento em que de	sejar, sem que nenhum tipo de penalidade me
seja imposta por isso; autorizo os pesquisadores a re	gistrarem por meio de gravador e/ou câmera
(fotográfica e/ou filmadora) as minhas experiênc	ias durante cerimônias com a beberagem
Ayahausca, bem como as referidas entrevistas a seren	n feitas comigo. Em sendo o responsável pela
condução espiritual cerimônia, autorizo-os a regist	rarem por meio de gravador e/ou câmera
(fotográfica e/ou filmadora) as atividades espirituais	no interior do cerimôinia por mim dirigida
Estou certo (a) de que, embora a utilização	e manejo dos referidos registros sejam
responsabilidades dos pesquisadores, nada será feito	que possa prejudicar a mim, ou a cerimônia
espiritual de que participo. Sei também que somen	te serão divulgados quaisquer dos referidos
registros, ou quaisquer informações obtidas a partir d	eles, em reuniões e publicações científicas, e
que a minha privacidade, de outros participantes de	stas cerimônias espirituais serão respeitadas
através do total sigilo de nossas identidades. Os po	esquisadores comprometeram-se ainda a me
manter a par, em primeira mão, de tudo o que di	ga respeito ao desenvolvimento do projeto
Assinamos juntos este documento em duas vias, uma o	delas permanecendo comigo.
, de _	de 20
Camila Silva Ribeiro - Pesquisadora	
RG: 8.366.550-5	
	Prof. Dr. José F. Miguel H. Bairrão
	Orientador responsável - RG: 11412609
Av. Bandeirante	es, 3900 - Monte Alegre, Ribeirão Preto -SF
22.0	Telefones: (16) 36023808/36023735

Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO III

Consentimento de inserção dos registros sonoros e visuais em banco de dados

Você está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa que tem a intenção de compreender as manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano, seu papel na memória biográfica e cultural de seus participantes e na preservação e propagação de memória coletiva, como também realizar uma documentação das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias. Este estudo será realizado através de um procedimento denominado "pesquisa participante", em que os pesquisadores buscarão conhecer o fenômeno por meio da participação e interação com você e seu grupo durante as cerimônias espirituais com Ayahuasca.

Assim, gostaríamos de solicitar a você que os registros sonoros e visuais (áudio, foto e/ou vídeo) obtidos a partir de sua participação nesta pesquisa, em conformidade com as informações contidas e acordadas nos Termos de Consentimento Livres e Esclarecidos I e II já apresentados, sejam integrados ao banco de dados do Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP (FFCLRP-USP), atualmente sob coordenação do Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Os registros e informações contidas no referido banco de dados somente poderão ser acessadas e utilizadas em pesquisas devidamente autorizadas pelo Comitê de Ética em Pesquisa da FFCLRP-USP, que sigam os mesmos critérios e preceitos éticos que o presente estudo. Cabe destacar ainda que a divulgação desses registros e informações será restrita apenas a reuniões e publicações científicas. Além disso, a sua privacidade e de outros participantes destas cerimônias espirituais estarão sempre inteiramente preservadas, através do total sigilo de suas identidades. Pretende não ser feito nenhum uso destes registros ou informações que possa acarretar risco ou prejuízo a você, ou às cerimônias espirituais das quais participa, e a qualquer momento que desejar, mesmo após o encerramento desta pesquisa, você poderá entrar em contato com o responsável pelo referido banco de dados solicitando a retirada de seus registros e informações do mesmo, sem que nenhum tipo de penalidade lhe seja imposta por isso (ressaltando como nos termos anteriores, que um possível risco envolvido nessa pesquisa é a divulgação indevida de material, e que frente a isso, a pesquisadora se compromete a divulgar apenas o que for autorizado pelas lideranças e pelos participantes). Os pesquisadores colocam-se ainda a sua disposição para esclarecer quaisquer dúvidas acerca do banco de dados a qualquer momento em que você julgar necessário.

Eu			,	RG:		,
participante	de	cerimônia	espi	iritual	da	etnia
		,escl	larecido	(a) sobi	re os ol	bjetivos e
procedimentos da	pesquisa a ser	desenvolvida para co	mpreende	er as manife	stações corp	orais dentro
de cerimônias es	pirituais indíg	enas Pano, seu papel	l na men	nória biográ	ífica e cultu	ıral de seus
participantes e na	preservação e	propagação de memó	ria coleti	va; tendo re	cebido a gara	antia de que
obterei imediata	resposta par	ra quaisquer pergunt	tas ou c	lúvidas sob	ore quaisque	er assuntos
relacionados com	a pesquisa; ci	ente de que os registr	os e info	rmações coi	ntidas no ref	erido banco
de dados somente	e poderão ser a	acessadas e utilizadas	em pesq	uisas devida	amente autor	rizadas pelo
Comitê de Ética e	em Pesquisa da	a FFCLRP-USP; cient	e de que	poderei exig	gir a qualque	er momento,
mesmo após ence	errada a pesqu	isa, que os registros o	de áudio,	foto e/ou v	ídeo obtidos	a partir de
minha participaçã	o sejam retirac	dos do referido banco	de dados	sem que nei	nhum tipo de	e penalidade
me seja imposta;	autorizo que o	os referidos registros	obtidos a	partir de m	inha particij	pação sejam
integrados ao ban	co de dados do	Laboratório de Etnop	osicologia	da FFCLRI	P-USP. Em s	sendo o caso
de ser o responsá	vel pela condu	ção espiritual da cerin	nônia, aut	orizo os pes	squisadores a	ı integrarem
ao referido banco	de dados os re	eferidos registros que	forem ob	otidos no ter	reiro ou cen	tro por mim
dirigido. Estou ce	erto (a) de que	em nenhum momento	o nada se	rá feito que	possa prejud	dicar a mim
ou a cerimônia e	spiritual de qu	e participo. Sei tamb	ém que s	omente sera	ăo divulgada	ıs quaisquer
informações em 1	reuniões e pub	licações científicas, so	endo que	a minha pr	ivacidade, a	das minhas
entidades espiritu	ais e a da min	ha comunidade serão	sempre r	espeitadas a	través do to	tal sigilo de
nossas identidade	es. Assinamos	juntos este documen	ito em di	ıas vias, ur	na delas per	rmanecendo
comigo.						
		, de _		de 20	·	
			-			
Camila Silva R	ibeiro					
RG: 8.366.550-	5					
			Prof	. Dr. José	F. Miguel l	H. Bairrão
		(Orientad	lor respons	sável - RG:	: 11412609
	Coorde	nador do Laborató	rio de E	tnopsicolo	gia da FFC	CLRP/USP
	A	Av. Bandeirantes, 3	900 - Mo	onte Alegr	e, Ribeirão	Preto -SP
			Tele	efones: (16	5) 36023808	3/36023735
			-			
Participante						

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Consentimento de participação de comunidade indígena

Membros de sua comunidade indígena estão sendo convidados a participar de uma pesquisa que tem a intenção de compreender as manifestações corporais dentro de cerimônias espirituais indígenas Pano, seu papel na memória biográfica e cultural de seus participantes e na preservação e propagação de memória coletiva, como também realizar uma documentação das técnicas corporais utilizadas nas cerimônias.

Este estudo será realizado através de um procedimento denominado "pesquisa participante", em que os pesquisadores buscarão conhecer o fenômeno por meio da participação e interação com o grupo de participantes durante as cerimônias espirituais com Ayahuasca. Serão feitas também entrevistas com participantes das cerimônias, sendo integrantes da sua comunidade indígena uns dos escolhidos para esse procedimento. Essas entrevistas serão, mediante autorização prévia, gravadas com uso de equipamentos de áudio (gravador), foto e/ou vídeo (câmera fotográfica e/ou filmadora), a fim de que as informações nelas contidas possam posteriormente ser revistas pela pesquisadora e seu orientador, e contribuam para o esclarecimento deste trabalho.

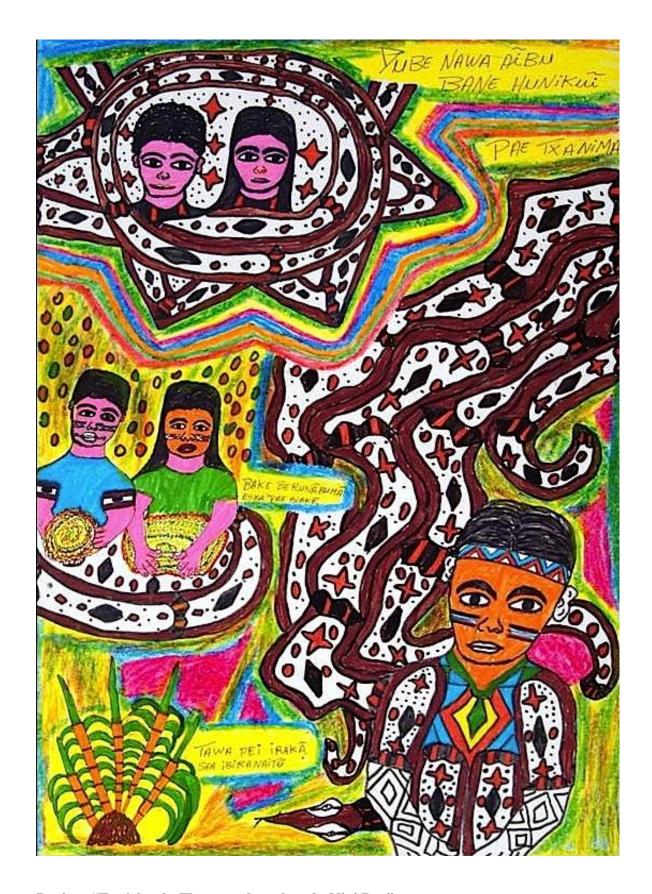
Gostaríamos de solicitar sua autorização para acompanhar e observar as cerimônias espirituais com a bebida Ayahuasca que acontecem sob a condução e com participação de integrantes de sua comunidade indígena. A participação neste estudo será inteiramente voluntária, podendo você interrompê-la a qualquer momento que desejar sem que nenhum tipo de penalidade lhe seja imposta por isso. A participação dos integrantes de sua comunidade indígena nesta pesquisa pretende não envolver qualquer tipo de risco ou prejuízo a você e a outros participantes destas cerimônias espirituais, sendo uma maior divulgação no meio científico das cerimônias indígenas Pano que fazem o uso da beberagem Ayahuasca, a consequência decorrente dela, pois os resultados deste trabalho serão apresentados em reuniões e publicações científicas. Todavia, ressaltamos que um possível risco envolvido nessa pesquisa é a divulgação indevida de material, e que frente a isso, a pesquisadora se compromete a divulgar apenas o que for autorizado pelas lideranças e pelos participantes. A sua privacidade e a de outros participantes destas cerimônias espirituais serão preservadas através do total sigilo de suas identidades. Os pesquisadores colocamse ainda à sua disposição para esclarecer quaisquer dúvidas acerca da pesquisa, a qualquer momento em que você julgar necessário, bem como se comprometem a manter você devidamente informado (a), em primeira mão, de tudo o que diga respeito ao desenvolvimento do projeto e às informações obtidas a partir da sua participação.

Eu	, RG:,
liderança indígena na comunidade indíge	ena/ aldeia(s), etnia
, e	sclarecido (a) sobre os objetivos e procedimentos da
pesquisa a ser desenvolvida que tem a ir	ntenção de compreender as manifestações corporais dentro
de cerimônias espirituais indígenas Par	no, seu papel na memória biográfica e cultural de seus
participantes e na preservação e propagado	ção de memória coletiva; tendo recebido a garantia de que
obterei imediata resposta para qualqu	er pergunta ou esclarecimento que deseje fazer sobre
quaisquer assuntos relacionados com a	pesquisa; ciente de que a participação de integrantes da
comunidade indígena/ aldeia (s)	é inteiramente
voluntária e de que poderei interrompê-	la a qualquer momento em que desejar sem que nenhuma
penalidade nos seja imposta por isso; ci	ente de que nossa participação neste estudo pretende não
provocar qualquer tipo de risco ou prejui	ízo aos participantes, e de que os resultados deste trabalho
serão apresentados em reuniões e pub	olicações científicas, ressaltando que um possível risco
envolvido nessa pesquisa é a divulgação	indevida de material, e que frente a isso, a pesquisadora se
compromete a divulgar apenas o que fo	r autorizado pelas lideranças e pelos participantes; ciente
ainda de que a minha privacidade e de	e outros participantes destas cerimônias espirituais serão
totalmente preservadas através do total s	sigilo de nossas identidades; declaro-me de acordo em os
integrantes da	comunidade indígena/aldeia (s)
	, etnia,
participarem desse estudo, autorizando	os pesquisadores a observar as cerimônias, além de
entrevistar e interagir com participant	es. Estou certo (a) de que, embora a interpretação e
publicação dos resultados sejam da resp	onsabilidade dos pesquisadores, nada será feito que possa
prejudicar a minha comunidade indígen	a ou as cerimônias espirituais indígenas realizadas sob a
condução de integrantes dela. Os pesqui	isadores comprometeram-se ainda a me manter a par, em
primeira mão, de tudo o que diga respei	to ao desenvolvimento do projeto. E que, mesmo que esta
pesquisa pretenda não oferecer riscos n	nem prejuízos, se por motivo da mesma, algum assunto
mobilizar algum dos participantes, seno	lo a pesquisadora psicóloga, fornecerá o devido suporte
psicológico necessário. Assinamos junto	s este documento em duas vias, uma delas permanecendo
comigo.	
	, de de 20
Camila Silva Ribeiro - Pesquisadora	
RG:8.366.550-5	Prof. Dr. José F. Miguel H. Bairrão
	Orientador responsável - RG: 11412609
	Av. Bandeirantes, 3900 - Monte Alegre, Ribeirão Preto -SP Telefones: (16) 36023808/36023735
Participante	

FICHA DE INSCRIÇÃO PARA	A RITUAL DO UNI/NIXI PAE
Nome: Data de nascimento:/	Local de Nascimento:
Escolaridade:	Religião:
Endereço:	
Telefone:	e-mail:
Estado civil:	Mora com:
Atividade profissional:	
Outras atividades:	
 Saúde e Comportamento Doenças passadas: Assinale quando for o caso: () Acide () Cardiopatias () AVC ou Doença Neurológica () 	
Histórico de transtornos psiquiátricos e emocionais p	
Está fazendo algum tipo de tratamento de saúde? Qua	al?
Já realizou algum tipo de psicoterapia? Está tomando algum medicamento ? Qual? Você bebe? Se sim, com que freqüência? Consome ou já consumiu algum tipo	de droga? Qual? Com que freqüência?
Já sentiu dificuldade em controlar o uso de bebida ou Você já teve a experiência de ver ou ouvir co Você já teve a sensação de estar sendo perse	droga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idroga?idrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrogaidrog
Você já teve a sensação de não conseguir ordenar o	os pensamentos em sua cabeça, por horas ou dias?
Você já viveu alguma situação em que seus pensa conseguia acompanhá-los?	
Relações familiares e infância:	
Traumas e situações marcantes:	
 Espiritualidade Você já participou de algum ritual ou trabalho co 	m Ayahuasca, Daime, Vegetal ou cipó ? Qual ?
O que achou desta participação?	
Segundo seus próprios critérios, já teve algum	a experiência espiritual marcante? Como foi?

Como foi ?
Soube do ritual do Uni através de
O que você espera adquirir nesta experiência com Ayahuasca?
Eu,
armas oraneas oa de 1050.
Curitiba, de de

Assinatura



Projeto "Espírito da Floresta, desenhos do Nixi Pae" "Yube Nawa Aibu"- Ibã Sales e Bane Cleiber Sales