UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GUILHERME PINHO MENESES

NOS CAMINHOS DO *NIXI PAE*:
movimentos, transformações e cosmopolíticas

Versão corrigida

São Paulo
2020

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GUILHERME PINHO MENESES

NOS CAMINHOS DO *NIXI PAE*:

movimentos, transformações e cosmopolíticas

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Renato Sztutman

Co-orientador: Prof. Dr. Stelio Alessandro Marras

São Paulo
2020

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 a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M543c Meneses, Guilherme Pinho
Nos caminhos do nixi pae: movimentos,
transformações e cosmopolíticas / Guilherme Pinho
Meneses ; orientador Renato Sztutman ; co-orientador
Stelio Alessandro Marras. - São Paulo, 2020.
520 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Ayahuasca. 2. Kaxinawá. 3. Cura. 4.
Diplomacias. 5. Cosmopolíticas. I. Sztutman, Renato,
orient. II. Marras, Stelio Alessandro, co-orient.
III. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE

Termo de Ciência e Concordância do orientador

Nome do aluno: Guilherme Pinho Meneses

Data da defesa: 05/06/2020

Nome do Prof. orientador: Renato Sztutman

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 05/10/2020.

Assinatura do orientador

MENESES, Guilherme. **Nos caminhos do *nixi pae*: movimentos, transformações e cosmopolíticas**. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Aprovado em: 05/06/2020

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Elsje Maria Lagrou

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Julgamento: Aprovado

Prof^a. Dr^a. Isabel Santana de Rose

Universidade Federal de Alagoas

Julgamento: Aprovado

Prof^a. Dr^a. Dominique Tilkin Gallois

Universidade de São Paulo

Julgamento: Aprovado

PRESIDENTE DA BANCA

Prof. Dr. Renato Sztutman

Professor Afiliado ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

CO-ORIENTADOR

Prof. Dr. Stelio Alessandro Marras

Professor Afiliado ao Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) da Universidade de São Paulo (USP)

TITULARES

Prof^ª. Dr^ª. Elsje Maria Lagrou

Professora Afiliada ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof^ª. Dr^ª. Isabel Santana de Rose

Professora Afiliada à Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Prof^ª. Dr^ª. Dominique Tilkin Gallois

Professora Afiliada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP)

SUPLENTES

Prof^ª. Dr^ª. Luisa Elvira Belaunde Olschewski

Professora Afiliada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (MN), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof^ª. Dr^ª. Marta Rosa Amoroso

Professora Afiliada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP)

Dr^ª. Ana Martha Tie Yano

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP)

À CAPES, pela concessão de bolsa ao projeto que resultou nesta tese. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor não necessariamente refletem a visão da CAPES.

RESUMO

Esta pesquisa buscou mapear um recente movimento impulsionado pelo uso do *nixi pae* (ayahuasca) e de outras medicinas da floresta nas terras indígenas kaxinawá das regiões do Rio Humaitá e do Rio Jordão, estendendo-se também a centros urbanos em diversos estados do País e do Exterior (além das terras indígenas, a observação etnográfica concentrou-se no sudeste do País, especialmente no estado de São Paulo). O uso do *nixi pae* pelos Huni Kuĩ (Kaxinawá), cujos rituais hoje também contam com a presença de não-indígenas (*nawá*) nas cidades e em suas próprias aldeias, como na ocasião dos festivais, têm deflagrado uma série de transformações nas “tradições” e na “cultura” desse povo. Ao delinear as associações entre *actantes* envolvidos neste movimento, em que as cosmologias de povos ameríndios, de religiões ayahuasqueiras e do movimento Nova Era são imbricadas de formas específicas, adentramos numa dimensão *cosmopolítica* do debate, na qual o *nixi pae* aparece como mediador não-humano fundamental na mobilização de redes de trocas, confrontos e alianças.

Palavras-chave: ayahuasca, kaxinawá, cura, diplomacias, cosmopolíticas.

ABSTRACT

This project seeks to map a recent movement driven by the ritual use of *nixi pae* (ayahuasca) and other forest medicines in the Kaxinawá indigenous lands of the Rio Humaitá and of the Rio Jordão, also extending to urban centers in several states of Brazil and abroad (in addition to the indigenous lands, observation in this research is concentrated in Brazil's southeast region, especially in the state of São Paulo). In such rituals, which have the presence of non-indigenous in the cities and in the villages themselves, as in the occasion of the festivals, a series of transformations in the "traditions" and the "culture" of these people have been initiated. In delineating the associations between the actors involved in this movement, in which the cosmologies of Amerindian peoples, ayahuasca religions and the New Age movement are interwoven in specific ways, we enter into a cosmopolitan dimension of debate, in which the *nixi pae* appears as a fundamental non-human mediator in the mobilization of networks of exchanges, confrontations and alliances.

Keywords: ayahuasca, kaxinawa, healing, diplomacy, cosmopolitics.

Ao nixi pae, meu eterno professor.

AGRADECIMENTOS

A Deus, primeiramente, por estar vivo e me permitir escrever este trabalho.

Ao *nixi pae*, meu guia.

Aos meus pais, Agnelo e Celeste, pela vida, pelo amor e pelo respeito por minha opção em seguir esta caminhada.

Ao meu irmão, Vinícius, meu melhor amigo.

À Natasha, pela infinita paciência e pela companhia nesta vida.

Aos meus orientadores Renato Sztutman e Stelio Marras, pela atenção, pelo cuidado e pelas inteligentes sugestões e apontamentos. Sinto-me privilegiado por ter dois amigos e orientadores de tamanha qualidade.

Às professoras da banca de defesa, Dominique Gallois, Elsje Lagrou e Isabel de Rose, a quem agradeço pela leitura, comentários e avaliação deste trabalho.

Às duas pessoas fundamentais na minha trajetória com essa medicina, Marcelo e Alice;

Marcelo, meu “padrinho” na Barquinha (nem que seja só de fogueira, quer ele queira, quer não), por todos os aprendizados juntos;

Alice, minha mentora nesse caminho indígena das medicinas, com amor e gratidão.

À minha madrinha nesta caminhada espiritual, meu maior exemplo de vida, humildade e caridade, Francisca Gabriel, por quem nutro o maior respeito e admiração.

Agradeço à Dani, pelo amor e acolhimento nessa Casa de Oração.

Agradeço a todos os marinheiros do barquinho de luz paulistano, meu *txai* Carlos, Marilis (minha terceira mãe!), Katerina, Ana Fiori, Aline Martins, Fernando, Caio (ex-marujo), Ricardo, Nrish, Érika, Yuri, Junior, Marcelo Yokoi, Letícia, Viviani, Ana Paula, Jediel, Lucas, Erasmo e a todos que visitaram nossa casinha, por todas as memórias e aprendizados juntos. E especialmente à Priscila Almeida, pela revisão deste texto.

À toda irmandade da Barquinha da Madrinha Francisca em Rio Branco, por onde passei em todas as vezes que fui e voltei das aldeias *huni kuĩ*. Agradeço a todos os irmãos

dessa linda família, especialmente Joca, Neide, Alex, Fernanda, Kleymani, Daniel, Gabriela, Matraca, Mana, Saulo, Chaguinha, Águida, Antonieta, Mariana Jardim, Gabriel Neto, Juvenal, Giane, Gabi, Diana, Cristiane, Edson, Lauana, Janaína, Janinha, Artur, Selene, Marcelo, Pedrão, Nívea, Spartacus, Emyahli, Lou, Lusiélia, Maria Albuquerque, Nazário, Luis Ortiz, Toinho, Silvânia, Alcimar e a todos, igualmente.

Ao meu sobrinho Iuri Miguel (meu amigo José Fofó!), que nos traz alegria e esperança. À sua mãe, Aline Carrenho, de quem sou verdadeiro *txai*!

Ao meu afilhado Uri, caboclinho curador, pura transformação da luz da floresta.

A Ninawá Pai da Mata, grande líder de luz.

A Txana Īkakuru, meu cumpadre.

A Isaka, meu grande amigo.

A Raimundo (Kupi), Francisco (Muru), Valdeusmar (Tuwe), Ana (Sãpuani), Rosinha (Yeke), Sebastiana (Parã), Aldáiso (Bukũ Mapua), Roberto (Muru), Sandro, José (Yube), Charles (Siã), Dona Francisca (Bismani), Maria da Liberdade (Biruani), Maria do Livramento (Bimi), Aldemir (Yube), Altemir, Valmir, Glória, os pequenos Aylison (Yube), Mukani, Bimi, Miguel e toda a comunidade *huni kuĩ* da aldeia Novo Futuro.

A Alciene (Parã), Helena, Nazinho, João Nilson, Nildo (Kupi), Francisco Baima (Siã), Marinês (Dani), Fátima, Édí, Tuim Nova Era, Alison (Txana Ibã), Manoel (Busê), Assisção (Busê), Ademar (Ixã) – *in memoriam*, Valdecir (Txana Mashã), Degilson (Txana Mashã), Seu Batista – *in memoriam*, Manoel Saboia e todos os Huni Kuĩ das aldeias Boa Vista, Boa Sorte, Vigilante e São Vicente, na T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá.

A Tadeu (Siã), Isaias Sales (Ibã), Manoel Vandique (Dua Busê), Carlos (Īkamuru), Ana (Iquani), Agostinho (Īkamuru) – *in memoriam*, Mazenilda (Dani), Cleudo (Txana Tuĩ), Rita (Dani), Maria Dalva (Ayani), Antonietta (Batani), Nivaldo (Tene), José Paixão (Bixku), Tiago Paulino (Ibã), Jesuíno (Īkamuru), Edinaldo (Txana Maná), Miguel Macário (Iskâte) – *in memoriam*, Maria do Socorro (Bunke), Abel (Txana Ibã), João Sales – *in memoriam*, Elias Paulino (Siã), José Davi (Shane), Antônio (Īkamuru), Gilmar (Nawa Panã), Aceu (Isarewe), Fabiano (Txana Bane), Leopardo (Yawa Bane) e a todos Huni Kuĩ do Rio Jordão; Bainawa, da aldeia Pinuya, Mapu, do Centro Huwã Karu Yuxibu, Raimundinha (Mawapey), Joaquim (Maná) e aos Huni Kuĩ de todas as terras indígenas.

A Nadja Marin, amiga verdadeira,

A Alvaro Russo, companheiro de aventuras,

A Mariana Maia, com amor,

A Vini Romão, meu braço direito; companheiros de trabalho na APOTI.

A todos os amigos que conheci nos festivais e nessa caminhada com as medicinas da floresta, especialmente Vinícius Renzulli, Suzana Regazzini, Gabriela Pereira, Patricia Pinter, Rútila Lima, Frederico Trindade, Hudson Lima, Arthur Dempsey, Romina Lindemann, Mila Ribeiro, Estevão Trabbold, Lucas Volpi, Lívia Ascava, Bruno Ramos, Carol Rodrigues, Alan Montoya, Carou Trebitsch, Anna Dantes, Daniel Banin, Gabriel Takashi, Mariana Carvalho, Erica Rosendo, Cristine Takuá, Carlos Papá e tantos outros.

Aos meus amigos “gringos”, especialmente Scott Murden, Armin Kuen, Josh Inklovich, Daria Coral, Jacqui Sunrise, Leo Landon, Kathy e todos os que colaboraram nesta pesquisa. Agradeço especialmente a Amir Leron e Lisa Leiding, pelas fotografias.

A Augusto Ventura, pela convivência e pelas conversas em casa que me ajudaram. A Filipe Santos, Camila de Sá, Diogo Menezes, Rodolfo Horoiwa, Paulo Jorge Leandro e a todos que moraram no Recanto dos Caboclos.

À minha vó Zelita e à minha tia Maria (titia!), a quem amo de paixão.

A Mônica Haibara, Eder Clay Braz, Mauricio Fonseca e Iago Haibara, que também são família.

A Dani Mirini e sua mãe, Rita, pela hospedagem e boa amizade, no Vivarte.

A Marcelo Piedrafita e Zezinho Yube, pelas boas conversas e recepção na Assessoria Especial dos Povos Indígenas, em Rio Branco.

A Dedê Maia, Rafael Poveron e Amilton Mattos, amigos nas terras acreanas.

A Ricardo Marcondes, pelo toque do tambor.

A Dadá e Aleksandra do Living Gaia, lugar de cura e regeneração.

A Katya Bakhirka, da Deep Forest Foundation.

A Idalina D’Souza e Umica D’Souza, por todo o cuidado e pelo alimento, em cuja casa pude escrever a parte final deste trabalho.

A todos os colegas do PPGAS, especialmente Ana Yano, Aline Ferreira Oliveira, Ana Estrela, André Lopes, Gabriel Bertolin, Paola Gibram e a todo grupo de (des)orientandos do Prof. Renato Sztutman.

À FFLCH, ao Departamento de Antropologia e a todos os meus professores desta casa, pela minha formação, especialmente Marta Amoroso e Antônio Flávio Pierucci (*in memoriam*).

Aos colegas do Núcleo de Antropologia Urbano (NAU) e ao querido professor José Guilherme Magnani, que tem um lugar especial em toda essa história.

Aos colegas do Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares (LAPOD).

Aos colegas e funcionários do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA).

Agradeço à USP, onde ouvi falar de ayahuasca pela primeira vez.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa que recebi durante quatro anos.

A todos os demais apoios que recebi para realizar esta pesquisa.

À minha casa, lugar iluminado, meu refúgio nesta Terra, onde escrevi este trabalho.

Ao Billy e ao Risquinho, meus porquitos, que me curaram várias vezes.

À gatinha Mew, sempre presente nos trabalhos.

Às minhas couves e todo alimento que comi.

Ao ar, à água, ao Sol, à Lua e às estrelas.

Aos guias espirituais: caboclos, encantos, erês, missionários e pretos-velhos.

A Jesus Cristo e a Sempre Virgem Maria.

A Frei Daniel e ao Soldado Guerreiro Príncipe Dom Simeão.

Ao Mestre Irineu, chefe deste Império.

Ao Padrinho Sebastião.

À Madrinha Natalina e ao Caboclo Sete Pedreiras, pelo início dessa caminhada.

Ao rapé (importantíssimo!), à sananga, ao *kampung* e a todas as medicinas da floresta.

Aos encantos da jiboia, com os quais estou até hoje.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
CAMINHOS DE PESQUISA	20
HUNI KUĨ, POVO VERDADEIRO	25
O PROBLEMA	27
A PROPOSTA COSMOPOLÍTICA	32
O “PORTUGUÊS DOS ÍNDIOS”	37
1. NAVEGANDO NO ASTRAL: FLUXOS E TRANSFORMAÇÕES NOS RITUAIS DE NIXI PAE	39
1.1. NIXI PAE	39
1.2. DO ÁLCOOL AO “MEL”	55
1.3. ALIANÇA COM O DAIME	64
1.4. TRANSFORMANDO A TRADIÇÃO	75
1.5. POLÍTICAS DA CULTURA	84
2. O FESTIVAL HUNI KUIN ESKAWATĀ KAWAYAI	91
2.1. O FESTIVAL	91
2.1.1. Preparativos	98
2.1.2. Cerimônias de nixi pae	102
2.1.3. Espaços cerimoniais	111
2.1.4. Formato dos trabalhos	113
2.1.5. Cantos	119
2.1.6. Grupos	131
2.1.7. Danças	134
2.1.8. Outras atividades	136
2.1.9. Alimentação	147
2.1.10. Estruturas materiais	152
2.1.11. Visitantes	156
2.1.12. Público	159
2.1.13. Economia	162
2.1.14. Breves apontamentos	166
2.2. POR DENTRO DO FESTIVAL	167
2.2.1. O público local	172
2.2.2. Formas de participação huni kuĩ	173
2.2.3. Intercâmbio de saberes	176
2.2.4. Política espiritual	183
2.2.5. Um projeto de vida	188

2.2.6. <i>Bons frutos</i>	195
3. A EXPANSÃO DO NIXI PAE E SEUS TRAJETOS	198
3.1. AS VIAGENS DOS PAJÉS	198
3.2. <i>XINÃ BENA</i> , NOVOS TEMPOS	200
3.3. VISÕES DE FUTURO	211
3.4. RITUAIS URBANOS	218
3.5. FORMATOS DAS CERIMÔNIAS URBANAS	222
3.6. AS FAMÍLIAS DA MEDICINA	229
3.7. COMITIVAS DE VIAGEM	232
3.8. ROTAS NACIONAIS, INTERNACIONAIS E QUESTÕES LEGAIS.....	238
3.9. A COMERCIALIZAÇÃO DA “CULTURA”	242
3.10. A DIVULGAÇÃO DA “CULTURA”	252
3.11. ABRINDO CONTROVÉRSIAS.....	260
3.12. ACORDOS DE PAZ	269
4. QUEM SÃO OS “PAJÉS”?	275
4.1. AINDA EXISTEM PAJÉS?.....	275
4.2. <i>TXANA</i>	282
4.3. <i>DAUYA</i>	291
4.4. <i>MUKAYA</i>	297
4.5. <i>INKA NAI BEI</i> , <i>NURIA</i> , <i>YUXIAN</i> E OUTROS	313
4.6. ATRACANDO NOVAMENTE NO RIO HUMAITÁ E NO RIO JORDÃO	318
5. MEDICINAS DA FLORESTA: CONEXÕES E CONFLITOS COSMO-ONTOLÓGICOS	330
5.1. DOENÇA, CURA E AS MEDICINAS.....	331
5.1.1. <i>As medicinas da floresta e seus movimentos</i>	331
5.1.2. <i>Descrição das medicinas</i>	334
5.1.3. <i>A origem das doenças</i>	359
5.1.4. <i>Cura com ayahuasca</i>	372
5.1.5. <i>Cura: múltiplos sentidos e traduções</i>	381
5.2. GAIA E O CAPITALISMO FEITICEIRO	387
5.2.1. <i>Atravessando a ponte do jacaré</i>	387
5.2.2. <i>Florestas e cidades</i>	397
5.2.3. <i>A Nova Era e o Antropoceno</i>	408
5.2.4. <i>A feitiçaria do capitalismo e contra-feitiçarias</i>	417
5.2.5. <i>O nixi pae e a intrusão de Gaia</i>	427
5.2.6. <i>Naturezas-culturas</i>	440

5.2.7. <i>Políticas da natureza</i>	449
5.2.8. <i>Perigos à vista?</i>	459
5.2.9. <i>Tecnologias de conectividade</i>	464
CONCLUSÃO - CAMINHANDO POR MUNDOS	469
6. POSFÁCIO – DAS ÍNDIAS OCIDENTAIS ÀS ÍNDIAS ORIENTAIS	482
6.1. NOTAS REINTRODUTÓRIAS	482
6.2. DE VOLTA ÀS CONTROVÉRSIAS?	484
6.2.1. <i>A história do rapé</i>	485
6.2.2. <i>O ponto de inflexão</i>	487
6.3. ANTROPOLOGIA, INDIGENISMO E ATIVISMO	492
6.4. DRIBLANDO AS CONDIÇÕES DE PESQUISA	494
6.5. O MÉTODO ANTROPOLÓGICO-ELETRICISTA.....	495
6.6. SÓ ALEGRIA E MUITA GRATIDÃO	498
BIBLIOGRAFIA	500

LISTA DE FIGURAS

Figura 0.1: Mapa das terras indígenas no estado do Acre	26
Figura 1.1: Ninawá Pai da Mata	41
Figura 1.2: Parã Kaxinawá	42
Figura 1.3: Valdemir Mateus, Ceará.....	45
Figura 1.4: Francisco Baima	50
Figura 1.5: Tuim Nova Era	58
Figura 1.6: Igreja do Santo Daime na aldeia Novo Futuro	68
Figura 2.1: Flyer do III Festival.....	93
Figura 2.2: Carta Imagem da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá	100
Figura 2.3: Aldeia Novo Futuro, vista de cima	101
Figura 2.4: Altar, no I Festival Eskawatã Kawayai	107
Figura 2.5: Placa na entrada do antigo <i>shubuã</i>	111
Figura 2.6: Antigo terreirão, ao nascer do dia	113
Figura 2.7: Fechamento da cerimônia.....	117
Figura 2.8: Jovens tocando e cantando no terreiro	123
Figura 2.9: Dança no antigo terreirão	136
Figura 2.10: Cipó (<i>huni</i>) batido	140
Figura 2.11: Folha (<i>kawa</i>)	141
Figura 2.12: Feitio de rapé	143
Figura 2.13: <i>Kaxin</i>	144
Figura 2.14: Feira de artesanato	145
Figura 2.15: Salada, prato raro no Festival	150
Figura 2.16: Novo <i>shubuã</i> , por dentro	155
Figura 2.17: Novo terreirão, com o novo <i>shubuã</i> ao fundo	155
Figura 2.18: Número de participantes <i>nawá</i> e indígenas	160
Figura 2.19: Formas de participação <i>huni kuĩ</i> no Festival, segundo Tuim Nova Era	174
Figura 3.1: Isaka Huni Kuĩ.....	204
Figura 3.2: Ninawá Pai da Mata, Bane Sales e Ixã Sabino no 2º Festival Condor Eagle.....	215
Figura 3.3: Flyer de divulgação de cerimônia em Morungaba/SP	221

Figura 3.4: Flyer de retiro com cerimônias de <i>nixi pae</i> em Mogi das Cruzes/SP	223
Figura 3.5: Movimento <i>huni kuĩ</i> em Londres.....	239
Figura 3.6: Mukani, filha de Ninawá Pai da Mata.....	252
Figura 3.7: Representantes <i>huni kuĩ</i> da T. I. Igarapé do Caucho no salão da Barquinha da Madrinha Chica Gabriel	258
Figura 4.1: Txana Īkakuru, do Rio Jordão, no Festival da T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá	285
Figura 4.2: Maspã, <i>dauya</i> da T. I. Igarapé do Caucho, durante o III Festival Eskawatã Kawayai	292
Figura 4.3: Transformação das pessoas <i>huni kuĩ</i> em ervas medicinais.....	294
Figura 4.4: Yushã Kuru envenenando	296
Figura 4.5: Tawa Xini Beshka e Yushã Kuru	314
Figura 4.6: Eskawatã Kawayai Compilation - Volume 1	328
Figura 5.1: História de Yube Nawa Aĩbu.....	335
Figura 5.2: Aplicação de rapé com <i>tepi</i>	340
Figura 5.3: História de Kuĩ Dume Teneni.....	343
Figura 5.4: Kampum	351
Figura 5.5: Hampaya.....	355
Figura 5.6: Participante do Festival Eskawatã Kawayai recebendo a aplicação de <i>bawe</i>	356
Figura 5.7: Kapetawã, por Ibã Sales e Isaka	389
Figura 5.8: Kapetawã, por Sebastião Mana.....	391
Figura 5.9: Grupo Kayatibu, em frente à sua sede no município de Jordão	395
Figura 5.10: Antônio Īkamuru, do Rio Jordão, durante o II Festival Eskawatã Kawayai.....	402
Figura 6.1: Kapetawã, por Coletivo Damini Ramiwa.....	470

INTRODUÇÃO

Caminhos de Pesquisa

É com muito respeito (e um tanto de medo) que iniciei esta pesquisa acerca do *nixi pae*, “medicina sagrada” dos Huni Kuĩ. No ano de 2012, conheci Ibã Sales, professor de cantos, numa palestra no Favo 8 nas Colmeias da USP, o que me levou, em pouco tempo, para uma noite de *nixi pae* em Cotia/SP, conduzida pelo professor junto com seu sobrinho, ainda desconhecido, Txana Ìkakuru. Havia menos de seis meses que eu havia iniciado no caminho desta medicina, no solo do Umbandaime, *Templo Sagrado Jesus de Nazaré São João Batista-Caboclo Sete Pedreiras*, dirigido pela Madrinha Natalina.

Menos de um mês após ter participado do ritual com Ibã e seu sobrinho, ambos *huni kuĩ* da região do Rio Jordão, tive a oportunidade de conhecer Ninawá Pai da Mata, Tuim Nova Era e Rosinha Yeke – comitiva *huni kuĩ* do Rio Humaitá, que saíra pela primeira vez de sua aldeia em direção a esta porção do País a fim de conduzir trabalhos espirituais –, num ritual no *Céu da Nova Aliança*, no bairro Parelheiros, zona sul da cidade de São Paulo. Passei então a segui-los naquele ano por trabalhos em Caieiras (SP), Indaiatuba (SP), Suzano (SP) e Campina Grande do Sul (PR), antes de chegar ao *Festival Condor Eagle*, em Alto Paraíso (GO), no início do ano seguinte.

Um pouco antes de conhecer os rituais de *nixi pae*, eu havia começado a frequentar o *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, conhecida como a Barquinha¹ da Madrinha Chica, da qual sou membro oficial (fardado²). Participo assiduamente das sessões da filial paulista deste centro (que possui um extenso calendário de trabalhos),

¹ A Barquinha é um segmento ayahuasqueiro (considerado *tradicional*) que tem origens no Santo Daime. Foi fundado na década de 40 por Daniel Pereira de Mattos (conhecido também como Mestre Daniel ou, após a sua passagem, Frei Daniel). É um segmento cristão-espírita, cujo trabalho tem bases no catolicismo popular e possui influências da Umbanda. Podemos caracterizá-lo como um centro mediúnico.

² O fardamento, de acordo com José Erivan de Oliveira, “é um rito de passagem dos mais importantes dentro do Santo Daime. Segundo muitos informantes, é quando se deixa de ser ‘passageiro e passa a ser tripulante’. Agora o adepto vai ter que remar junto com os outros e isso significa assumir uma série de obrigações materiais e espirituais” (OLIVEIRA, 2008, p. 68). O adepto, a partir do fardamento, passa, então, a usar o uniforme (farda) nos trabalhos oficiais.

dirigida pelo antropólogo Marcelo Mercante e sua esposa. A minha inserção na Barquinha, como explicarei mais adiante, tem implicações decisivas no meu posicionamento em campo, na minha relação com os Huni Kuĩ e com a própria bebida e em determinadas perspectivas que assumo neste trabalho.

Ainda em 2012, iniciei um projeto de desenvolvimento de um jogo de computador com os Kaxinawá da região do Rio Jordão, intitulado *Huni Kuin: Yube Baitana* (os caminhos da jiboia). Esse projeto se estendeu até abril de 2016, ocasião de seu primeiro lançamento oficial. Esse foi meu primeiro contato profissional com os Huni Kuĩ, antes mesmo da elaboração do projeto desta pesquisa.

O embrião antropológico da pesquisa ganhou forma no ano seguinte, 2013, durante uma disciplina ministrada pelos meus orientadores, Renato Sztutman e Stelio Marras, intitulada “Cosmopolíticas em comparação: diálogos entre a Antropologia da Ciência e da Modernidade e a Etnologia Indígena”, na qual, como trabalho final, escrevi, em parceria com Alice Haibara, um artigo não-publicado que tratava de controvérsias envolvendo a realização de trabalhos de *nixi pae* nos centros urbanos. Mal sabia que, menos de dois anos depois, este se tornaria, em parte, tema de meu projeto de doutorado.

É importante deixar claro que minha inserção nas aldeias, além do *game*, é marcada pela minha posição de “instalador de placas solares”. Iniciei esta atividade em 2014, no Jordão, onde, com pequenos recursos do Prêmio de Culturas Indígenas e de uma verba inicial para o *game* Huni Kuin, gerenciei um projeto voluntário que teve como um dos objetivos a instalação de um sistema de energia fotovoltaica na aldeia Novo Natal. A instalação foi feita por mim, juntamente com o antropólogo Alvaro Russo Júnior, o programador Carlos Henrique Nascimento e os jovens da aldeia.

No ano de 2015, retornei ao local com a equipe do *game*, onde expandimos as instalações (já com recursos do edital Rumos, do Itaú Cultural, que possibilitou a finalização do desenvolvimento do jogo) para as aldeias Boa Vista, Astro Luminoso e Lago Lindo, além de recuperar o sistema danificado na aldeia São Joaquim/Centro de

Memórias e também o de Novo Natal, que operava parcialmente. Nesta oportunidade, realizamos a segunda oficina para a produção de conteúdo para o *game* Huni Kuin³.

No ano de 2016, fizemos a última viagem para o Rio Jordão que compôs o ciclo de quatro expedições que integraram o projeto de criação do *game*, na qual passamos por oito aldeias (São Joaquim/Centro de Memórias, Astro Luminoso, Boa Vista, Novo Natal, Três Fazendas, Novo Segredo, Coração da Floresta e Lago Lindo), realizando manutenção, expansão da rede elétrica, reativação de pontos de cultura e instalação de novos sistemas de energia solar.

A minha primeira ida ao Rio Humaitá com foco nesta pesquisa de doutorado se deu em novembro de 2014, logo após o depósito da minha dissertação de mestrado. Naquele ano, fui convidado a participar do primeiro *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*, ajudando a receber os mais de 70 estrangeiros que visitariam a aldeia Novo Futuro. Nete evento, os ajudantes⁴ têm o papel de facilitar a comunicação entre índios e estrangeiros (inclusive fazer a tradução de falas nos rituais), auxiliar os visitantes nos processos de cura com as medicinas, entre outras atribuições. Eu, particularmente, também atuei como “tamboreiro” do Festival, já que o tambor tocado com as mãos, algo novo ali entre o rol de instrumentos musicais usados nos rituais, ainda era de certo modo desconhecido pela população local⁵.

No ano seguinte, 2015, também sem receber qualquer remuneração, instalei, com a ajuda de Alvaro Russo Junior, o sistema de energia solar da aldeia Novo Futuro. Nesse mesmo ano, fui convidado para participar da segunda edição do Festival em agradecimento pelos serviços de instalação e gerenciamento do projeto, além de ser, naquela ocasião, o único *helper* presente, fora o organizador *nawá* (não-indígena).

³ Em meu artigo “Saberes em jogo: a criação do videogame *Huni Kuin: Yube Baitana*” (2017), é possível encontrar mais informações sobre o processo de desenvolvimento do jogo.

⁴ Apresentados como *helpers* pelo organizador *nawá* (não-indígena) aos visitantes.

⁵ Segundo Eliane Camargo (comunicação pessoal), os Kaxinawá já tinham um tambor, parecido com o dos Marubo, que era feito de tronco da árvore que chamam *aku*. *Aku* é o nome que dão a tambor, o qual aparece também em narrativas mitológicas. No entanto, segundo Isaka Huni Kuĩ, o tambor *aku* não se batia com a mão, mas com um instrumento (um varão) feito da própria madeira *aku*.

Continuei auxiliando a sustentar a “corrente” nos trabalhos com o tambor, cantos e, dessa vez, também com o violão.

No ano seguinte, 2016, retornei à T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá para participar do *III Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*. Na oportunidade, trabalhei de forma solitária na manutenção e expansão do sistema de energia solar da aldeia Novo Futuro. Para esta atividade específica tampouco recebi remuneração financeira ou apoio de custo de viagem. Nesse ano, não integrei mais a função explícita de *helper*, já que havia outras pessoas responsáveis por isso, mas continuei dando suporte ao evento naquilo em que era solicitado. Nesses três anos, participei de praticamente todos os rituais que aconteceram no Festival, consagrando a bebida junto aos demais.

Em 2017, ao invés de ir para o Rio Humaitá acompanhar a quarta edição do Festival, fui para às terras indígenas kaxinawá da região do Rio Jordão, onde realizei outro projeto voluntário, desta vez na companhia de Natasha D’Souza, que teve como objetivo instalar e prover manutenção aos sistemas de energia solar nas aldeias São Joaquim/Centro de Memórias, Astro Luminoso, Novo Natal, Bari e Boa Vista. Naquele mesmo ano, pude observar um novo movimento de jovens se organizando na forma de *grupos*, interligando as aldeias ao município de Jordão, onde, até então, o *nixi pae* era pouco consumido.

Em 2018, retornei ao Rio Humaitá pela última vez durante o período de realização desta pesquisa. Naquele ano, antes de participar da quinta edição do Festival, realizei, junto com Alvaro Russo Júnior e Natasha D’Souza, um trabalho extenso de instalação e manutenção de energia solar nas aldeias Novo Futuro, Boa Vista, Boa Sorte e Vigilante, levando iluminação praticamente à toda a Terra Indígena (exceto a aldeia São Vicente). Naquele mesmo ano, coordenei um projeto de perfuração de dois poços artesianos e de instalação de estruturas para o fornecimento de água potável nas aldeias Novo Futuro e Boa Sorte. Ainda naquele ano, participei novamente do Festival, agora não mais como *helper* ou tamboreiro, apenas como pesquisador e dirigente da Associação Povos da Terra – APOTI, instituição responsável pela realização dos referidos projetos e da qual sou um dos fundadores.

Desde a minha primeira ida para uma aldeia *huni kuĩ*, em agosto de 2013, participo dos rituais de *nixi pae* nessa mesma condição, a saber, de *apoio*. Isto me permite participar sem ter de fazer pagamentos em dinheiro – tanto nos rituais urbanos, como nos festivais. Se me foi cobrado para frequentar algum trabalho específico, geralmente optei por não

participar⁶. Durante o período desta pesquisa, também não atuei como organizador de nenhuma cerimônia com cobrança de inscrição⁷ fora da minha residência, da mesma forma que não participei de eventos científicos que cobravam entrada⁸.

Nos centros urbanos, acompanhei frequentemente rituais de *nixi pae* desde meados de 2012 até a presente data, na região de São Paulo e arredores (com breves inserções no Rio de Janeiro, Paraná e Goiás). Houve certa inflexão na minha inserção em campo no início de 2015, quando tive que restringir o escopo de trabalhos que estava acompanhando. Isso se deu, primeiramente, por questões espirituais e de saúde e, além disso, porque a “cena” estava se tornando grande demais para eu conseguir acompanhar. A partir de então, optei por seguir de perto as cerimônias dirigidas por alguns *huni kuĩ* específicos do Rio Jordão e do Rio Humaitá (como Ninawá Pai da Mata, Txana Ìkakuru, Isaka Huni Kuĩ e suas comitivas).

Como iniciante no caminho desta “medicina” (bem como na etnologia ameríndia⁹), ciente de que pouco ou nada sei acerca de seus profundos mistérios, embarco nesta aventura antropológica pedindo sua guia e orientação para realizar este trabalho.

⁶ A única cerimônia *huni kuĩ* que paguei para participar desde então foi o lançamento do livro *Una Isĩ Kayawa* em 2014, no Rio de Janeiro, no Alto da Boa Vista, antiga sede dos Guardiões Huni Kuĩn, onde estiveram presentes 14 representantes deste povo. Isso evidencia, pois, uma forma de circulação por estas redes, mediadas por convites e relações de troca.

⁷ Isso, claramente, tem uma forte influência de minha inserção na Barquinha, onde pratica-se um trabalho de *caridade*. O trabalho da Barquinha não exige pagamento em dinheiro, apenas aceita doações e contribuições regulares (na forma de mensalidades dos afiliados, com valores espontâneos).

⁸ Essa minha forma de inserção se deve também à atual precariedade no fomento à pesquisa no País. Tendo sido contemplado com a bolsa CAPES, a qual não possui reserva técnica, não dispus de verba suficiente para ir a campo (o Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo dispõe uma verba de auxílio a campo anual no valor de R\$ 1.500,00 para os alunos aprovados nas solicitações), tampouco para pagar os custos regulares de participação no Festival. Destaco ainda o esforço do Prof. Renato Sztutman pela criação do Projeto de Auxílio à Pesquisa FAPESP “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sulamericanas – Exercícios de comparação etnográfica”, da qual esta pesquisa faz parte, tendo recebido apoio para uma viagem a campo em 2016, em direção à Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, e em 2018, para a *II Conferência Indígena da Ayahuasca*, na Terra Indígena Puyanawa, em Mâncio Lima (AC).

⁹ Até iniciar esta pesquisa, eu não havia desenvolvido outros trabalhos na área de etnologia. Minha dissertação de mestrado, intitulada “Videogame é droga? Controvérsias em torno da dependência de jogos eletrônicos”, situa-se propriamente na área da Antropologia da Ciência e da Tecnologia, consistindo em um mapeamento de controvérsias inspirado na metodologia de Bruno Latour (2007) e Tommaso Venturini (2009).

Huni Kuĩ, povo verdadeiro

Os Huni Kuĩ são um povo falante da língua *hãtxa kuĩ*¹⁰, pertencente à família linguística *pano*, e habitam territórios no Brasil e no Peru. No Brasil, no estado do Acre, os Huni Kuĩ vivem atualmente em doze terras indígenas situadas ao longo dos rios Purus, Envira, Muru, Humaitá, Tarauacá, Jordão e Breu, com população estimada em aproximadamente 10.801 indivíduos (SESAI, 2014), constituindo 45% do total da população indígena daquele estado (IGLESIAS, 2014, p. 20)¹¹. Do total, 67% vivem em dez terras no vale do rio Tarauacá, afluente do rio Juruá. Há também um considerável número de famílias que vivem hoje nas cidades de Santa Rosa, Tarauacá, Jordão, Feijó e na capital, Rio Branco. Em território peruano, aproximadamente 739 *huni kuĩ* (INEI, 2017) vivem em 11 “comunidades nativas”, oficialmente reconhecidas no alto rio Purus e no rio Curanja e 50 na cidade de Puerto Esperanza.

O etnônimo “Kaxinawá”, frequentemente utilizado na literatura antropológica e nas políticas governamentais para designar os Huni Kuĩ, pode ser traduzido como “povo morcego” (TASTEVIN, 1925, p. 10). Phillipe Erikson (1992, p. 242) aponta que, de um modo geral, os povos *pano* recusam a designação pela qual são conhecidos, seja pelo seu caráter exógeno (isto é, costuma ser imposta por um grupo vizinho), seja pelo seu caráter pejorativo. Quando se trata de referenciar a si mesmos, quase todos recorrem à denominação Huni Kuĩ, com pequenas variações na grafia: *honi kon*, *uni koi* etc. (KEIFENHEIM, 1990, p. 80). O termo *huni* e seus correlatos *honi* e *uni* podem ser traduzidos como “homem”, no sentido de “ser humano” (Ibidem, p. 36). Já *kuĩ*¹² é um

¹⁰ A grafia que adoto aqui é a usada pelos Huni Kuĩ do Jordão e proposta pelo linguista *huni kuĩ* Joaquim de Lima Kaxinawá (2014). Nessa gramática utiliza-se grafemas como ã, ê, õ para indicar o som anasalado e se escreve o nome do povo como “Kaxinawá”. Na forma adotada sobretudo no Peru e por linguistas como Eliane Camargo (2003), usa-se o “n” após as vogais (-in, -en, -un) e o nome do povo como “Caxinauá”. As palavras em *hãtxa kuĩ* são oxítonas, portanto, não indicaremos acentos para marcar as tônicas nas últimas sílabas (exceto nas palavras *nawá*, Kaxinawá e Ninawá, que optei por acentuar em virtude de sua recorrência no texto), dado que esta é a regra geral.

¹¹ Segundo alguns *huni kuĩ* (como Tadeu Mateus Kaxinawá, do Rio Jordão), no entanto, a população hoje é de mais de 12 mil pessoas.

¹² “*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 *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

termo frequentemente traduzido como “verdadeiro”. Assim, as traduções mais correntes para a expressão “*huni kuĩ*” são “gente verdadeira” ou “homens verdadeiros”.

Figura 0.1: Mapa das terras indígenas no estado do Acre

Fonte: Amazon Link, 2020¹³

Essas traduções devem ser problematizadas, considerando que, segundo a antropóloga Barbara Keifenheim (1990), o termo *kuĩ* remete ao núcleo endógeno do grupo

kuin se estiver dentro do espaço conceitual kuin do enunciador caxinauá. O sintagma adjetival *huni kuin*, ou seja, caxinauá, 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*” (CAMARGO, 2013, p. 45-46).

¹³ Disponível em: <https://www.amazonlink.org/amazonia/culturas_indigenas/terras.html>. Acesso em 20 de março de 2020.

em questão. Assim, o termo “*huni kuĩ*” expressa a ideia de “nossa gente” e se insere numa dinâmica relacional que leva em conta, sobretudo, a posição daquele a quem se dirige (YANO, 2010, p. 36), além de expressar um modo de ser particular, exemplar ao grupo.

A expressão *huni kuĩ* (bem como suas variáveis linguísticas) pode ser utilizada como autodesignação entre vários povos pano. Os Katukina também utilizam uma autodenominação: Noke Koĩ. Como alerta Viveiros de Castro (2004, p. 236) ao analisar a noção de humanidade no pensamento indígena, é preciso considerar que as autodesignações coletivas que identificam “gente” significam “pessoas”, e não “membros da espécie humana”. Ou seja, tais designações são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. A antropóloga Ingrid Weber (2006, p. 53) também observa a crescente reivindicação da mudança de etnônimo por parte de alguns Kaxinawá, em especial no Acre, apontando que a decisão de mudança partiu de um grupo de professores e lideranças, e ganhou cada vez mais espaço no meio indigenista.

O problema

Nos últimos dez anos, é possível observar um movimento crescente de indígenas da região do Acre em direção a cidades de diferentes estados do Brasil (como São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, Bahia, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul etc.) e de outros países (como Inglaterra, Espanha, França, Itália, Bélgica, Dinamarca, Noruega, País de Gales, Finlândia, Holanda, Alemanha, Áustria, Letônia, Eslovênia, Rússia, Ucrânia, Israel, Estados Unidos, México, Chile, Argentina, África do Sul, Índia, Austrália, Nova Zelândia, entre outros) a fim de realizar rituais envolvendo o consumo da bebida ayahuasca (*nixi pae*) e de outras medicinas da floresta¹⁴. Isto compreende, em sua maioria, povos da família linguística *pano*, como os Kaxinawá (Huni Kuĩ),

¹⁴ As chamadas *medicinas da floresta* (termo nativo) incluem geralmente, além da ayahuasca, o rapé (espécie de tabaco em pó), a sananga (“colírio” extraído de uma raiz), o kambô (ou *kampung*, também conhecido como “vacina do sapo”), entre outras espécies, em geral, desconhecidas pelo público urbano.

Yawanawá, Katukina (Noke Koï), Shawãdawa (Arara), Shanenawa, Puyanawa, Nukini e Kuntanawa, mas também os Ashaninka (da família linguística *aruak*) e outros.

No final de 2013, Nilson Saboia, conhecido como Tuwe Huni Kuĩ, jovem liderança da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, a partir de uma postagem na internet enviada de Nova York, intitulada “Neoxamanismo Indígena”, publicada no blog Yuxinawa e compartilhada em seu perfil do *Facebook*, teceu uma forte crítica aos jovens indígenas que saem das aldeias com o objetivo de realizar esses rituais, em que são apresentados como legítimos pajés de seu povo. Para ele: “o xamanismo está virando uma galinha de ovos de ouro”.

Segundo Tuwe, esses jovens, por meio da condução dos rituais, estariam vulgarizando os conhecimentos tradicionais de seu povo. Com ânsia por enriquecimento e fama, além de uma falta de preparo para lidar com o manuseio de medicinas consideradas sagradas, eles estariam enganando as pessoas que os procuram. Longe das aldeias e sem a intenção de a elas retornar, esses pajés “charlatões” estariam desconectados do “pensamento coletivo da comunidade”, “inventando cantos, rezas e rodas de cura por onde passam”. Tuwe também dispara contra os não-indígenas que ajudam a organizar os rituais, já que, segundo ele, estas pessoas estariam utilizando os jovens indígenas para angariar fundos para uso próprio, e, mesmo com uma possível intenção de ajudar, no fundo elas estariam prejudicando os povos indígenas, pois ingenuamente estariam contribuindo para a desestruturação de suas comunidades.

O xamanismo virou uma maneira fácil de ganhar dinheiro, por isso a cada instante estão aparecendo pessoas saindo para viajar para o sul do País em busca do dinheiro fácil. Muitas vezes saem da comunidade sem ninguém saber para onde vão, voltam com a bolsa de dinheiro e ficam semanas no município gastando o dinheiro ganho com a espiritualidade, com cachaça, mulher e outras ilusões da vida do homem branco. Bem controversial porque enquanto estão viajando, se apresentam como o índio espirituoso, o puro, quando voltam para seus municípios não passam de pessoas irresponsáveis sem compromisso com sua família, sua comunidade e seu povo. (TUWE, 2013)

Diante desta publicação, no começo de 2013, deflagrou-se uma vasta movimentação no ciberespaço (e para além deste) em torno dessas questões. As declarações de Tuwe agitaram discussões entre as próprias lideranças *huni kuĩ* e pessoas ligadas ao movimento conhecido como Nova Era, além de setores do indigenismo e usuários de ayahuasca, que expuseram uma diversidade de argumentos a partir dos pontos

de desacordo levantados. A discussão iniciada no blog migrou para o *Facebook*, onde se conectou a uma rede mais extensa e ganhou força e amplitude, levando a sérios desdobramentos. Ao mesmo tempo, outras lideranças *huni kuĩ* da mesma Terra Indígena, que, no momento da eclosão da discussão, encontravam-se em Alto Paraíso (GO), no *Festival Condor Eagle*¹⁵, divulgaram depoimentos no próprio *Facebook* rebatendo as críticas lançadas por Tuwe e narrando a importância de suas viagens e trabalhos espirituais.

As controvérsias envolvendo a realização de rituais de *nixi pae* (e de outras *medicinas da floresta*) por indígenas do Acre com a presença de *nawá*¹⁶ encontram-se, neste momento, em pleno *estado de magma* (VENTURINI, 2009). Embora o termo ‘controvérsia’ muitas vezes carregue o sentido de uma polêmica viva, ela é aqui empregada no sentido estrito de um debate em torno de um fato que, mesmo que provisoriamente, ainda não foi determinado. Como aponta Tommaso Venturini (2009), o principal objetivo desse tipo de análise é confrontar formas de conhecimento que ainda são localmente instáveis. A investigação deve incidir, pois, em uma situação na qual as incertezas se tornam mais complexas, e não menos, pelos conhecimentos envolvidos.

Segundo Venturini (2009), o estado de magma (isto é, de instabilidade, inovação e incertezas) é um momento especial para cartografar controvérsias. Isso vale tanto para a observação e a descrição etnográfica quanto para a atuação no próprio debate, uma vez que há maior abertura para mudanças nesses estados, assim como mais espaços para dialogar e interferir nas tentativas de composição de resoluções. Estas, no entanto, não

¹⁵ Encontro bienal que reúne representantes de diferentes povos indígenas que trabalham com as chamadas *medicinas sagradas* (incluem-se aqui o *peyote*, *wachuma*, além da própria *ayahuasca*) em todo o continente americano (Estados Unidos, Colômbia, Equador, Peru, México, Brasil etc.).

¹⁶ Apesar de ser usado aqui no sentido estrito de *não-indígenas*, a antropóloga Elsje Lagrou comenta que “*nawa* pode ser usado para denotar uma ‘verdadeira’ alteridade: inimigos, brancos e os mitológicos *Inka* (deuses canibais). Pessoas ou animais (caça) aparecem referidos em canções rituais como *nawa*, significando, aqui, inimigo. *Nawa* é também usado para nomear, em conjunto, distintos grupos pano (os Nawa da área Juruá-Purus, que incluem Kaxinawa, Yaminawa e outros *nawas*), ou como parte do etnônimo atribuído a Pano vizinhos, significando, nesse contexto, “povo”: *caxi* (morcego) – *nawa*, *yami* (machado) – *nawa*, *mari* (cotia) – *nawa* etc. O termo pode, ainda, denotar uma das metades ou seções de doadores de nomes no interior do próprio grupo (como entre os Yaminawa, Marubo e Amahuaca), apresentando o mesmo significado que o pluralizador *-bu*” (LAGROU, 2002, p. 30).

significam chegar necessariamente a uma concordância final e definitiva entre os *actantes*¹⁷ (Ibidem, p. 18), mas a espaços de convivência.

Algumas das controvérsias mobilizadas nessa rede passam, por exemplo, por questões de legitimidade dos pajés (e desta própria nomeação), da formação e saída dos jovens para as cidades, do retorno e/ou benefícios que essas atividades trazem (ou não) para as suas comunidades de origem, da associação de conhecimentos considerados tradicionais e coletivos e da comercialização de uma “espiritualidade” indígena.

Apesar dos trabalhos antropológicos de Elsje Lagrou (1991, 1998, 2002, 2007), Cecília McCallum (1996), Ingrid Weber (2006, 2010), Marcelo Piedrafita Iglesias (2010), Ana Yano (2010) e Alice Haibara (2016) descreverem experiências ligadas ao xamanismo e ao uso do *nixi pae* entre os Kaxinawá, algumas das questões levantadas acima aparecem mais especificamente na tese de Tiago Coutinho (2011), que aponta que, desde 2005, já haviam sido levantadas e mobilizadas por meio da Internet algumas polêmicas em torno da realização de rituais de ayahuasca em centros urbanos conduzidos por indígenas acreanos.

Na ocasião, foi publicada uma matéria no blog de Altino Machado, um influente jornalista acreano, na qual este criticava duramente a realização dos rituais, questionando a legitimidade de um “pajé” e o aspecto financeiro que os envolvem. O caso a que Coutinho se refere é o de um jovem da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão, que se instalou na cidade do Rio de Janeiro e, desde então, passou a desenvolver rituais regulares de consumo da ayahuasca junto a um grupo vinculado à espiritualidade Nova Era – os quais foram objeto de sua pesquisa. Desde aquele momento, a divulgação dos rituais de *nixi pae* pela Internet foi um fator que mobilizou polêmicas, em que diferentes pessoas, entre lideranças indígenas, antropólogos, organizadores e frequentadores dos rituais e o

¹⁷ Algumas entidades parecem ter capacidade para serem sujeitos da ação, outras não, embora tenham ação. O *actante* se torna uma entidade que efetivamente gera diferença. O termo ‘actante’ é utilizado como uma forma neutra de se referir a atores, tanto humanos como não-humanos, já que seus principais autores (LATOUR, 1994; VENTURINI, 2009) consideram que a palavra ‘ator’ tem uma carga simbólica ligada ao ‘ser pessoa’. Como afirmam Hennion e Comart, “a noção de ‘actante’ nos permite explorar a heterogeneidade de elementos que infletem o curso das coisas. Ela permite que os tipos de relações entre elementos de uma rede proliferem muito além de termos sociológicos usuais, como influência, poder, troca, dominação, conflito ou estratégia” (HENNION; COMART, 1999, p. 226, tradução livre).

próprio indígena envolvido diretamente na questão expressaram suas opiniões, defendendo diferentes perspectivas.

Na presente pesquisa pretendo desdobrar alguns apontamentos das discussões dos autores referidos acima, abarcando novos elementos e atualizando-os a partir de novos episódios envolvendo, sobretudo, a Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá (*Hene Shawã Duaya*), assim como as duas terras indígenas da região do Rio Jordão (*Yuraya*) – Kaxinawá do Baixo Rio Jordão e Kaxinawá do Rio Jordão – e o Domínio Indígena Kaxinawá Seringal Independência, situado nas margens altas do Rio Tarauacá. Apresento, pois, uma proposta etnográfica que abrange não somente um lugar ou um grupo específico, como os rituais no Rio de Janeiro ou os festivais no Acre, mas o acompanhamento de um trânsito contínuo entre “floresta” e “cidade” do próprio *nixi pae*, dos chamados “pajés” e de grupos ayahuasqueiros emergentes.

Em sua dissertação de mestrado, a antropóloga Aline Ferreira Oliveira (2012) descreveu práticas e trajetórias de “pajés” yawanawá entre aldeias e cidades, destacando as *alianças* construídas nesses caminhos em torno dos rituais de *uni* (ayahuasca). Em minha pesquisa, pretendo dialogar com o seu trabalho, assim como dos autores mencionados acima, a partir de uma investigação centrada nas *incertezas*, o que pode evidenciar formas de construção e sustentação de argumentos, posições e sentidos.

Uma contribuição possível deste trabalho consiste em alimentar as reflexões no campo ayahuasqueiro a partir de uma *proposição cosmopolítica* (STENGERS, 2018), que buscará tomar o *nixi pae* um como *actante* fundamental na mobilização de *coletivos* interligados ao debate, mediado por diferentes linguagens e cosmologias, que abrem possibilidades para encontros com a alteridade por meio de *comunicações por equívoco* (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), em tentativas de composição de *mundos comuns*¹⁸ (LATOURE, 2018). Em suma, no esforço de mapear alianças e afastamentos e de colocar em diálogo *actantes* de ontologias variadas, buscar-se-á constituir um *parlamento das*

¹⁸ “Um mundo comum não é uma coisa que podemos reconhecer como estando lá desde sempre (o qual não tínhamos até então compreendido). Um mundo comum, se é possível ter um, é algo a construir, a defender juntos com unhas e dentes” (LATOURE, 2018, p. 433).

*coisas*¹⁹ (Idem, 1994) em torno da realização de rituais de *nixi pae* dentro e fora das aldeias *huni kuĩ* com a presença de não-indígenas.

A proposta cosmopolítica

Como a *proposição cosmopolítica*, de autores como a filósofa Isabelle Stengers, pode ajudar na investigação desse tema? Entendo *cosmopolítica*, primeiramente, como um olhar e uma abordagem. Uma abordagem que, por um lado, busca não negligenciar os não-humanos, não colocando o humano no centro do Universo, e que busca mapear complexas redes de ações (seguindo a ideia do *faz-fazer* de Bruno Latour, 1994), levando em conta a existência de um *pluralismo ontológico*²⁰; por outro, busca atentar para a dimensão política das ações – e isto inclui as relações de poder (numa dimensão capilar ou *micropolítica*), como a feitura de alianças e rupturas –, bem como descrever a que estão associadas. Escrevem os antropólogos Renato Sztutman e Stelio Marras (2013):

Como expressão a um só tempo de uma nova natureza da política e de uma nova política da natureza, o conceito/proposta de “cosmopolítica” ambiciona explorar relações simetricamente comparáveis entre coletivos muito distintos entre si, mas só aparentemente inconciliáveis no plano da análise. Dentre esses impasses privilegiaremos o que estamos chamando aqui de “contextos cosmopolitas”, isto é, situações de sobreposição, convivência ou embate entre práticas e discursos “ocidentais-modernos” e “indígenas”. Com isso, buscaremos fortalecer a aposta na comparabilidade de “modos de existência” ou “ontologias” (termos que, ao lado do dualismo “nós/eles”, deverão ser problematizados), bem como no diálogo entre uma antropologia da ciência e uma etnologia indígena, algo que já tem sido experimentado pela assim chamada “Antropologia Simétrica” (cf. LATOUR;

¹⁹ Para Latour, o *parlamento das coisas* é o modo de realização da rede de actantes. Seu objetivo é multiplicar as perspectivas abarcadas, inclusive dos não-humanos, gerando mais objetividade relativa.

²⁰ “O pluralismo ontológico – aceito pelos ameríndios e reencontrado nas etnografias das ciências em ação e nos contínuos sinais de crise da constituição moderna, na qual se faz urgente uma politização da natureza e uma imersão da política no cosmos – exige, insistem Latour e Stengers, um esforço de *diplomacia cosmopolítica*, isto é, a realização de mediações entre mundos, buscando não o englobamento de hierárquico entre eles, mas a reconhecimento da coexistência e um trabalho de composição” (SZTUTMAN, 2017, pp. 58-59).

GOLDMAN; VIVEIROS DE CASTRO apud SZTUTMAN; MARRAS, 2013, p. 21).

Chamarei aqui de *cosmopolítica* a proposta de agregar *cosmologia* e *política* num mesmo plano de análise, o que, por um lado, busca levar em conta a alteridade cosmológica dos coletivos, e, por outro, colocar tais cosmologias em relação; sem tratar a política como uma esfera separada da vida “social”, nem como um fato “natural”, pois aqui “natureza” e “sociedade” não constituem um par opositor, mas dois lados da mesma moeda.

A ideia de cosmopolítica vai além da mera inclusão dos não humanos ao domínio que costumamos chamar de político. O ponto, discutido tanto por Stengers como por Bruno Latour (1999, 2007), é como repensar a política a partir da suspensão da certeza de que habitamos um só mundo, da suspensão da certeza de que o mundo mantém-se estável e o que varia são as representações ou visões que se tem dele. (SZTUTMAN, 2017, p. 58)

Para Latour e Stengers (apud SZTUTMAN et al, 2017), a *proposição cosmopolítica*²² – ao mesmo tempo diagnóstico do problema e proposta de posicionamento, algo próprio de uma filosofia política – está associada a certa imagem da diplomacia que emerge da constatação de uma “guerra de mundos” (LATOUR, 2002). Trata-se de uma diplomacia engajada na produção não de uma “paz perpétua” – no sentido de um mundo unificado e de sujeitos emancipados pela Razão –, mas sim de uma “paz possível”, que teria por horizonte a insistência das multiplicidades, das dissonâncias sobre o corpo político, até então idealizado por sua homogeneidade.

Se a busca da “paz perpétua”²³ acarreta no que Latour chama de “guerras pedagógicas” (LATOUR, 2004a), que cuidam de revelar a verdadeira Razão para todos,

²¹ Ementa do curso “Cosmopolíticas em comparação: diálogos entre a Antropologia da Ciência e da Modernidade e a Etnologia Indígena” (2013).

²² “Para Stengers (1997, 2005), a cosmopolítica seria menos uma constatação (ou mesmo um conceito) que uma proposta: é preciso fazer o ‘cosmos insistir sobre a política’, isto é, impedir processos de totalização e a unificação. O cosmos é tomado aqui como sinônimo de multiplicidade, de ‘caosmos’ (no sentido de Guattari, 1992) e, por conseguinte, de resistência” (SZTUTMAN et al, 2017, p. 22).

²³ Segundo Sztutman et al (2015, p. 9), nos termos de Clastres (1980), poderíamos afirmar que essa “paz perpétua” é a continuação da ação etnocida dos Estados nacionais e, nesse sentido, está atrelada ao projeto expansionista do capitalismo.

a “paz possível” parte de uma guerra de mundos, de conflitos ontológicos, não para submetê-los ao arbítrio de uma única Razão, mas para chegar a soluções provisórias. “Poderíamos concluir, em poucas palavras, que diplomatas cosmopolíticos são ‘agentes de paz’ meio a uma ‘guerra de mundos’; essa paz não sendo jamais perpétua, mas sim provisória” (SZTUTMAN et al, 2015, p. 13).

De acordo com Sztutman et al, o diplomata cosmopolítico busca transitar por entre diferentes mundos, fazendo-se, portanto, como um ator híbrido e não um agente de unificação, que apela para uma forma de transcendência (Ibidem, p. 7). Admite-se, assim, tanto no caso do diplomata como do cartógrafo – assim como do tradutor e do xamã, segundo Viveiros de Castro (2008) –, que é preciso transitar e operar mediações entre registros, ontologias e cosmologias variadas.

Chefes e xamãs – que amplificam a figura de “donos de rituais” – seriam, nessas paisagens, diplomatas cosmopolíticos por excelência, uma vez que articulam coletivos e mundos. [...] Xamãs promovem a mediação entre coletivos de humanos “para si mesmos” e o mundo “além do humano”. Mais importante é evidenciar como esses movimentos estão articulados. (SZTUTMAN et al, 2015, p. 14)

Neste caso, o trabalho do cartógrafo, assim como do diplomata, não é arbitrar a questão, mas trazer multiplicidades para o debate – tampouco de forma imparcial, mas que requer que traga outras parcialidades além de sua própria, não esconda os “outros” e mostre as muitas “verdades” que merecem ser ouvidas. As noções de ‘diplomacia’ em Latour e o método do mapeamento de controvérsias, pois, partem de pressupostos teóricos semelhantes.

A diplomacia só existe a partir do reconhecimento de que não existe árbitro. Se há árbitro, não há diplomata. Há um policial. A própria noção de valor defendida em um fundo de negociação é incerta. O diplomata não é um cara simpático que dá um jeito nas coisas. Ele é enviado para defender valores nos quais não sabe se acredita (LATOUR, 2014, p. 508). [...] Nesse sentido que a noção de diplomacia me parece uma oportunidade de renovar um pouco a antropologia. Ela coloca em xeque a ideia de que a antropologia se define por um modo epistemológico. (LATOUR, 2014, p. 509 apud DIAS et al, 2014, pp. 508-509)

As soluções, assim, são sempre múltiplas e sem direção dada de antemão, já que envolvem a negociação entre diferentes *actantes*, que são eles mesmos redes, eventos, híbridos. Como estamos lidando com “mundos” ou “regimes ontológicos” distintos, o

trabalho de tradução não é levado a cabo sem modificações que vislumbrem alcançar um certo nível de comunicação com o diferente. Na tradução fica evidente a alteração de sentidos, interesses e posições dos agentes – o que, por outro lado, também possibilita novas criações e rearranjos.

Ao realizarmos esforços de tradução podemos recorrer ao que Viveiros de Castro (2018) chama de *método da equivocação controlada*. A equivocação não é entendida por este autor como um erro, mas uma possibilidade de se comunicar com o diferente. A noção de tradução acionada por Viveiros de Castro torna-se, então, uma operação de *diferenciação*, uma produção de *diferença* que conecta discursos no exato ponto onde não estão dizendo a mesma coisa, ao mesmo tempo em que apontam para exterioridades discordantes através dos *sinônimos-equívocos* entre eles. As diferenças, assim, são emergentes, pois surgem com esse ou aquele perfil no contato que travam.

Neste momento, é preciso fazer uma pausa. Este trabalho, pois, não se constitui propriamente como um *mapeamento de controvérsias*. Apesar de ser a intenção expressa no projeto de pesquisa, situações decisivas em campo (que serão apresentadas somente no posfácio deste trabalho) levaram a uma alteração desta abordagem, que confluíram no sentido de seguir o *nixi pae* e seus caminhos – e não as próprias controvérsias, principalmente no que se refere à atitude em campo relativa ao método de obtenção de dados. As controvérsias aparecem aqui, pois, como eventuais pontos de chegada, frutos da proposta de multiplicação de perspectivas, não como objeto de busca do pesquisador.

Tendo ciência de inúmeras controvérsias que hoje rondam mundo da ayahuasca (visíveis, por exemplo, na *II World Ayahuasca Conference*, em Rio Branco/AC, em 2016), optou-se por uma abordagem local – acompanhando o movimento dessas medicinas a partir de duas regiões habitadas pelos Huni Kuĩ, no caso, Jordão e Humaitá – para refletir sobre o movimento global de crescente expansão do uso dessa bebida (inclusive em contexto indígena), o qual vem acompanhado de discussões e preocupações sobre seu uso²⁴.

²⁴ Como aquelas envolvendo a comercialização da bebida em si ou dos rituais envolvendo o consumo da bebida, os seus processos de patrimonialização, a legalização de usos considerados “não-religiosos” (como terapêuticos, recreativos etc.), acusações de abuso sexual, charlatanismo e falta de preparo por parte de

O objetivo central desta pesquisa é, em suma, seguir os movimentos do *nixi pae* entre *floresta* e *cidade*, mapeando seus rastros e, com isto, as transformações que decorrem das redes formadas em torno de seus rituais, tanto em centros urbanos, como nas terras indígenas. Desta forma, descreve-se como os Huni Kuĩ usam o *nixi pae* (e são usados por este) para fazer *política*; ou seja, como os Huni Kuĩ produzem alianças, coletivos e redes *junto com o nixi pae*.

O próprio vocábulo *nixi pae* já é uma delimitação do escopo deste trabalho, já que se restringe aos Huni Kuĩ. Ou seja, o foco aqui não é tratar de ayahuasca, daime, *uni*, *caapi*, vegetal, *kamarãbi*, mas do *nixi pae* e dos contextos onde este assim é chamado.

Como veremos a partir dos depoimentos dos Huni Kuĩ, o *nixi pae* constitui-se enquanto um agente com intencionalidade própria, que mobiliza uma série de *actantes* em seu entorno. Ele não deve ser entendido, de acordo com o vocabulário latouriano, como um mero *intermediário* de relações entre humanos, que o “apropriariam” à sua maneira, mas como um sujeito que *faz-fazer* uma série de acontecimentos. Neste sentido, o *nixi pae* pode ser tomado como um *mediador cosmopolítico* entre ontologias variáveis, que conecta diferentes seres de diferentes planos. Colocando-o no centro da rede e seguindo seus passos, ele poderá nos oferecer caminhos para acessar a comunicação entre mundos distintos, vislumbrando a composição de espaços de coabitação.

Ressalta-se que esta é uma investigação, de certa forma, perigosa, pois trata do uso de substâncias consideradas “fortes”, como o *nixi pae* (como dizem os próprios Huni Kuĩ), que, nesse contexto, estão imersas em assuntos ligados à pajelança. Uma série de conhecimentos e cuidados em campo é, portanto, exigida, para que seja possível construir uma abordagem *por dentro* dos acontecimentos (não de fora, mas por meio de perspectivas que se transmutam, ora de dentro, ora de lado, ora mais afastada, ora assumindo as de outros actantes), buscando compreender diferentes ontologias e conexões que são efetuadas.

dirigentes e demais responsáveis pelos rituais, preocupações sobre uso indevido e suposta falta de controle sobre a segurança das experiências, entre outras.

O “português dos índios”

Durante esta tese farei uso recorrente de depoimentos dos próprios interlocutores em vez de meras interpretações de suas falas. O “sentido das coisas” não é o que mais interessa aqui, mas *como as coisas funcionam*. O ponto, portanto, é adotar uma postura pragmática e tentar fazer conexões.

Não tentarei aqui discutir a todo momento os conceitos “nativos” em contraponto com os conceitos “científicos” (por exemplo, o que é *cultura* para os Huni Kuĩ em oposição às concepções de *cultura* na Antropologia; ou o que é *sociedade* para os Huni Kuĩ em relação aos conceitos de *sociedade* nas Ciências Sociais). Tratarei primeiramente de buscar compreender o que os nativos querem dizer quando utilizam esses termos (por vezes, é necessário fazer uma espécie de genealogia). Não ficarei questionando a todo momento os conceitos presentes em suas falas, mas sim *levar a sério* o que eles estão dizendo, prestando atenção no conteúdo e nos desdobramentos do que dizem.

Os Huni Kuĩ do Rio Humaitá, hoje, falam praticamente apenas português. Esta é a primeira língua dos jovens, na qual eles foram educados. Não é, pois, o *hãtxa kuĩ* – caso por exemplo, de outras regiões em que vivem os Huni Kuĩ, como o Alto Rio Purus e o Rio Jordão. Isso, no entanto, não quer dizer que eles falem o mesmo português que o nosso. Assim, não podemos supor que eles queiram dizer as mesmas coisas com as mesmas palavras que utilizamos. Devemos ter em mente que, em muitas situações, os Huni Kuĩ têm em vista uma comunicação conosco, não-indígenas (*nawá*), visando facilitar o nosso entendimento. No entanto, algumas nuances, que somente podem ser captadas em sua língua nativa, escapam nessa tentativa de tradução. Neste sentido, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha escreve:

O uso de uma língua franca, aqui predominantemente o português, para mediar conversas, já favorece por si só essas equivalências, esse *déjà vu* enganoso. Os índios caridosamente traduzem, em benefício nosso, simplificando-as e oferecendo algo que nos seja familiar, noções complexas que exigiriam entre outras coisas um conhecimento muito mais aprofundado de sua língua. (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 10)

Em sua livre-docência, a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés escreve que “a tradição de desconsiderar as traduções propostas pelos índios na língua do antropólogo é antiga” e “parece obviamente mais um empecilho do que uma garantia de conhecimento”

(PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 20). A autora argumenta que precisamos reconhecer que as traduções dos índios são muitas vezes descartadas de saída em decorrência do pressuposto, nem sempre exposto, de que os índios falam um português aproximado (por razões diversas) que caberia ao etnólogo “retraduzir”.

Nesse sentido, o movimento empreendido aqui é o de se aproximar do que o “*native thinks*” partindo da premissa de que, ao cabo de um esforço contínuo de tradução, por sucessivas gerações de indígenas vivendo em território brasileiro, está na hora de levar a sério o “português dos índios”. Não parece sabido supor que as pessoas em contato com a língua portuguesa, muitas vezes diário ao longo de sua vida, algumas das quais nasceram ouvindo português, outras que viveram anos em cidades brasileiras, tenham menos proficiência na língua do antropólogo e/ou menor capacidade de tradução que um etnólogo com talento e disciplina para o aprendizado de línguas indígenas. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 21)

Perrone-Moisés ainda afirma que, embora “algumas traduções talvez devam mesmo ser descartadas em favor de outras”, as traduções dos índios, os quais têm um gosto especial pelo aprendizado de línguas e raramente são de fato “monolíngues”, são muitas vezes as melhores e que “em vez de descartarmos por nos parecer impróprias, justamente por isso deveríamos lhes dar a devida atenção, já que provavelmente sinalizam as diferenças e desafios que nos propomos a compreender e descrever” (Ibidem, p. 24).

1. NAVEGANDO NO ASTRAL: FLUXOS E TRANSFORMAÇÕES NOS RITUAIS DE *NIXI PAE*

Resumo: Este capítulo busca recompor a história de um movimento contemporâneo na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá impulsionado pelo uso do *nixi pae* e de outras “medicinas da floresta”, sobretudo, por meio de depoimentos de seus moradores. Este movimento, que tem início no ano 2000, tem deflagrado uma série de transformações nas tradições e na cultura desse povo. De início, oferecemos uma primeira impressão sobre o que os Huni Kuĩ entendem pelo *nixi pae* e seus usos. Em sequência, a partir de narrativas de origem do uso desta bebida, conectamos aspectos da cosmologia kaxinawá com a história recente do local, em que o Santo Daime, tradição ayahuasqueira cristã, teve forte influência no reflorescimento da cultura local e contribuiu para a criação de uma “união” (grupo que se reunia para tomar a bebida), que depois deu origem aos festivais – deflagrando um processo de *daimificação* do *nixi pae* e de reinvenção de tradições. Tais transformações alteraram profundamente a forma com que os Huni Kuĩ utilizam esta bebida, no que tange ao formato, à periodicidade e ao espaço dos rituais, à participação das pessoas, à forma e ao conteúdo dos cantos, à presença de instrumentos musicais e de outras substâncias (“medicinas”), bem como uma série de novos elementos.

1.1. *Nixi pae*

Nestas páginas refletiremos sobre experiências de campo vivenciadas entre os Huni Kuĩ acerca do uso do *nixi pae*. Neste capítulo concentro as descrições na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá²⁵, composta por cinco aldeias (Vigilante, Boa Sorte, Boa Vista, São Vicente e Novo Futuro²⁶), situadas às margens deste rio, localizado a

²⁵ A Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá foi declarada em 1984 e homologada em 1991. A área possui 127.383 hectares. Foi registrada uma população de 423 pessoas em 2018, segundo a Comissão Pró-Índio do Acre. Esta população está em franca expansão, assim como nas demais terras indígenas acreanas.

²⁶ Em 2020, foi fundada uma sexta aldeia, Espelho da Vida, em frente à aldeia Boa Sorte. No entanto, durante todo este trabalho nos referimos a cinco aldeias, dado que foram nestas condições que foi feita a pesquisa de campo.

aproximadamente cinco dias de viagem da cidade mais próxima, Tarauacá (dependendo das condições de navegação, como o nível do rio, o motor e o tipo de embarcação).

Os Huni Kuĩ, assim como outros povos indígenas da região, fazem uso do que chamam de “medicinas da floresta²⁷”. Entre elas, destaca-se o *nixi pae* – também conhecido como uni, ayahuasca, hoasca ou daime. Trata-se de um chá preparado a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* (conhecido como jagube, mariri ou, em *hãtxa kuĩ*, *huni* ou mesmo *nixi pae*) e da folha *Psychotria viridis* (conhecida como chacrona, rainha ou, em *hãtxa kuĩ*, *kawa*), fervidos com água. O vocábulo composto ‘*nixi pae*’, em uma das traduções possíveis, seria “força do cipó”, ou, segundo Keifenheim (2002a, p. 100), “sob efeito do cipó”. Dentre as medicinas da floresta, esta é considerada de grande poder. Para os Huni Kuĩ, o *nixi pae* é considerado um espírito vivo. Em suas descrições²⁸, este é sempre dotado de agência e intencionalidade, assim como de sabedoria e inteligência próprias, como afirma Ninawá Pai da Mata²⁹, chefe da aldeia Novo Futuro:

²⁷ Utilizo aqui a expressão na língua portuguesa, já que os Huni Kuĩ do Rio Humaitá atualmente têm esta como língua dominante (diferente do Rio Jordão, por exemplo, onde predomina o *hãtxa kuĩ*) – como já mencionado na Introdução. Se formos buscar uma aproximação em *hãtxa kuĩ* para a expressão “medicina da floresta”, encontramos pistas no termo *dau*, que designa tanto *remédio* como *veneno* (e também adereços, enfeites), como discutiremos nos capítulos finais.

²⁸ As descrições que apresento aqui foram extraídas de entrevistas gravadas por mim entre 2013 e 2018 na T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá durante o *Festival Huni Kuĩ Eskawatã Kawayai* (edições de 2014, 2015, 2016 e 2018) e em encontros nas cidades de São Paulo (SP), Rio Branco (AC) e Alto Paraíso de Goiás (GO).

²⁹ Francisco de Assis Mateus de Lima, conhecido como Ninawá Pai da Mata, mora na aldeia Novo Futuro. Segundo ele, em 2000, recebeu da comunidade a confiança de trabalhar como líder espiritual de sua aldeia. Em 2003, também de acordo com a comunidade, tornou-se professor escolar. Fez a sua formação pela Secretaria de Educação, por meio da Gerência de Educação Indígena do estado do Acre, e possui Ensino Médio incompleto. Apresenta-se como um líder que faz articulação política, social e cultural dentro e fora da Terra Indígena.

Figura 1.1: Ninawá Pai da Mata

Fonte: Amir Leron, 2015

Para nós, o *nixi pae* é um espírito vivo. Assim, na cultura nossa, na nossa tradição, nós não podemos nem pensar um tipo de brincadeira com o *nixi pae*. Assim, na nossa tradição, nós não podemos pensar nada de brincadeira. Quando nós fosse tomar o *nixi pae*, vai aparecer, “vou tomar um copo do *nixi pae* para ver se vai mostrar aquilo”, na tradição nós não fazemos isso. Porque se fala isso, te morde. Então, é um trabalho muito real que tem, esse espírito da medicina, o *nixi pae*. – Ninawá, 2015.

Parã³⁰, liderança das mulheres na aldeia Boa Vista, também apresenta o *nixi pae* como um espírito vivo, que interage com a pessoa que o toma. Utilizo aqui o termo *interação* no “sentido forte”, inspirado no que Bruno Latour (1994) chama de *faz-fazer*, ou seja, uma ação transforma ambos os termos da relação: neste caso, a pessoa e a própria medicina.

Ele é um espírito. E vivo. Um espírito muito forte e vivo. Então no qual que ele te amostra, ali vai realizar. Depende se você não estiver realmente pensando. Você está mirando, está pensando numa coisa, *ele vem na amostra*. Então você está ali concentrado, aí ele amostra um objetivo, um trabalho, um sonho seu, e isso é realizado. Então é por isso que eu digo que ele é forte. – Parã, 2016.

³⁰ Alciene Oliveira Kaxinawá, Parã, reside na aldeia Boa Vista. Apresenta-se como liderança e coordenadora das mulheres de sua comunidade.

Figura 1.2: Parã Kaxinawá

Foto: Lisa Leiding, 2015

Ainda que haja usos específicos em que apenas o pajé ingere a bebida para realizar curas em outrem ou descobrir a origem de doenças, Parã ressalta a importância de cada pessoa tomar o *nixi pae* para poder receber seus conhecimentos. Ou seja, para ela não haveria como alguém, como um pajé, que possa tomar a bebida no lugar da pessoa, se esta busca acessar os seus conhecimentos. Parã fala que há um efeito da experiência no corpo, o que nos conecta com estudos de etnologia pano (LAGROU, 2007; YANO, 2010) que mencionam que, para os Kaxinawá, o corpo³¹ modifica-se através das experiências. O conhecimento adquirido por meio das mesmas inscreve-se como *yuda unan*, “conhecimento do corpo” (KEIFENHEIM, 2002a, p. 109). Segundo Parã, o *nixi pae* é a principal medicina da floresta.

O *nixi pae* ele é o chefe da medicina. Porque ele é o pai. No caso, você toma outra medicina, você não vai ver o que você toma no *nixi pae* e vê. Então só vai entender o *nixi pae* quem realmente toma ele, quem realmente utiliza ele. Enquanto não, mesmo que eu vou lhe informar todos os conhecimentos que eu tenho do *nixi pae*, mas não vão acreditar. Mesmo que acredite, mas tem que realmente a pessoa participar, uma ou duas vezes, para poder entrar dentro da

³¹ “[...] a concepção Kaxinawá da pessoa humana pode ser esquematizada como tripartida: o corpo ou a carne (*yuda*), o espírito do corpo ou a sombra (*yuda baka yuxin*) e o espírito do olho (*bedu yuxin*)” (LAGROU, 1991, p. 48).

conexão para poder ver o que é que realmente, o que é o *nixi pae*, a importância que ele vai dar no seu corpo. – Parã, 2016.

Nas histórias dos antigos (*shenipabu miyui*), conta-se que o *nixi pae* tem um dono: a jiboia (Yube). Ela é a guardiã de todo seu conhecimento, como os cantos do cipó (*huni meka*). Yube é um ser encantado das águas, considerado um *yuxibu* muito poderoso. Em algumas traduções, *yuxibu* pode ser entendido como “grandes espíritos” ou “donos”.

Os *yuxibu* estão ligados ao que os Huni Kuĩ chamam de “forças da natureza”, como o vento (*niwe*), o sol (*bari*), a lua (*ushe*), as estrelas (*bixi*), o céu (*nai*), a floresta (*ni*), a samaúma (*shunu*), a jiboia (*yube*) etc. Os Huni Kuĩ contam que aprenderam os conhecimentos do *nixi pae* com os *yuxibu*, como narra Paulo Macambira, agente de saúde da aldeia Vigilante, a partir de uma história pessoal:

[...] até que o *nixi pae* manifestou em mim. Só não ainda gritei, mas já mijei, já caguei. Dentro do *nixi pae*, sozinho eu usei às sete horas da manhã, tornei cinco horas da manhã, todo mijado, todo cagado. Mas dentro disso eu vi que o cipó não mata. Não mata ninguém. Agora, só que o cara grita porque não aguenta, certo? Não aguenta com espírito do *nixi pae*. Aí quando vê que vem entrando na jiboia, você entra na jiboia... É dela, é da jiboia, o *nixi pae* não é nosso, é do *yuxibu*. – Paulo, 2015.

Exploremos então um pouco da cosmogonia kaxinawá. Paulo narra abaixo uma versão da história de origem do uso do cipó entre os Huni Kuĩ – a qual também está presente entre outros povos de língua pano. Há, claro, diversos detalhes e formas diferentes de contá-la (LANGDON, 1996; LAGROU, 2007; SALES, 2007). Nesta história, fala-se sobre a transformação de um homem, Dua Busê, em cipó (*huni*) e em outras “medicinas”.

Aí só que o povo Huni Kuĩ foi caçar lá, no tempo do século, aí nesse tempo não existia o batismo. Todo mundo era pagão. Naquele momento qualquer capim-mato virava gente. Até que [Yube] encontrou Dua Busê, levou, casou com ele, amostrou a cultura do *yuxibu*. Nem do Yube também, já era transformado já de outros seres. Aí dentro disso, o *huni kuĩ* viu, aprendeu, estudou, conheceu. “Ah, tá”. Aí demorou doze anos. Aí depois que ele saiu, aí contou história para o cunhado. Falou assim o Dua Busê: “Ó meu cunhado, quando eu morrer, você me enterra, não joga, você me enterra... Aí dentro da minha sepultura vai nascer o *nixi pae*, vai nascer o *kawa* – rainha, nascer *bedu yutxi* e *shuru dume*...”. Aí o cunhado dele se animou: “Ah tá, quando é tu vai morrer?”, “Ah, depois eu vou morrer [...], antes de morrer que eu estou dizendo pra ti”. “Quem que disse pra ti?”, “Não, eu já sei a minha vida”, “É mesmo?”, daí ficou pra lá e pra cá, com medo de morrer naquele momento. Aí quando vacilou, o cunhado morreu. Mas

já tinha aqueles toques que já tinha informado para ele. Aí quando morreu, o cunhado dele só fez cavar o barro do jeito que Dua Busê falou para ele. Aí passou, com seis meses, ele foi reparar o quê que cunhado [tinha virado], tinha um *hunizão* bem grosso, *kawazão*, *yutxizão* pimenta de malagueta, bem grandão, e *shuru dume*. *Huni* nasceu do miolo, do olho esquerdo nasceu *bedu yutxi*, à direita nasceu *shuru*, no umbigo dele, nasceu *shuru*. Aí transformou. Transformou *huni*, *kawa* – rainha, *yutxi* – pimenta, *shuru* – tabaco. Aí surgiu nesse mundo. Nova geração, quando surgiu isso. Aí transformou. Aí eles trouxeram essa mensagem. Então, desde lá pra cá que nós usamos isso e nós cantamos aquelas músicas, hino, né. Aquele dali é o nosso hino, *kayatibu* é o nosso *huni*, então essa música era do Yube. *Yube Nawa Aibu*: “*Yube Nawa Aibu ee eee ee ee*”. É música dele. – Paulo, 2015.

Nesta história³², muito resumidamente, Dua Busê, após passar por uma jornada iniciática no fundo das águas de um lago, morada da jiboia Yube e seu povo –, ingerir a bebida, curar-se, aprender seus conhecimentos e retornar à própria casa em terra firme; morre e finalmente transforma-se em cipó. A partir das reflexões de Deleuze e Guatarri (1995), podemos entender essa transformação como um *devir-jiboia*³³, ou, ainda, um *devir-cipó*, um *devir-espírito*.

Valdemir Mateus, conhecido como Ceará (ou Shane, em *hãtxa kuĩ*), velho conhecedor e um dos líderes da aldeia Novo Futuro, fala que Dua Busê era do povo *Inka*. Para ele, tal transformação seria propriamente um *encantamento*: “*Inka Dua Busê*, que é o primeiro povo que surgiu e se encantou, que o nome dele era Dua Busê, que encantou em daime”. Ceará fala, pois, que “*nixi pae é yuxibu. Inka bixi yuxibu*. Porque o *huni* transformou em gente”. Para ele, essa transformação ocorre em todos os sentidos: o *nixi pae* se transforma, a jiboia é transformada, as plantas são transformadas, a cultura e o planeta também são transformados.

Jiboia também é *yuxibu*. Antigamente, os povos tinham muito respeito e até hoje nós temos. Cada vez estamos estudando. Do *yuxibu*, primeiro *yuxibu* que, como Deus, que não tem história, não sabe como foi que surgiu, é batata. É *dare muka*³⁴.

³² Uma versão dessa história está retratada na primeira fase do game *Huni Kuin: Yube Baitana*.

³³ Segundo o antropólogo Marcio Goldman (2006, p. 31), *devir* é um movimento pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de *afetos* que consegue estabelecer com uma condição outra. Esses afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica.

³⁴ Enquanto substantivo, trata-se de um tubérculo considerado pelos Huni Kuĩ a planta mais amarga da floresta, usada em dietas de pajelança. É informalmente chamado de “batata” ou “batata sagrada”. Enquanto

Essa batata é sagrada. Amargosa e sagrada mesmo. Aí depois desse daí que vem jiboia. A jiboia já se formou com força do *dare*, que *dare* é mesmo *muka*. O *dunu* [cobra] já tem história, e *dare* não tem, não sabe como foi, que necessidade teve. É como Deus também, ninguém sabe de onde que veio Deus. Não tem história. O Jesus Cristo já tem história, não tem? É basicamente assim também dessa história. Aí vem também como encantado todos os santos que tem e também temos vários *yuxibu*. *Hene yuxibu*, *Ni yuxibu*, *Nai yuxibu*, *Niwe yuxibu*... *Niwe* é vento, ar. Então, mais coisa existe, todo canto existe *yuxibu*. – Ceará, 2015.

Figura 1.3: Valdemir Mateus, Ceará

Foto: Lisa Leiding, 2016

Os *yuxibu* são tratados pelos Huni Kuĩ não somente como agentes, mas também como seres dotados de *cultura* (não no sentido cartesiano, oposto a Natureza, mas no sentido usado por eles próprios). Segundo Ceará, *yuxibu* são também “espíritos encantados³⁵”. Não existe somente um, mas em multiplicidade:

Tem vários *yuxibu*. Tem *yuxibu* ruim e *yuxibu* bom. *Yuxibu* bom está para ajudar a gente, e *yuxibu* ruim é aquele vai fazer mal à gente... Aquele, como chama,

adjetivo, *muka* (amargoso), em contraposição a *bata* (adocicado), é uma categoria fundamental para entender o xamanismo pano, como veremos ao longo do trabalho.

³⁵ Segundo Lagrou, “para os Kaxinawá o caráter de ‘encantado’ não se refere à ação mágica de algum bruxo que provoca uma transformação irreversível (uma metamorfose) no ser humano em razão de alguma transgressão moral, como acontece na maioria dos contos de fada europeus. A transformação é inerente ao ser *yuxin*, e seu poder está nesta capacidade de se transformar, de se incorporar em outro ser quando quiser” (LAGROU, 1991, pp. 30-31).

demônio. Muito cuidado com *yuxibu* ruim, que o *yuxibu* te acabou, estava bem pertinho. Agora *yuxibu* bom está longe. Aí, igualmente, a coisa boa é difícil conseguir. Agora coisa ruim está bem facinho pra tu conseguir. – Ceará, 2015.

A história de Dua Busê não conta exatamente “a origem do cipó”, mas como os seres humanos (*huni kuĩ*) aprenderam a preparar e usar esta bebida com o povo-jiboia e ensinaram seus parentes. Antes de Dua Busê, pois, já havia Yauxi Kunawa (estrangeiro avarento, em *hãtxa kuĩ*), um homem sovina que havia aprendido sobre o *nixi pae*, mas não repassou este conhecimento aos parentes, como explica Paulo:

E no mundo existe *Yauxi Kunawa*. De primeiro só ele que tinha fogo, não deixava ninguém comer assado. Só ele mesmo que queria ter. Até que o cara matou esse *Yauxi Kunawa* para acabar com miséria. Para chegar outro, administrar, dizer que “vamos fazer coisa boa, todo mundo quer coisa boa”. Põe para fazer isso. Aí, obrigado, o japó-boi matou o *Yauxi Kunawa*. Por isso que aquele japó tem o bico vermelho, né, bico de brasa, aquele dali que matou. Sangue dele que ficou com bico vermelho. Acabar a miséria, trazer coisa boa. Então, no mundo, na geração, aconteceu esse problema. Mas ainda existe *yauxi kunawa*. Como sovino, por exemplo. Ainda existe isso. [...] Assim somos nós também. Se nós sabemos de uma coisa, se nós não ensinarmos, se nós não explicarmos bem para ser daquela forma, quem é que vai aprender? Quem é que vai explicar? Então nós aprendemos para nós ensinarmos nossos filhos, nossos netos, para que não aconteça aquele problema. Então *huni* surgiu esses lados. Surgiu, *huni* surgiu para tirar aquele mal e colocar as coisas boas. Então nós acompanhamos. No nosso mundo, nós acompanhamos esse lado. Na nossa religião, somos daimistas. – Paulo, 2015.

Lembramos, sempre, que os mitos não estão congelados num tempo a-histórico, mas que passam por constantes *atualizações* no cotidiano. Por isso, em vez de “mito”, preferimos, como os próprios Huni Kuĩ, a palavra “história”. As figuras de Dua Busê, Yube Nawa Aĩbu e Yauxi Kunawa estão vivas no presente, como se pode ver tanto nas letras dos cantos, como nas imagens esculpidas em madeira que integram os altares dos rituais.

Nessa, como em outras falas anteriores, há uma aproximação do *nixi pae* com o Santo Daime. Segundo esses interlocutores, tanto os Huni Kuĩ quanto os *nawá* que frequentam as igrejas deste culto teriam a mesma “religião” porque utilizam a mesma bebida: seriam todos daimistas. Tecem-se, assim, traduções e *conexões parciais* (STRATHERN, 1991) entre a espiritualidade cristã e a cosmologia kaxinawá, que abrem espaço para a construção de alianças e a circulação de saberes e substâncias em diferentes ambientes e contextos.

Hoje em dia, nós, povo Huni Kuĩ, já começamos a usar esse aí, respeitamos e agora consagramos como medicina, *nixi pae*. Esse aí nós consideramos como o sangue de Jesus. É o telefone que Deus deixou para nós. Quem usa. Agora, quem não usa, considera como droga leve. Eu já ouvi no jornal, que rapaz, eu estava entrando, diz que droga leve. “O que é isso?”, “Isso aqui é daime, cipó”. Nunca vi droga leve. Nunca. Agora esse daí é da natureza. Então o povo Huni Kuĩ conheceu esse lado, esse mundo, e nós estamos aqui com ela. Então eu considero *Dua Busê* aquele como nosso Jesus Cristo. *Yube Nawa Aĩbu* como Nossa Senhora. Aí nós concebemos essas imagens em nossa aldeia inteira, *Dua Busê* e *Yube Nawa Aĩbu*. – Paulo, 2015.

Na fala a seguir, Ceará aproxima os termos ‘*yuxibu*’ e ‘Deus’. No entanto, há diferenças significativas nessa tradução³⁶, uma vez que, como já antecipamos, os *yuxibu* são múltiplos (como o Sol, a Lua, as estrelas, o vento, a floresta etc.) e o conceito de ‘Deus’, nas religiões monoteístas, refere-se a um ser único³⁷.

Para poder nós trabalhar com daime, nós temos que beber, beber, pedir Deus, pedir *yuxibu* e fazer o que nós queremos fazer. É igualmente qualquer um branco pedir Deus, na língua portuguesa, e só vai se o Deus nos ajudar. Não é assim, né? Assim só vamos fazer as coisas se o *yuxibu* tiver do nosso lado. *Yuxibu* é mesmo encantado, Deus. – Ceará, 2015.

É preciso ressaltar que, quando os Huni Kuĩ traduzem *yuxibu* por “O Grande Espírito”, eles já dão um passo para tecer a equivalência entre *yuxibu* e Deus, mesmo que nestes casos evitem usar o nome ‘Deus’, sendo este ligado às tradições cristãs, as quais muitos *nawá* com os quais os Huni Kuĩ se relacionam em suas cerimônias de *nixi pae* querem evitar. A aproximação entre esses termos se dá ao tratarmos-os como “forças maiores” ou “poderes da natureza” (retornaremos a essa discussão no quinto capítulo).

No entanto, isso não oculta o fato de que a mesma de bebida possa ter uma multiplicidade de formas e intenções de uso em diferentes contextos e pressupostos cosmológicos. Ninawá Pai da Mata, por exemplo, conta que a saúde e a visão são alguns dos objetivos de seu povo com o uso do *nixi pae*.

³⁶ “Este modo de tradução considera que importa quais conceitos nós usamos para pensar outros conceitos. A tradução como equivocação contém um talento para manter divergências entre perspectivas propostas de mundos parcialmente conectados em comunicação” (DE LA CADENA, 2015, p. 27, tradução livre).

³⁷ No Cristianismo, Deus é apenas um e, ao mesmo tempo, três pessoas. Este é o conceito da Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo.

Nós tomávamos e tomamos para saúde. Nós tomamos para ver, tomamos a medicina para mirar mesmo o futuro. Como possamos trabalhar, conectar o futuro, ver se estamos fazendo o que é certo mesmo, viver bem com a família. Na nossa tradição, o *nixi pae* mostra toda nossa vida que queremos ver, possamos fazer, o que é que está acontecendo, como é que podemos nos defender das doenças. Então tem um sentido principal de tomar a medicina. – Ninawá, 2015.

Kenneth Kensinger, um dos precursores da pesquisa etnográfica com os Kaxinawá, afirma que eles “bebem a ayahuasca a fim de aprender sobre as coisas, pessoas e fatos que sejam afastados deles no tempo ou no espaço, fatos estes que poderiam afetar sua sociedade como um todo ou cada um de seus membros” (KENSINGER, 1995, p. 222). Elsie Lagrou também argumenta que estes procuram visões:

A ayahuasca – usada pela maioria dos povos da Amazônia ocidental – tem o poder de transformação visual; ela permite que a pessoa veja seres que normalmente são invisíveis, ou permite ver na forma de gente seres que normalmente têm outras identidades visuais. É isto que homens kaxinawá procuram quando tomam, assim como os Piro segundo Gow (1988), os Tukano segundo Reichel-Dolmatoff (1978), os Shipibo-Conibo segundo Gebhart-Sayer (1986), os Siona segundo Langdon (1979b), e muitos outros. (LAGROU, 1996, p. 209)

Parã conta que o *nixi pae* é um remédio usado para a cura de várias doenças. Ela não separa o que chamaríamos de causas físicas, mentais ou espirituais. Nessa noção, *espírito* (que remete ao conceito kaxinawá de *yuxin*³⁸) não está separado de *corpo*. Quando se fala de espírito, este está integrado ao corpo. O *nixi pae*, assim, não é entendido como um remédio em comprimido (que teria um “princípio ativo”, que seria o “sujeito”, numa concepção *moderna*, segundo Latour, 1994), que agiria de uma forma controlada em uma pessoa (entendida como “paciente”, ou recipiente, sem ação). Aqui, ambos são

³⁸ Segundo Lagrou, “na região do Purus, os próprios Kaxinawá traduzem *yuxin* por alma quando se referem aos *yuxin* que aparecem de noite ou no crepúsculo da mata em forma humana. O uso desta palavra vem da convivência com os seringueiros, que também vêem e falam de almas. Quando se fala do *yuda baka yuxin* ou do *bedu yuxin* da pessoa, usa-se mais espírito: ‘E o espírito da gente que vê, né?, e que fala’. Outra tradução usada pelos Kaxinawá é ‘encantado’. Esta tradução é problemática e significativa ao mesmo tempo, razão pela qual vou voltar a este termo mais adiante. Todas estas traduções, espírito, alma e encantado, têm o problema de ter uma carga representativa muito forte na nossa cultura e às vezes palavras como força, energia, mente ou aspecto espiritual parecem estar mais perto do significado de *yuxin*” (LAGROU, 1991, p. 28). A autora ressalta que “por se manifestar tanto como força vital quanto como alma ou espírito com vontade e personalidade próprias, nenhum termo capta bem este caráter efêmero e polivalente do *yuxin*” (Ibidem).

agentes. E, apesar dos rituais guardarem aspectos coletivos, a experiência será singular para cada um, a cada vez.

O *nixi pae* eu tomo ele porque eu me sinto bem com ele. Ele é o meu espírito. Então ele cura as pessoas dos enfermos, se der algum problema, ele é um santo remédio para curar também todas as doenças. *Depende da [pessoa] para utilizar ele*. Então ele tem muito poder nesse objetivo, de conhecimento, de uma cura bem mais profunda, dentro e fora do espírito. – Parã, 2016.

O velho Baima³⁹, pai de Parã e liderança da aldeia Boa Vista, com longa experiência com o *nixi pae*, afirma que a cura proporcionada pela ingestão da bebida depende da fé da pessoa:

Nixi pae nós temos cura, nós temos tudo depende de nós acreditar que é uma posição que é a palavra de Deus. Então é isso aí. É em cima do nosso respeito e em cima do nosso trabalho. Eu não trabalho de pajé, não. Mas eu tenho um grande conhecimento em cima do *nixi pae*. Mas eu vou dizer que sou pajé não, pajé mesmo, profissional. Eu comecei a beber com idade de nove anos. Hoje estou com 70 anos e ainda bebo. Foi quem me tirou de muitos abismos feios da bebida alcoólica, da festa, das [...] fora de hora, sem precisão. Então, eu tenho um grande ensino sobre essa parte aí. – Baima, 2016.

³⁹ Francisco da Costa Mateus, conhecido como Francisco Bãima (Siã), foi uma das pessoas que “abriu” o campo onde hoje está localizada a aldeia Novo Futuro, dando início à criação daquela aldeia.

Figura 1.4: Francisco Baima

Fonte: Amir Leron, 2016

Para o velho Ceará, o *nixi pae* foi a base de sua educação. Abaixo, ele relata a sua experiência, marcando uma especificidade das formas de estudo e ensino do índio em relação ao branco⁴⁰. Para Ceará, os *nawá* e os Huni Kuĩ vivem em mundos distintos. O *nixi pae* é desse mundo indígena, estando relacionado aos aprendizados e aos modos de sobrevivência na floresta.

O *nixi pae*, para nós, nós temos o mito dele. Como foi, como era, nós temos, então *nixi pae* é dessa mesma história dele, de onde começou, como começou, como transformou em folha e em cipó. Então é uma cultura nossa que transformou igualmente. Deus criou esse cipó para poder o índio se formar aqui dentro desse estudo. Deus botou o mundo do branco para estar na faculdade dele. Tudo que o branco faz, e o Deus deu oportunidade, não essas coisas, mas deu outro mundo [...]. Só *yuxibu*, só índio que pode fazer, na língua. Assim também é outros povos, outra linguagem. – Ceará, 2015.

Mais do que isso, para Ceará, o *nixi pae* provê um modo de educação próprio à sua realidade como indígena, que o preparou para viver e crescer na floresta. Cada experiência com o *nixi pae*, assim, faz circular novos saberes, podendo se aprender durante toda a

⁴⁰ Não-diferenciado de negro para os Kaxinawá, segundo Lagrou (1991, p. 36).

vida. Neste sentido, Ninawá (2020) fala que “o *nixi pae* é uma escola, que dentro dele vamos aprender” e que “todos nós somos aprendizes dessa medicina, somos aprendizes da mãe natureza. E cada momento, cada dia que tomamos essa medicina, aprendemos um pouco mais”. Seu sogro Ceará prossegue:

Desde oito anos já bebia. E hoje estou com 53, ainda continuo sendo estudante. Ainda não estou formado ainda não, sabe. E eu agradeço a Deus, por tudo que eu sei hoje. Eu nunca fui estudar em outro lugar pra buscar conhecimento, política de organização. A minha organização foi própria mesmo natureza, sabe, ayahuasca. Mais ayahuasca. Ayahuasca me conscientizou, me tranquilizou, me trouxe opinião, me trouxe coragem, trouxe a voz para eu unificar meu povo. – Ceará, 2015.

Em todos esses relatos há uma forte ligação entre o *nixi pae* e a “cultura”. Além da dissertação de Alice Haibara (2016), o livro de Ingrid Weber⁴¹ (2006) intitulado *Um copo de cultura* – neste caso, o copo está preenchido justamente com *nixi pae* –, que trata de assuntos ligados à educação indígena, descreve um tanto desse movimento (que ela chama de “pró-cultura”), há mais de uma década. Tal bebida, assim, ocupa uma posição central nos debates e movimentos em torno da “cultura”, como coloca Ninawá:

O *nixi pae* é a cultura. Para nós no Humaitá, o *nixi pae* é a maior fonte de cultura espiritual para ajudar a se desenvolver todos conhecimentos da cultura *huni kuĩ*. Nós aprendemos a se fortalecer a cultura no *nixi pae*. Tipo o *katxanawa*, outras cantorias, tudo foi no *nixi pae*. Aí no *katxa* mesmo, na dança do *katxa*, a gente tinha que tomar o *nixi pae* para buscar a espiritualidade dos legumes. Todo mundo aprendeu, se desenvolveu. E é a cultura para nós, o *nixi pae*. – Ninawá, 2015.

Esta fala de Ninawá contém uma das principais teses deste trabalho: para os Huni Kuĩ, o *nixi pae* é a própria cultura. A ênfase aqui não está em reafirmar que o *nixi pae* é cultura (ou seja, uma das diversas práticas culturais dos Huni Kuĩ) ou que faz parte da cultura *huni kuĩ*; *ele é a própria cultura*. Dizer que o *nixi pae* é a cultura também implica que, para os Huni Kuĩ, o uso do *nixi pae* está na base de uma vida “na cultura”. Ou seja:

⁴¹ O trabalho de Ingrid Weber, que se dedica exclusivamente à T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá, trata de um momento etnográfico anterior a esta pesquisa, no qual destacam-se a institucionalização das escolas indígenas, a formatação do “ensino diferenciado” e a formação dos professores e agentes agroflorestais.

está no centro do modo de vida *huni kuĩ* utilizar essa bebida. Esta afirmação nos permite concluir, ainda, que o *nixi pae* não somente é a própria cultura, mas também a grande fonte que sustenta, embasa e revitaliza as demais práticas culturais. Se o *nixi pae* é cultura, então *cultura*, para os Huni Kuĩ, vai além do que Carneiro da Cunha (2009) caracterizou como uma objetificação.

Lembramos que a cultura a qual os Huni Kuĩ se referem não é a mesma que, em geral, entende-se por *cultura* numa acepção antropológica clássica que a separa da *natureza* (LÉVI-STRAUSS, 1989) ao buscar uma especificidade do humano em relação aos outros animais. Dentro do conceito “indígena”, inclui-se o que Eduardo Viveiros de Castro (1996) chama de *natureza e sobrenatureza*. Ou seja, para os Huni Kuĩ, a cultura não é só humana: nela estão presentes animais, plantas, espíritos e outros seres. Há, assim, uma cultura dos animais (como anta, tatu, queixada etc.), de outros povos (como o povo-jiboia), e de outros não-humanos (*yuxin*, *yuxibu*⁴²). O sentido de *cultura*, para os Huni Kuĩ, pois, é mais próximo à ideia de um *modo de vida*, como afirma Paulo Macambira:

Aí viemos estudando, e nós estamos descobrindo nosso *hatxã kuĩ*, que todo mundo tem vida. Todo mundo tem sua cultura. Não existe povo sem cultura. Tem cultura do branco, tem cultura do povo [...], tem cultura dos animais, dos macacos, dos povos, de todos seres, têm sua cultura, como se vive. Então dentro disso eu venho estudando, a natureza vem me amostrando, aí eu acredito e respeito. – Paulo, 2016.

A cultura é viva e, portanto, está em constante transformação. Essa transformação, por sua vez, também já está prevista na cosmologia *huni kuĩ*. Os seres encantados, longe de estarem presos a um passado remoto ou de agirem a favor de uma tradição a ser “resgatada”, conduzem ativamente transformações no mundo dos vivos. Como podemos

⁴² Segundo Lagrou, “os *yuxibu* são plural ou o superlativo dos *yuxin*, espírito ou alma, possuem capacidade de agência e ponto de vista, intencionalidade. Estes seres *yuxibu* não são limitados pela forma, podem se transformar à vontade e podem transformar a forma do mundo a sua volta” (LAGROU, 2007, p. 59). Lagrou coloca ainda que “ser *yuxibu* significa possuir poderes transformativos extraordinários. Esses animais podem mudar de forma quando querem e então ser vistos não apenas como animais quando são na verdade humanos, mas como seres que são mais do que humanos. Eles são demiurgos, mestres da transformação. Eles são *yuxibu* porque são mais *yuxin* (agência, potência) do que corpo e, portanto, não precisam estar ligados a um corpo específico para agir de forma incorporada no mundo” (Ibidem, p. 351).

ver abaixo, na letra de um canto recebido⁴³ por Ailyson Yube, filho de Ninawá, os *yuxibu* são invocados para “transformar a tradição”:

Chamo a força da Jurema
E também do Ìka
Eu chamo meus *yuxibu*
Tete Pawã, Exe Ika

Eu chamo a samaúma
E também o gavião
Eles vêm nos transformar
A nossa tradição

Yube mana ibubu
Mana ibubu betã
Eskawatã kawayei
Kawayei kiki

Assim como “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), o termo “tradição” é apropriado pelos actantes do campo (ou seja, “tradição” é o que se fala acerca da tradição). Portanto, para fins analíticos, propomos aqui utilizar uma definição operacional de *tradição*: algo que é ignorado por quem a segue, que aparece quando desaparece e que é retrospectação produtiva. Isso elimina a possibilidade de algo idealmente ou verdadeiramente tradicional. Da mesma forma, a tradição jamais pode ser estática: ela só existe porque ela se transforma.

Ninawá fala de uma Nova Era (no caso, indígena) como um movimento de transformação com ênfase no desenvolvimento da “espiritualidade” e da “cultura”. Usa-

⁴³ No universo do Daime, diz-se que os cantos são recebidos do Astral (ou de alguma entidade espiritual), ou seja, não são meramente composições. Um hino, assim, não é entendido como uma criação autoral, mas uma mensagem/inspiração divina que a pessoa canaliza.

se o mesmo nome do movimento urbano *New Age* – ligado ao esoterismo, xamanismo urbano e ao sincretismo religioso – que, não por acaso, opera como agenciamento decisivo nos festivais e nas ocasiões de suas viagens às cidades para a realização de cerimônias. A virada do milênio, com a chegada do ano 2000, marca uma transição de “eras” na aldeia:

[A vida] transformou também, tudo com essas práticas culturais que a gente vem apresentando que a aldeia transformou. A alegria transformou, tudo foi mais transformado. Por isso que eu falo assim de Nova Era, sabe, que se transformou para nós de 2000 pra cá. Assim, para o Humaitá, nós vemos como um novo mundo que vivemos, na cultura. – Ninawá, 2015.

Segundo Ninawá, essa transformação tem a ver com a entrada de jovens em posições de liderança. Foi quando ele, ainda menor de idade, recebeu da comunidade a indicação para ser o pajé da aldeia Novo Futuro. Dali em diante, Ninawá e outros, até então jovens, se tornaram protagonistas desse processo de retomada do uso do *nixi pae*, o qual ele resume abaixo:

[...] desde 2000 pra cá, a gente vem batalhando uma grande batalha para esse fortalecimento espiritual. Foi quando a comunidade me entregou essa responsabilidade para eu cuidar mesmo como um guia ali da frente, como um pajé mesmo ali da comunidade, da aldeia, e eu vim praticando até hoje. E, para mim, tem avançado muito, porque a nossa história lá na Terra Indígena Humaitá... Nós temos uma história bem diferente, né, que passamos alguns tempos bem frágeis assim da cultura, da espiritualidade. A gente tinha toda essa medicina, todas essas nossas práticas, mas estava sendo pouco praticado, assim, diretamente, devido ao contato e as pessoas estavam muito envolvidas nas outras coisas dos *nawá*. E de 2000 pra cá, quando entrei nessa nova geração de poder fortalecer a espiritualidade, busquei fortalecer muito aos jovens, também que estavam na mesma idade, e fortalecer essa área espiritual. Isso desenvolveu muito; que hoje estamos bem mais diferentes do que passamos naquela época, porque hoje estamos praticando mais os nossos costumes, o dia-a-dia, principalmente essa área da pajelança e de uso com o *nixi pae*, porque hoje todas as aldeias estão envolvidas nessa prática espiritual de tomar a medicina. – Ninawá, 2019.

Houve um tempo em que essa medicina foi bem pouco consumida nessa região. Mas não foi sempre assim⁴⁴. Sabe-se que o *nixi pae* é usado pelos Huni Kuĩ desde tempos imemoriais. Podemos observar, de forma geral, três grandes movimentos acerca deste uso. Há um uso tradicional no *tempo das malocas* (pré-contato), um declínio no tempo do seringal, com o domínio dos “patrões”, e uma retomada no século XXI, seguida de uma expansão, que está desencadeando atualmente uma série de transformações na cultura, capitaneadas pelo próprio uso (transformado) da medicina, como fala Ceará:

Tudo foi *nixi pae*. Antes de nós beber *nixi*, só vivia na cachaça e querendo ser aquilo que nós nunca vamos ser. Agora, com *nixi pae*, não. Hoje nós estamos botando, nós vivemos nossas crianças, nós vivemos nossas mulheres, todo mundo gostando, e a lei dizendo que isso tem que acontecer... Estamos descobrindo a realidade nossa por onde vamos caminhar. Para nós, isso é o Festival, essas coisas... Nós estamos falando direto, só que não sei se estão entendendo, que tanto povo nós estamos se encontrando. Não pode estar triste. O Festival está paralisando. Agora como nossa cultura, tem que fortalecer. Nós não estamos querendo que os meninos fiquem mole de sono, com medo de beber *huni* [...]. Não! Nós vamos é mostrar que é isso. Então, nós estamos é muito felizes e só vamos em frente! – Ceará, 2015.

Seguindo na esteira das novas pesquisas antropológicas nesse campo ayahuasqueiro, que colocam em xeque uma visão de um uso idealmente *ancestral* desta bebida pelos indígenas (LABATE; CAVNAR, 2014; LABATE; COUTINHO, 2014), há necessidade de retrocedermos um pouco na história para compreender mais largamente essas transformações.

1.2. Do álcool ao “mel”

A partir de uma classificação proposta pelo antropólogo Terri Vale de Aquino (2012) e bastante mobilizada pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC) em seus cursos de formação de professores e demais agentes comunitários indígenas (como os agentes agroflorestais), muitos *huni kuĩ*, tomando como principal referência sua inserção na

⁴⁴ Esta é uma trajetória específica da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, ainda que o processo colonizatório, motivado pela extração de seringa, tenha afetado praticamente todos os territórios indígenas no Acre, cada um de modo diferente.

empresa seringalista, hoje dividem a forma de contar a sua história em *cinco tempos*⁴⁵: 1) tempo das malocas, 2) tempo das correrias, 3) tempo do cativoiro, 4) tempo dos direitos e 5) tempo presente. O tempo do trabalho no seringal, mais identificado com o *tempo do cativoiro*, além de outras más heranças, deixou nas aldeias o grave problema do abuso de bebida alcoólica⁴⁶, cujo uso estaria em oposição à prática da “cultura” – isto é, no caso, do *nixi pae*.

No tempo da cachaça, antes da gente ter isso aqui, os meninos tentavam de brigar. Bebiam de dia mesmo, dia de trabalho. Quando eu vinha da cidade, assim chegava ali, via que tinha cachaça, lá vai a bebedeira, uma briga, porrada, paulada, era assim... Mas tudo isso acabou, depois que nós começamos beber daime, acabou. – Ceará, 2015.

Ademar, Txana Ixã⁴⁷ (*in memoriam*), ex-morador da aldeia Vigilante, conta que o clima nas aldeias era violento. Lá havia as chamadas “festas do *nawá*”, nas quais a música predominante era o forró.

Antigamente só era o álcool mesmo aqui, não era brincadeira não. Era a cachaça mesmo, o álcool mesmo e outros tipos de bebida mesmo. A festa mesmo. Ainda não era assim que nem isso aqui [no Festival], a festa mesmo aquele arrasta pé mesmo, que os caras com punhalzão aqui mesmo, aquele mesmo, tudo armado... Isso não era união, não. Puxa vida, isso aqui nós estamos prejudicando nosso povo. Vamos acabar isso aqui, isso aqui é uma ilusão⁴⁸. – Ademar, 2016.

⁴⁵ Essa classificação também é apresentada no filme *Já me transformei em imagem* (2008), de Zezinho Yube (32 min), Vídeo nas Aldeias.

⁴⁶ Em geral, além da cachaça (que encontrei no Jordão), não há muitos outros tipos de bebida alcóolica nas aldeias kaxinawá que frequentei. A chamada “caçuma forte” (que tomei no Jordão), bebida fermentada feita de macaxeira mastigada pelas mulheres, aprendida com povos indígenas peruanos, é pouco consumida. Um dia ainda encontrei um vinho em uma aldeia do Rio Humaitá, por conta da celebração de aniversário de uma criança. Nas cidades (e no trânsito que envolve as idas e vindas), porém, a história, é diferente.

⁴⁷ Ademar (Txana Ixã) era professor indígena da escola na aldeia Vigilante. Em setembro de 2018, ele foi brutalmente assassinado, com uma facada no peito, por um parente *huni kuĩ* durante uma visita à T. I. Igarapé do Caucho. Ademar aparentemente havia ido a este local a fim de prestar auxílio na cura de uma mulher mais velha. Segundo relatos, em dado momento, quando Ademar passou um rapé e fechou os olhos para escarrar, tal parente desferiu uma facada no peito e cortou seu punho, a fim de que o sangue derramasse. Ademar não resistiu aos ferimentos e faleceu no barco a caminho de Tarauacá, deixando sua esposa, que estava grávida, e oito filhos pequenos. O autor do crime atualmente está preso na penitenciária da cidade de Tarauacá.

⁴⁸ O conceito de *ilusão* aqui vem importado da cosmologia do Santo Daime (visível, por exemplo, em seus hinos), que, por sua vez, é cristã. O termo aqui está sendo usado no sentido de uma falsa percepção das

Essas festas, pois, não vêm sozinhas, mas acompanhadas de outras coisas: um determinado tipo de música, um conteúdo que está sendo dito em suas letras, uma certa língua, um tipo de bebida, a presença de certos objetos, uma certa forma de relação entre pessoas (como entre homens e mulheres, no caso das danças de forró), entre outras. O velho Ceará fala que nesse tempo a música predominante era o brega:

No tempo da cachaça, música era mesmo de brega. Chamado festa. Aí era isso que rodava, no tempo da [cachaça] não tinha essas coisas, não. Era música de forró mesmo que rodava. [...] Acabou-se, nem dança mais hoje. Não tem mais festa na Terra Indígena. Nós esquecemos também. – Ceará, 2015.

É interessante notar que Ceará fala que hoje não existe mais festa, apesar do Festival dessa Terra Indígena (onde se consome intensamente o *nixi pae*, não a cachaça) ser atualmente o maior evento existente em uma aldeia *huni kuĩ* (o qual veremos em detalhes no capítulo seguinte). Por sua vez, a “festa do *nawá*”, não por coincidência, é um dos elementos derivados do processo de colonização, que se deu via empresa seringalista.

Antes dessa união esse meu povo aqui tudo era cachaceiro. Esse meu povo aqui brigava, se batia com pai, com filho. Não respeitava. Não respeitava a comunidade. Era liderança dando cachaça próprio para a comunidade. Eram pessoas trazendo outras bebidas, principalmente para a comunidade. Aí estava prejudicando a comunidade. Eu disse: “Rapaz, isso aqui não é união, não. Vamos esquecer...”. E foi muita fala para a gente esquecer dessas bebidas. Muitas outras lideranças ainda bebem, mas eles bebem só eles mesmos escondidinhos lá. Mas é difícil a gente ver desses que estamos aqui, é difícil. Algum pode ser que usa. Mas ainda não são todos que a gente vê usando, não. Existia muito problema. Existia preconceito. – Ademar, 2016.

Antonio Ferreira⁴⁹, conhecido como Tuim Nova Era, conta que desde a época do trabalho indígena no seringal até a “retomada” do uso do *nixi pae*, a cultura estava

coisas, uma desconexão da realidade. José Erivan de Oliveira traduz “mundo da ilusão” como o “mundo material” (OLIVEIRA, 2008, p. 111) ou o “mundo das drogas ou das coisas que contrariam os preceitos ensinados pela Doutrina” (Ibidem, p. 153).

⁴⁹ Antonio Ferreira, ex-morador das aldeias Novo Futuro e Boa Sorte, fundou, em 2020, a aldeia Espelho da Vida, onde atualmente reside. É formado pela Comissão Pró-Índio como técnico agroflorestal e trabalha como agente agroflorestal e na educação ambiental. Se apresenta como incentivador e preservador dos conhecimentos das medicinas, das tradições e da cultura de seu povo. Também faz articulação política dentro e fora da Terra Indígena. Tuim é o autor da expressão “Navegando no astral”, que utilizo no título deste capítulo.

enfraquecida na Terra Indígena. Até mesmo a crença na cura para problemas de saúde estava depositada nos remédios dos brancos.

O povo era envolvido na bebida alcoólica. Olhei a vida do meu povo muito destruída e complicada para uma vida de qualidade. A maioria das famílias estava envolvida na bebida alcoólica, não existiam as festas tradicionais, a bebida do *nixi pae* era muito pouco consumida, raramente; os cantos tradicionais do *nixi pae*, as medicinas e outros conhecimentos não estavam sendo valorizados pelos mais jovens e até mesmo pelos mais velhos. O povo apostava mais nos remédios das farmácias, que é um veneno e uma droga para nós. – Tuim, 2016.

Figura 1.5: Tuim Nova Era

Foto: Lisa Leiding, 2015

Tuim fala que até o início deste século ninguém se interessava pela cultura. Muitas coisas que hoje aparecem para os visitantes como “tradicionais”, nesta época não eram sequer praticadas pelos Huni Kuĩ:

Até 2000 eu, como Tuim Nova Era, no ano 2000, completando meus 20 anos de idade, eu não tinha conhecimento de nunca ter visto um de nós Huni Kuĩ cantando um *huni meka*, nem *katxanawa* e nem uma forma de cultura, nem os cordões, nem tiara, nem as pulseiras, nem os cocares, nem rapé. Não se vê falar nada, no ano 2000. E só tinham alguns mais velhos que falavam *hãtxa kuĩ*. E as medicinas. As medicinas alguns velhos conheciam, mas ninguém valorizava. Ninguém dava importância para os mais velhos. Achavam que a medicina era nada. As pessoas acreditavam mais no medicamento, nas drogas das farmácias e acreditavam mais no português. A cultura era desvalorizada. Até quando comecei a entender, quando comecei ouvir os cânticos tradicionais, todo mundo achava feio. “*Ha ea*

ee a”, ninguém gostava. Gostavam mais é quando visse um hinário ou então cântico, “Nossa...”, diziam que era chato. – Tuim, 2016.

Ademar também conta que, nesse tempo, o pessoal da aldeia não dançava o *katxanawa*⁵⁰, ritual para trazer fertilidade aos legumes, no qual os Huni Kuĩ se cobrem de palha de jarina, dançam e cantam segurando os braços uns dos outros. Da mesma forma, não conheciam a língua indígena:

Nesse tempo o meu povo não sabia dançar *katxanawa*⁵¹. O meu povo veio aprender dançar *katxanawa* agora em 2000. Em 1999, o meu povo não sabia, essa menina aqui não sabia nenhuma música, nem falar, eles tinham até vergonha de chamar *ewã*. *Ewã* é mãe, sabe. O *epa*, o irmão, o tio... Rapaz, eles tinham até vergonha de falar a língua deles. E fizemos uma reunião: “Ó, nós vamos falar da fragilidade, da potencialidade. Porque que está na fragilidade? A fala, o pai e a mãe falam bem e o filho não fala por quê? É vergonha então? Então alguma coisa tem por aí. Vamos acabar com isso. – Ademar, 2016.

A vergonha é um assunto apontado por Ingrid Weber⁵² em sua dissertação, principalmente no que se refere à prática da língua nativa, o *hãtxa kuĩ*. Weber fala que “o desprezo em relação à língua kaxinawá foi internalizado por seus falantes, que lembram o sentimento de vergonha por eles vivenciado” (WEBER, 2002, p. 30). Segundo um assessor da CPI citado em seu trabalho, “isto [o desprezo dos brancos em relação à “gíria”] criou uma inibição nos mais jovens que ficaram com vergonha de falar na língua indígena e, na verdade, de sua própria cultura” (Ibidem, p. 104).

⁵⁰ Segundo Lagrou, o *katxanawa*, ou ‘a dança da paxiúba’, “é o ritual mais frequentemente celebrado pelos Kaxinawa, pois sua execução independe de uma periodicidade relacionada ao calendário agrícola” (LAGROU, 2007, p. 417). Segundo a autora, “o *katxanawá*, ritual da fertilidade, existe em várias versões e pode iniciar o ‘festival’ do *nixpupimá*. Normalmente o *katxanawá* acontece várias vezes por ano. Visualmente o ritual é caracterizado pela dança dos *yuxin* da floresta (cobertos dos pés à cabeça com a palha da jarina e pintados, nas partes que aparecem por baixo da palha do urucum) ao redor do tronco oco da paxiúba (*tau pustu, katxa*)” (LAGROU, 1991, p. 88).

⁵¹ Lagrou fala que o *katxanawa* é “um exemplo de performance onde diálogo, improvisação e competição são abertamente valorizados e produzem animação e participação coletiva. Esta situação parece deixar os Kaxinawá muito mais à vontade para provocar e manifestar toda sua ousadia do que a dança de casal no forró, onde se dança a dois, sem trocar uma palavra, sendo cada movimento atenciosamente observado pelos outros” (LAGROU, 2007, p. 420).

⁵² No tempo em que esta pesquisadora escreveu, ainda não havia essa “febre” em torno do *nixi pae* nas aldeias; tampouco os “pajés” saíam para fora das aldeias para conduzir trabalhos espirituais. Mas ali já estava a semente do movimento pró-cultura, que depois veio desabrochar, por exemplo, nos festivais.

Apesar de constituir uma preocupação que os Kaxinawá nunca tiveram antes – defender e preservar o que é “nosso” em termos de “cultura” (cf. Viveiros de Castro, 1992) – atualmente, me parece, o ‘resgate’ vem adquirindo (novo) sentido, para além do desejo e necessidade de ajuste a uma demanda externa. Embora, como visto acima, em se tratando de “animação” o forró não deixe nada a desejar ao mariri, as “brincadeiras da cultura” parecem tocar em um outro ponto. Para todos os efeitos, elas constituem o diferencial deles, “índios kaxinawá”. Apesar de certamente recortados e mesmo folclorizados, esses fragmentos rituais remetem a um passado que durante tantos anos foi motivo de vergonha. Se hoje há espaço para que “praticuem as culturas”, ainda que em decorrência de uma demanda externa e em nome de uma ideia ‘antropologicamente incorreta’ de “resgate cultural”, isto, me parece, tem gerado efeitos (positivos). (WEBER, 2002, p. 135)

No sistema das *colocações de seringa*⁵³, conta-se que o patrão proibia ou, no mínimo, não incentivava os índios a falar em sua língua e a praticar suas danças e rituais, como os de *nixi pae*. É comum ouvir o comentário de que, com isso, muitos desses conhecimentos se perderam ou permaneceram em segredo nas mãos de poucos, que hoje são velhos, como fala Tuim:

[...] teve uma parada na época do contato, que antes o nosso povo vinha usando, mas no tempo do contato aí parou tudo. Parou tudo porque a gente não tinha a liberdade assim de poder falar tradicional, ou cantar, ou tomar o rapé ou usar a medicina, que tudo era droga. Tudo era droga. Tinha que nem falar tradicional, tinha que falar era o português. Porque se a gente falasse tradicional, eu estava falando de alguém. E não tinha que beber o *nixi pae*, não tinha como beber, que era o veneno. E o rapé também do mesmo jeito. Tinha que parar de beber essas coisas da mata. O patrão colocou que tinha que beber o álcool. Então, enquanto a gente estava passando por essa passagem, mas nunca foi parada essas nossas raízes. Sempre os velhos, os nossos anciões, faziam o chazinho escondido, ainda tomavam, bem escondidinho, tomando sempre esse chá. E quando estava dessa maneira, foi de onde começou toda fraqueza nossa, de nós indígenas, das lideranças, cair no mundo da ilusão. E aonde a gente chegou, até no ano 2000, não tinha união. Não tinha organização. A gente olhava, via como se todos nós aqui vivíamos na escuridão. Ninguém sabia quem era quem. Ninguém respeitava

⁵³ Marcelo Piedrafita Iglesias escreve que, nesta época, o seringal foi consolidado como “a matriz territorial e econômica e o ‘aviamento’ enquanto instituição que permitiria que os padrões atualizassem um modo particular de organização da produção e de sujeição de suas respectivas ‘freguesias’ de seringueiros. Por meio das atividades dos seringalistas e de seus ‘empregados’, a sede do seringal, com seu barracão, constituiria lócus de normatização das relações sociais de produção e, ao mesmo tempo, de comércio com os seringueiros, que permaneciam distribuídos em ‘colocações’, cada um com uma quantidade variável de estradas de seringa, na qual a produção de borracha era efetivamente realizada” (IGLESIAS, 2010, pp. 59-60).

ninguém. Ninguém sabia quem era tio e quem era primo. Era tudo na escuridão, destruição e desunião. – Tuim, 2018.

No entanto, há controvérsias sobre a suposta proibição da prática dos rituais de *nixi pae* nos seringais. Em alguns relatos, como no de Ceará, não há uma proibição de fato:

O patrão nunca foi contra sobre daime. O daime ficou sempre por conta do colonheiro, seringueiro ou ribeirinho. O daime sempre ficou assim com a floresta. Não é todo mundo que gosta de utilizar daime, porque vê que o cipó vem às vezes à toa mesmo. Aí então por isso ninguém nunca sovinou, patrão nenhum não proibiu ninguém. – Ceará, 2015.

Ninawá conta que quando os Huni Kuĩ que vivem atualmente nessa Terra Indígena chegaram no Rio Humaitá, vindos de um igarapé próximo, Iboiaçú, afluente do rio Muru, o Humaitá já havia sido dominado pelos patrões seringalistas:

Quando chegamos no Humaitá, o Humaitá já tinha sido dominado o rio pelos patrões, pelos seringueiros, seringalista, né, que chamava. E a influência deles já tinha abatido muito o conhecimento *huni kuĩ*. E quando nós chegamos lá tinham muitos velhos de conhecimento, mas que não tinha mais muita prática dos conhecimentos. Tipo, as outras partes culturais de dança, ninguém tinha interesse, isso passou mais ou menos outros dez anos. – Ninawá, 2015.

Como fruto desse processo colonizatório, o “cacique geral” da Terra Indígena, segundo Ninawá, assimilou um tanto do modo de vida dos patrões e passou a incorporá-lo na sua relação com os parentes. Devemos lembrar que a primeira etapa da demarcação (a identificação) dessa Terra Indígena aconteceu em 1984.

Nós chegamos no Humaitá em 85. Então tem um processo muito grande da cultura, foi desenvolvendo e o chefe, o cacique tinha aprendido muito sendo dominado pelos seringueiros, perdeu a dimensão um pouco dos conhecimentos, da prática *huni kuĩ* mesmo. Ali ele começou a pegar aquele ritmo de patrão, levar mercadorias, ser chefe, mandar os outros e os índios caíram muito na bebida alcoólica. E entraram muito na bebida alcoólica e a cultura ficou um pouco esquecida. E teve uma época que nem os jovens, nem os velhos praticavam muito essa cultura. E tomavam a medicina mais por tomar, não tinham uma linha certa que ia segurar aquele costume. Porque tinha muita festa de forró, muita bebida na mesa, todas aldeias era festa. Ninguém brincava, ninguém tomava o *nixi pae*... Muitas das vezes o pessoal fazia o *nixi pae* e ia para a festa, tomava lá também, ficava dançando também. Perdeu um pouco de controle esse tempo. – Ninawá, 2015.

A decisão de deixar o álcool não foi uma atitude individual⁵⁴, mas de algumas lideranças, que foram seguidas progressivamente por muitas pessoas da Terra Indígena. Este movimento foi reforçado pela liderança de Ninawá, que, em sua aldeia (Novo Futuro), proibiu as festas de forró, que vinham acompanhadas de bebida alcoólica, dança e músicas em português, em favor dos rituais de *nixi pae* – atitude que, com o tempo, foi sendo adotada nas demais aldeias, como relata Ceará:

A mudança foi geral. Quando eu deixei de beber cachaça, eu não trouxe mais pinga também. Que eu era responsável, eu era chefe, eu era liderança, professor... Aí então eu não trazia mais... Eu também fui fazendo reuniões, cortando mesmo, todo mundo meu amigo, como amiga, me entenderam e também abandonaram a pinga e assim deixamos a cachaça de lado [...]. Só sorte que Deus nos trouxe, só o daime mesmo nos traz essa oportunidade. Se não fosse o daime, a gente não andava desse jeito. Nunca, nunca andava. – Ceará, 2015.

Nestas comunidades, *nixi pae* entrou no lugar do álcool, assim como as “medicinas da floresta” (nas quais inclui-se o *nixi pae*) entraram no lugar das substâncias não consideradas “naturais” (como os remédios de farmácia, o crack, a cocaína etc.).

[...] agora nós não bebemos mais pinga. Nós fugimos da cachaça, graças a Deus. Hoje somos daimistas, tomamos só ayahuasca, tomamos só nosso *shuru* e só coisas naturais mesmo. Aí nós somos envolvidos mesmo, mas agora cachaça a gente não bebe mais, não. [...] Até hoje, só vou deixar de ser daimista quando eu morrer. Enquanto não, espero que vou trabalhar com a força de natureza. – Ceará, 2015.

Seu Baima também fala sobre o problema de brigas entre familiares que assolava o local. Podemos afirmar que o *nixi pae* agiu na pacificação das relações – o que reforça sua relevância enquanto um *diplomata cosmopolítico*. O próprio *nixi pae*, e não somente os humanos (como os pajés), são entendidos aqui como diplomatas⁵⁵, uma vez que o *nixi*

⁵⁴ Com raras exceções, beber sozinho, tal como comer sozinho, não é bem visto pelos Kaxinawá. A embriaguez solitária é triste, o festejar sozinho não tem sentido – ou seja, não surpreende tanto que essa retomada da cultura seja um movimento coletivo, pois todos precisam pensar juntos, estar juntos.

⁵⁵ Segundo Sztutman, “a diplomacia é, via de regra, um acordo sobre a possibilidade de paz. Não se trata mais de uma paz perpétua, e sim de uma paz possível e mesmo provisória” (SZTUTMAN, 2019, p. 11).

pae age por inteligência própria, efetuando conexões entre o mundo dos humanos e o mundo dos *yuxin*.

O *nixi pae* de antigamente eram os pajéres que tomavam, né, bebiam, e a música era tradicional. Aí nesse intervalo, o branco foi também, algum que tomou, que bebeu, achou bom... Tem muito ensino forte, tradicional nela. Então, hoje vocês estão aqui através do *nixi pae*. É uma tradição... [...] Aí esses meninos começaram a entrar no *nixi pae*. Que era só problemado, viu, era engano, propriamente não conhecia a lei. Eu fui que dei uma dica para eles sobre o *nixi pae*. Pesquisando daqui como é que podia fazer. Bebiam cachaça. Não respeitavam o pai, não respeitavam nada, viviam brigando. Não, não é assim não. Para o pai e o filho ser de maior, o pai tem direito de respeitar o filho. E o filho tem direito de respeitar o pai. Se tiver errado, o filho tem direito de chamar o pai e aconselhar. [...] E se o filho tiver errado, o pai tem direito de chamar, sentar e conversar. Sem discussão. Aí isso foi uma dica. – Baima, 2016.

Seu Baima conta que o *nixi pae* pode nos tirar de caminhos errados, daquilo que prejudica a nossa vida e a nossa saúde, como os vícios. O *nixi pae*, pois, nos mostra e nos oferece um novo caminho para trilhar.

Então essa é a visão do *nixi pae*. O *nixi pae* está para ensinar. Qualquer um de nós, tirar do abismo, às vezes está metido na pinga, em outras coisas, e vários outros tipos de coisa, não precisa a gente estar explicando. Mas o *nixi pae* tira muita gente de certos caminhos feios. Então é isso que eu posso contar do *nixi pae*. E nossa tradição antigamente, é a tradição só a tradição mesmo. Sabe, a reza. Mas como você não entende a língua direito, entende alguma coisa de palavra. Então acontece que já tem a reza. Essas músicas que tem [...], a maioria é para força. E para o final já era para baixar a força. Então é assim, o *nixi pae* é essa tradição. Não tem outra tradição, não. – Baima, 2016.

Nesses tempos, Ceará fala que o daime lhe educou. Mesmo após seguidos erros, lidando com “drogas” distintas e misturando substâncias, ele por fim aprendeu a distingui-las, deixando aquelas prejudiciais e mantendo o *nixi pae* como prática de saúde:

[...] nesses tempos, o que foi que eu aprendi? O que eu aprendi com daime, foi ter respeito ao meu povo, desde a minha mãe, meu pai, meu irmão. Lembrei como nunca minha mãe me educou, o daime me educou, sabe. Como se ama uma mãe, como se cuida um irmão, como se cuida uma vida, qualquer amigo. Aí me trouxe isso. Aí dentro disso, também eu fiz muita coisa errada no daime. Eu bebia cachaça, depois da cachaça tomava daime... Eu primeiro eu tomava daime, se não tivesse mais, eu tomava pinga... Se não fosse o tal, eu bebia perfume. Mas tudo isso é andar por conta própria, como menino mesmo. Eu não entendia nada. E já vim entender a minha vida com daime, já foi de 2005 pra cá. Pra cá que eu comecei perceber minha vida. Foi aí que eu deixei a bebida alcoólica, eu fumava outro tipo de droga, sabe... Que eu não fumo mais droga nenhuma. E graças a

Deus, que Deus me salvou nessa opinião aí. Que Deus me ouviu que eu não bebo mais, esses pecados, essas drogas mesmo na minha vida, não... Sempre sou professor para os meus filhos, para minhas filhas, para o povo que utilizar o que eu utilizei. Não presta para a vida. Eu sou professor. Não mexa não que isso aí não presta pra ninguém. Eu continuo agradecendo a Deus, que eu continuo sendo velho, mas conhecedor dos errados e do bem também. – Ceará, 2015.

É evidente, enfim, que a superação do problema do alcoolismo e do uso de outras drogas no Rio Humaitá está diretamente ligada à retomada do uso do *nixi pae* e a sua presença constante na vida daquelas pessoas. Na próxima sessão, pois, tentaremos entender como alguns *actantes* foram fundamentais nessa transição.

1.3. Aliança com o Daime

Como importante *actante* nesta tentativa de reconstituição, os Huni Kuĩ do Humaitá mencionam a história de uma mensagem contida em uma fita enviada à comunidade por Timbu Shawã, indígena do povo Shawãdawa (Arara), em um dos cursos de formação de agentes agroflorestais indígenas promovidos pela CPI/AC (que contava com a presença de outros líderes, como Benki Ashaninka), a qual teve um papel decisivo em orientá-los sobre como poderiam sair daquela situação de dificuldade e passar a viver, então, “na cultura”. Ninawá fala, assim, do começo de uma Nova Era:

[...] de 2000 pra cá, eu chamo até de Nova Era, para nós Huni Kuĩ. Esse processo de 90 até 2000 foi muito forte sobre a cultura do Humaitá. De dificuldade cultural. Todo mundo, era velho, era criança, todo mundo falava português... E depois de 2000 pra cá, nós crescemos mais, já estava mais homem, já tinha família também, aí a nós tomava medicina também. Aí o Tuim veio, foi apoiado para agroflorestal, veio para Rio Branco. E lá encontrou muitos amigos das terras, muitos *txais* que falaram também sobre o valor cultural, como é que podia avançar, segurar mesmo a cultura das terras, hoje tinha que voltar esse conhecimento. E ele levou essa mensagem também para nós e fortaleceu muito o conhecimento, que a gente já tinha interessado assim a parte cultural. E levou uma mensagem de um *txai*⁵⁶, de uma etnia Arara, povo Shawãdawa, era um pajé

⁵⁶ Em *hãtxa kuĩ*, o termo *txai* (e seu apelativo ‘*txäin*’) quer dizer “cunhado”, podendo o sentido ser estendido. Ele denota, portanto, uma relação de afinidade. Ou seja, alguém que é *txai* não pertence à família de sangue do indivíduo (não é irmão, irmã, pai, mãe, avô, avó etc.), mas também não é alguém totalmente de fora, sem relações com o Ego. O termo, indica, assim, uma posição de proximidade (porém não de consanguinidade). Segundo Lagrou (2007, p. 293), “*txai*” é associado à figura do *Inka*, “distante”, “outro”. Hoje o termo *txai* é utilizado correntemente nas redes ayahuasqueiras no sentido de “amigo”, “conhecido”

e passou uma mensagem para nós. Assim, como é que a gente podia valorizar mais a cultura, a terra, a nossa identidade. Isso para nós foi uma mensagem que valeu, que até hoje nós voltemos a prática cultural mais forte. – Ninawá, 2015.

Sensibilizados pela mensagem⁵⁷, os aldeões começaram então a realizar os trabalhos na linha do Santo Daime – primeiramente com os hinários do Mestre Irineu e, alguns anos depois, do Padrinho Sebastião. De fato, o que se iniciou nesse momento no Humaitá já vinha acontecendo em outras terras indígenas do Acre (e possivelmente de outros lugares do Brasil); por exemplo, naquelas dos povos Yawanawá, Shawãdawa, Kuntanawa, Katukina e Ashaninka. O intercâmbio promovido pelos encontros de formação certamente os ajudou a trocar experiências e inspirar comunidades que ainda não haviam aderido a esse movimento em torno das medicinas da floresta.

Segundo Tuim, a partir do ano 2000, com a formação de jovens lideranças, houve uma *retomada* da utilização do *nixi pae* e de outras “medicinas” – além de outros rituais “tradicionais” e elementos “culturais”. Aprendendo operar na linguagem da “cultura⁵⁸”, os Huni Kuĩ vislumbraram a importância desse “resgate” tanto dentro, como fora de suas aldeias, nas relações com o Governo, em parcerias nacionais e internacionais para a realização de projetos. Além disso, perceberam o interesse, por parte de pessoas ligadas à espiritualidade Nova Era, movimentos indigenistas, ambientalistas e cultos ayahuasqueiros, em seus cantos, modos de vida e conhecimentos sobre suas medicinas tradicionais. Durante um dos cursos de formação de agentes agroflorestais na cidade de Rio Branco, além de conhecer outros povos da região, Tuim conta:

e por vezes mesmo “irmão”, apesar de não possuir este sentido na língua e nos regimes ontológicos *huni kuĩ*. Segundo Lagrou, “esta expressão é usada para se referir aos não-parentes com quem uma pessoa deseja estabelecer relações amigáveis. Na região do rio Jordão, os Kaxinawa tinham o costume de se referir a trabalhadores amigos de Ong’s pelo termo txai. Este apelativo foi incorporado na autodesignação oficial de um dos seus mais dedicados aliados, Txai Terri de Aquino”. (Ibidem). A antropóloga Cecilia McCallum (1997, p. 126-127) argumenta nesse mesmo sentido.

⁵⁷ Até hoje não tive acesso a essa gravação, tampouco sei se ela ainda existe.

⁵⁸ Carneiro da Cunha escolhe colocar “cultura” entre aspas quando se refere àquilo que é dito acerca da cultura: “As pessoas tendem a viver ao mesmo tempo na ‘cultura’ e na *cultura*. Analiticamente, contudo, essas duas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. A lógica interna da *cultura* não coincide com a lógica interétnica das ‘culturas’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 51). Segundo a antropóloga, “a linguagem ordinária [...] movimenta-se sem solução de continuidade entre *cultura* e ‘cultura’, e não dá atenção a distinções entre linguagem e metalinguagem, ou fatos contemporâneos e projetos políticos” (Ibidem, p. 65).

Pude conhecer as igrejas Alto Santo, Cinco Mil e Barquinha, onde foi que eu me encontrei e pude compreender que a minha vida com o nosso povo era viver com a nossa tradição e com a nossa cultura, de não deixar esquecer e nem perder. Mas também achei muito lindo e importante a responsabilidade de compromisso e carinho do Mestre Irineu e de outros mestres, que ajudaram segurar essa cultura, deixar valorizado e não deixar se perder essa bebida sagrada do *nixi pae* enquanto os povos indígenas estavam passando por tempos de trabalho escravo no tempo dos cativeiros, pelos patrões que proibiram os povos indígenas de viver as suas culturas, como dança do mariri, as falas tradicionais, a bebida do *nixi pae* como também nossos usos medicinais, como o rapé, as medicinas e as nossas próprias comidas tradicionais. Por isso tenho muita gratidão pelos daimistas que ajudaram a valorizar os povos indígenas que vivem na floresta. Pois a partir desse momento que tomei o *nixi pae* em todas essas igrejas entendi e vi que o meu povo estaria perdido na escuridão. E achei melhor levar todas essas mensagens: levei hinário, fita gravada e pude fundar uma sede acompanhando a Doutrina do Santo Daime dentro da Terra Indígena. – Tuim, 2016.

Nessas igrejas, que são pilares de linhas consideradas *tradicionais*, como o Alto Santo – linha formada por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) –, a Colônia Cinco Mil⁵⁹, de Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião) e a Barquinha (de Daniel Pereira de Mattos), a qual possui três centros principais⁶⁰, muitos índios citam que participaram de trabalhos e viram “na luz” do daime que seu povo estava, como dizem, “na escuridão” – com o alcoolismo, prostituição e outros males do mundo dos brancos dominando as aldeias. Percebe-se o papel da fundamental das *mirações*⁶¹ nesses processos de cura.

No ano 2000, dessa aldeia Novo Futuro, eu fui uma das primeiras pessoas a sair aqui da aldeia, de todas nossas famílias, para participar do curso de sistema agroflorestal. Foi aonde encontrei com outras etnias, e principalmente com um índio arara que chama Timbu Shawã. Ele já trabalhava com a Doutrina, acompanhando a linha do Mestre, e ele me incentivou muito. Me dei muito com ele, como um irmão. E juntamente com ele, tive a oportunidade de conhecer o Alto Santo, Cinco Mil e a Barquinha. E amei muito. E de todas essas linhagens,

⁵⁹ Essa foi a primeira igreja da linha fundada pelo Padrinho Sebastião, o antigo CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), hoje ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal). A sede atual desta linha é o *Céu do Mapiá*, no estado do Amazonas (AM).

⁶⁰ As igrejas *Centro Espírita e Casa de Oração Jesus Fonte de Luz*, dirigida por Francisco Hipólito, filho de Manuel Hipólito de Araújo; o *Centro Espírita Daniel Pereira de Matos*, dirigido por Antônio Geraldo Filho (herdeiro do Mestre Conselheiro Antônio Geraldo da Silva) e o *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, dirigido por Francisca Campos do Nascimento (Madrinha Chica Gabriel).

⁶¹ *Imagens mentais espontâneas* experienciadas em momentos de transcendência durante o transe com essa bebida, segundo o antropólogo Marcelo Mercante (2002), pesquisador da linha da Barquinha.

aonde eu adorei mais foi a Barquinha⁶². Aquela igreja de gira mesmo, bailados... E aí recebi uma demanda nas forças, assim, uma miração me entregando uma espada, de que eu não deixasse acabar ou nós esquecer do nosso costume e tradição. – Tuim, 2016.

O intercâmbio desses indígenas nas igrejas do Santo Daime e da Barquinha, locais que, segundo eles, “seguraram” essa bebida enquanto o uso estava “fraco” nas aldeias, foi fundamental nesse processo de “retomada”. Configurou-se, assim, uma espécie de “balança histórica”, uma vez que o *nixi pae* (ayahuasca) é sabidamente uma bebida indígena e que as igrejas do Daime foram erguidas a partir do contato de populações ribeirinhas e de seringueiros com os índios⁶³. Há a conhecida história – mito fundador da religião do Santo Daime, segundo Goulart (1996) – do encontro do Mestre Irineu com a Virgem da Conceição (Rainha da Floresta), que mencionarei mais adiante.

Num primeiro momento, então, as igrejas dependeram dessa prática indígena para se formar. Nesse segundo momento, acontecia o inverso – eram os índios que recorriam às igrejas, buscando retomar suas origens e práticas, também sensibilizados por um discurso indigenista. Este é justamente o “efeito *looping*”⁶⁴ de que fala Carneiro da Cunha (2009). Tuim prossegue:

Aí pela formação do curso, os professores já falavam que o nosso dever era de incentivar a cultura, a nossa alimentação, os nossos *kene*, as nossas falas, as

⁶² Tuim pode ter dito isso dessa forma porque sabe que sou membro da Barquinha.

⁶³ Em artigo recente, Sandra Goulart e Beatriz Labate notam que “uma integrante de uma das religiões ayahuasqueiras que se classificam como tradicionalistas, durante a plenária de uma das mesas da Conferência de Rio Branco, sustentou que, se os índios são mais antigos, originários no uso da ayahuasca, por outro lado, os fundadores das religiões ayahuasqueiras, os seus Mestres (Irineu, Daniel e Gabriel), são os ‘guardiões’ desse ‘tesouro indígena’, que estaria correndo o risco de se perder, uma vez que muitos indígenas teriam deixado de utilizar a ayahuasca, e agora, alguns, inclusive, estariam sendo reapresentados à bebida graças às igrejas ayahuasqueiras” (GOULART; LABATE, 2019, pp. 319-320).

⁶⁴ O antropólogo André Brasil diz que “estamos muito próximos do que Ian Hacking (citado por Carneiro da Cunha) chamou de ‘efeito *looping*’: quer seja, o fato de que os tipos humanos têm consciência sobre o modo como são classificados. A essa consciência se responde, na prática, com comportamentos que podem ser diferentes do que se espera do tipo humano em questão. Essa diferença retorna então, como novo conhecimento, alterando a maneira de compreender e definir o tipo, e assim por diante” (BRASIL, 2013, p. 260). A própria Manuela Carneiro da Cunha nota “o paralelo entre a autorreflexão implícita na discussão de Ian Hacking e o movimento reflexivo implicado na ‘cultura’ como meta-discurso sobre a cultura. O que estou sugerindo aqui é que a reflexividade tem efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que ela reflete — cultura, no caso — como sobre as próprias meta-categorias, como ‘cultura’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 363).

nossas medicinas e a nossa espiritualidade. E com essas informações, dentro da miração, isso foi mais um reforço para mim. Eu disse, “muito bem”. Então voltei trazendo da Cinco Mil uma fita gravada e um caderno de hinário. Eu vim muito feliz, disse: “Nossa, vou levando uma novidade que o povo nunca viu”. Para mim, a fala, a cantoria e essa espiritualidade eram uma novidade que eu nunca tinha visto; já com 20 anos de idade. Eu vim muito feliz de trazer para o meu povo... [...] “Nossa, se o meu povo ver essa miração que eu estou vendo agora, essa coisa linda, isso aqui que é a nossa vida”. E eu vim muito feliz, não vim assim trazendo coisa, assim, uns presentes maus, mas vim trazendo, assim, tipo na consciência: “Essa força aqui todo mundo vai amar”. E vim aqui para a aldeia. E fizemos *nixi pae*, fizemos a noitada, na antiga aldeia, que era o São Luiz. E tomemos com essas famílias ouvindo os hinários. Todo mundo amou, todas essas nossas famílias amaram mesmo. – Tuim, 2016.

Ao voltar para as aldeias levando hinários, os Huni Kuĩ foram, então, estudando como realizar o trabalho do Santo Daime. No caso da aldeia Novo Futuro, foi erguida uma casinha de madeira em que eram feitos esses trabalhos. Com isso, aos poucos, foram vendo que a situação foi melhorando e que os problemas da vida cotidiana começaram a ser resolvidos. E, assim, passaram praticamente oito anos. Ninawá conta que nesta época “segurou” a cultura com o trabalho da igreja – o que evidencia que a cultura aqui é de fato o *nixi pae*, já que ele está “segurando” a cultura com o uso da bebida. Ele também ressalta a importância dos trabalhos das igrejas, como Alto Santo e Barquinha:

Figura 1.6: Igreja do Santo Daime na aldeia Novo Futuro

Fonte: Ion David, 2010

De 2000 até 2008, eu segurei a cultura com o trabalho da igreja. E fizemos aquela organização da igreja, [...] foi muito bem, sabe. Pude organizar também, aprendi muito com o trabalho das igrejas. Mas nesses oito anos eu nunca fui à igreja também, não. Eu nunca fui em Alto Santo, nunca levei um padrinho lá na minha aldeia. Fiquemos ali num conhecimento do *nixi pae*, assim, o *nixi pae* que nos ordenava o que tinha que ser. E, depois de oito anos, eu conheci também o trabalho das igrejas. Fui ver, participei no Alto Santo, a Barquinha, e eu vi que era a mesma responsabilidade. Eu acreditei que é a mesma linhagem do catolicismo, para esse trabalho do Santo Daime. No entendimento, porque a gente rezava muito e as igrejas rezam muito também. Eu vi que o trabalho, mesmo sem ter contato com os padrinhos, fez uma coisa certa. Aí depois de 2008 pra cá, eu parei um pouco o trabalho da igreja; estava tudo organizado. Hoje, a gente pratica ainda. Não temos a igreja pronta, mas ainda pratica essa aliança ainda, essa linha do trabalho do Santo Daime. E aí a gente vai fazendo, a aldeia gosta disso. A gente ainda vai fazer esse ano uma casinha para representar ali o Mestre também. Porque ajudou muito a gente também. – Ninawá, 2015.

De acordo com Tuim, o Mestre Irineu foi um dos principais responsáveis por “segurar” o uso desta bebida em um tempo que os índios praticamente deixaram de utilizá-la. Segundo ele, apesar de não praticado, esse conhecimento não se perdeu, uma vez que ele pertence à natureza. E, para Tuim, a cultura não se perde, uma vez que “a cultura é a natureza” e essa “não acaba nem se perde”.

[...] falando diretamente aqui do Humaitá, aqui as pessoas viviam como se fosse na escuridão. Só era festa, era festa diretamente, bebida alcoólica pela maioria, todas lideranças. Ninguém sabia quem era quem. Era desunião, muita violência aqui dentro. E depois dessa bebida, assim, ó, todo mundo parou agora e todo mundo ficou feliz: “Ah, a nossa vida não é isso aqui, não. Agora nós somos isso aqui”. Aí eu disse, “Bem, primeiro agora nós vamos seguir a Doutrina”. Aí, no ano 2000, se organizamos e fundemos a Doutrina. Acompanhando a linha do Mestre e de homenagem a ele também. Porque ele, o Mestre Irineu, foi uma das pessoas que segurou esse conhecimento. Porque, se não fosse ele, tinha parado lá pela doutrina que ele se doutrinou, e aí com certeza aqui cada vez ia mais a gente se esquecendo. Então, enquanto nós passemos por essas fases dos patrões, fiquemos parados. Mas também ele segurou lá. Aí depois que passemos de todo esse movimento, que seja, essa batalha, tudo, de morrer muito nossos pajéres... Aí quando nós voltamos agora, que nós encontremos novamente de novo. E a cultura já estava quase se escondendo. Que a cultura não acaba e nem se perde, ela se esconde. Porque não dá de acabar, nem de perder. *Que a cultura é a natureza*. Então, diante disso, “nossa”, aí foi muito lindo essa consagração pela linha do Mestre. – Tuim, 2016 (grifo meu).

Tuim narra como os jovens *huni kuĩ* começaram pelo trabalho da igreja e passaram, então, para a “cultura”. Ele enfatiza que a Doutrina do Santo Daime⁶⁵ não atrapalhou, mas fortaleceu a cultura *huni kuĩ*. Reforça-se, assim, o conceito nativo de *cultura* no sentido do *costume* de tomar esta bebida – *nixi pae* ou daime –, para Tuim, neste contexto, trata-se da mesma bebida.

E aí começamos a incentivar. E fazer todo esse terreiro. Essa maloca. Bem, fizemos primeiro a Doutrina, com a igreja. E, depois que foi feito essa organização, vamos fortalecer agora a cultura. E fizemos a maloca, terreirão. Então, a Doutrina não atrapalhou e nem atrapalha a nossa cultura. Ela fortalece. Que é o mesmo *nixi pae*. Agora só muda os cânticos. Então, ela fortaleceu. Primeiro para incentivar até hoje como nós estamos na bebida do *nixi pae*, consagrando o *nixi pae*, nós iniciamos com a Doutrina. Aí começamos fazer todas essas malocas. E aí depois disso começamos trabalhar com a associação. Nessa época que eu estava trabalhando com a associação, e teve os olhares para outras lideranças. Por conta de que começamos a tomar o *nixi pae* aqui na aldeia, todo mundo vinha dessas outras aldeias para tomar com a gente. E o movimento, todo mundo adorando e sabendo, e achando as cantorias, as informações, deixando a sua vida de ilusão e vindo aqui para a luz. – Tuim, 2016.

Ademar fala sobre a criação de uma chamada “união”, onde, nesse tempo, os Huni Kuĩ das cinco aldeias do Humaitá passaram a se reunir na aldeia Novo Futuro para tomar a bebida. Nessas ocasiões, os moradores das demais aldeias percorriam grandes distâncias – vinham de barco, com ou sem motor, ou mesmo a pé, “varando” por dentro da floresta, para tomar *nixi pae* com os parentes. De acordo com Ademar, a força que adquiriu o movimento se deu pelo *interesse* de cada um, especialmente dos jovens:

O que aconteceu é que esse povo aqui, esses jovens, nós começamos trabalhar com o nosso interesse mesmo. Olhando os velhos fazendo, a gente começou interessar, interessar, até que criamos uma união. “Então, rapaz, vamos fazer uma união de daime?”. “Então vamos”. Então era para toda essa aldeia estar tudinho aqui, tudinho mesmo, tudo unido os irmãos mesmo, unido mesmo. Mas nem todos eles compreenderam. Agora são esses jovens que estão segurando. A gente viu que foi através de contato, o Ninawá, que ele é o maior presidente mundial do *nixi pae*. Foi até criado até uma igreja ali. Principalmente nós entremos assim primeiro no hinário. Canta hino mesmo; a gente não cantava muito a nossa

⁶⁵ O trabalho de Rafael Mendonça Costa (2009) também menciona, embora muito brevemente, algumas influências do Santo Daime nos rituais dos Huni Kuĩ do Rio Jordão.

tradição, não. Aí depois começamos a entrar dentro mesmo, vimos que a tradição também era importante, nós conectar os dois juntos. – Ademar, 2016.

A partir da transformação de temporalidades, da predominância da língua portuguesa e de outras mudanças estruturais nos rituais, como a presença do violão, é possível argumentar que houve um processo de *daimificação* do *nixi pae* no Rio Humaitá. Os trabalhos da Doutrina do Santo Daime inspiraram os Huni Kuĩ, segundo eles próprios, a fazer “uma coisa mais organizada” e “determinada”, isto é, sem muita dispersão, com começo, meio e fim. Além disso, destaca-se a incorporação (transformada) de bailados, toques de violão e de outros elementos. Estes movimentos, pois, rearranjaram complexos *fluxos* de pessoas, recursos e conhecimentos naquela Terra Indígena.

Então, hoje, através da nossa tradição, ela é mais viva, sabe, a gente vê assim que ela é viva também, como o hino também é vivo mesminho também, mesma corrente, só que assim, na força da nossa tradição, a gente viu que é cultura viva mesmo. Então, por isso que nós criemos essa união, para poder viver feliz. Para poder viver bem. Porque só através de união de que traz a força. Tu sozinho não tem união, não. Agora se [tem] muita gente, aí está união. Então união que tudo é saúde. União tudo é firmeza, tudo é vida. Porque se a gente não tiver união, como é que nós vamos conseguir as coisas? Só através de união que a gente vive feliz, né. Então para isso foi esse pensamento, para nós viver feliz que foi criado essa união de daime. E hoje todas igrejas tem esse conhecimento aqui. – Ademar, 2016.

No entanto, em algum momento, os Huni Kuĩ entenderam que se continuassem a praticar exclusivamente os trabalhos do Santo Daime eles não seriam *diferentes* no cenário ayahuasqueiro. Perceberam que os outros somente iriam se interessar em convidá-los se eles apresentassem trabalhos espirituais propriamente *huni kuĩ*, levando os seus conhecimentos, que é o que hoje vem acontecendo, como fala Ninawá:

[...] de 2008 pra cá, eu pratiquei mais a pajelança. Eu tive um entendimento [...], eu vi que eu tinha que segurar mais o trabalho *huni kuĩ*. Porque o trabalho da igreja estava mundialmente. Aí eu fui em vários encontros como *huni kuĩ*, mas eu não tive oportunidade. Trabalho de igreja, vários encontros de igreja, eu não tive oportunidade. Eu vi que se eu fosse representar uma igreja também, como *huni kuĩ*, eu poderia não valer nada, como *huni kuĩ*, ser uma cultura da ayahuasca, do *nixi pae*, que vem também da nossa origem, da nossa história. Aí eu vi que não dava. Eu tive em vários encontros que eu poderia falar um pouco da realidade *huni kuĩ* para que pudesse a igreja também entender a gente. Aí eu fui e parei. Não parei assim de estar diretamente, mas sim segurei só a área *huni kuĩ*. Porque eu vi que eu poderia conversar com pastor, com qualquer pessoa, qualquer padrinho, sobre o meu conhecimento mesmo *huni kuĩ*, por onde a gente vem até

hoje. E foi muito bom. Mas respeito muito bem essa realidade da igreja com a cultura *huni kuĩ*. – Ninawá, 2015.

Os Huni Kuĩ não passaram a fazer diferente somente para se diferenciarem no cenário ayahuasqueiro, mas para tornar o trabalho “do jeito” deles, isto é, de uma forma adequada ao seu ambiente (de aldeia, floresta), aos seus costumes e aos seus modos de aprender em relação às formas prescritas pelo Santo Daime. A questão, portanto, é relativa a um modo de vida e à autossuficiência (no sentido cosmológico) de seus conhecimentos, no sentido de que os seus conhecimentos nativos dão conta de lidar com a diversidade de situações da vida, que acontecem inclusive durante os rituais de *nixi pae*.

[...] a gente fez o que era melhor e o que era mais certo. Que como a gente estava na tradição, a gente tinha que pegar o nosso ritual. Que é a nossa cultura. E deixar o do branco de banda, para eles. Porque no tempo que vivia ainda fazendo o trabalho da forma que o branco fazia, é porque a gente não tinha esse conhecimento. Então, os mais velhos não tinham essa capacidade. E hoje, com uma nova geração, fizemos transformar. – Parã, 2016.

Em diferenciação em relação ao Santo Daime, os Huni Kuĩ trajam vestes tradicionais coloridas (*sãputari*), ao invés da farda branca; pisam com os pés descalços na terra, ao invés de usar o sapato social da farda; utilizam os maracás de cabaça⁶⁶, em vez de lata; organizam o espaço ritual sem divisórias lineares entre homens e mulheres (e sem a separação entre virgens, solteiras não-virgens e casadas); sentam-se no chão, em vez de em cadeiras (ainda que os puxadores, tocadores de violão e de tambor e algumas outras pessoas prefiram sentar-se em cadeiras ou em tocos de árvore); utilizam outras medicinas (como rapé, *shuru dume* e sananga), ao invés de apenas o daime; bailam mais “livres” e realizam danças que fazem referência aos animais, ao invés da marcha (dois pra cá, dois pra lá), da valsa e da mazurca características do Daime; e cantam palavras em *hãtxa kuĩ*, fazendo referência aos *yuxibu* e a seres como *Dua Busẽ* e *Yube Nawa Aĩbu*, ao invés de, predominantemente, Deus, Jesus Cristo e a Virgem Maria.

⁶⁶ Segundo Eliane Camargo (comunicação pessoal), o maracá também é novo, provavelmente meados ou fim dos anos 90, assim como o violão, que entrou quando os Kaxinawá nos anos 90 passaram a ir aos centros de Santo Daime.

Esse movimento de “indigenização” teve também um papel fundamental na promoção da autoidentificação daquelas pessoas que ali viviam enquanto indígenas. Com o tempo, estas passaram a reconhecer as suas origens e a utilizar seus nomes indígenas, em *hãtxa kuĩ*, em vez de apenas os nomes em português. Como fala Tuim, com o *nixi pae*, tornou-se possível enxergar a cada um e tornar-se aquilo que se é:

E 2000 pra cá, como nós fortalecemos e incentivamos o uso e o costume da nossa tradição, quando começou a fortalecer a consagração do *nixi pae*, parece que veio uma estrela, que brilhou em nossa vida. Aí onde todo mundo foi começando, nós começamos a se enxergar e começar a dizer que a gente era índio. Porque antes de chegar essa terra, eu mesmo, eu não sabia o quê que era índio. Eu não sabia o que era cultura, espiritualidade. E quando a gente começou a incentivar o *nixi pae*, foi aonde nós começamos a entender sobre a espiritualidade. E começar a procurar os nossos velhos. Que eles eram o livro, a raiz das histórias, dos conhecimentos. E quando começamos, estamos aprendendo ainda. E foi onde fluiu tudo, parece que mudou a vida e todo mundo começou já a chamar, se encontrar. Aí no qual começamos chamar, eu, o meu nome de Tuim, ou de Ibã, ou de Ninawá, ou de Busê, muitos começamos a nos encontrar. Parece que quando começamos a consagrar o *nixi pae* e que essa estrela veio, aí começamos enxergar cada um. Então é por isso que eu falo, assim, eu consagro como, é a raiz dos conhecimentos. – Tuim, 2018.

Além da aproximação dos Huni Kuĩ do Humaitá com o Santo Daime, também se destaca a circulação de alguns jovens líderes em outras terras indígenas, nas quais participaram de outros festivais e tiveram aprendizagens com pajés e outras pessoas mais velhas. Nestas incursões, obtiveram formação em conhecimentos de pajelança, bem como trocaram informações sobre os novos movimentos acerca da “cultura” e das “medicinas” que estavam emergindo no Acre. Com essas viagens, esses jovens voltaram com mais conhecimentos para conduzir as pajelanças dentro de suas aldeias. No caso do Rio Humaitá, é importante mencionar a vinda de Ibã Sales, um professor que vivia na aldeia Chico Curumim no Rio Jordão, considerado um *txana* (cantador) com grande conhecimento sobre as cantorias tradicionais de *nixi pae*, os *huni meka*, que se casou com uma mulher do Rio Humaitá, Marli, como conta Ninawá:

Aí teve um cruzamento de casal que foi o Ibã com a Marli. Esse casal também ajudou muito nós, assim, a parte cultural. A gente já tinha um pouco e aí quando o Ibã foi, um professorzão mesmo, e aí ajudou muito. Até hoje também agradeço muito o *txai* Ibã pela força que ele deu, além de ser a família mesmo, ele ajudou muito mais a prática das cantorias, as pesquisas que ele já tinha, foi um grande guerreiro para nós também nessa área do conhecimento do *nixi pae*, sobre as cantorias. – Ninawá, 2015.

Ninawá fala que no Rio Humaitá, num momento anterior à vinda de Ibã, as pessoas sabiam pouco sobre as cantorias do cipó. Com sua vinda, houve um grande aprendizado por parte dos jovens, com os cantos do Rio Jordão chegando até o Rio Humaitá. Pode-se dizer, assim, que com a circulação de pessoas também se deflagra um trânsito de cantos, práticas e conhecimentos.

Muitas [músicas] foram do Jordão lá para o Humaitá. E aí hoje a maior prática foi do Jordão, aquele ritmo que o Ibã deixou, que nós pratiquemos, da aldeia, nós fomos os primeiros, dos jovens, a praticar as cantorias do *nixi pae*. E depois que a gente começou a praticar, os mais velhos também apareceram, porque tinha jovem praticando e continuou esse fortalecimento. – Ninawá, 2015.

Foi importante para os jovens do Rio Humaitá não somente receber a visita de conhecedores de fora de sua região, como também circular em outras terras indígenas em busca de conhecimentos. O intercâmbio que Ninawá realizou dentro do próprio estado do Acre serviu como preparo para ele assumir a responsabilidade que carrega hoje, quando abre cerimônias, por vezes, para mais de 500 pessoas. Sua fala a seguir evidencia uma extensa rede de saberes:

Eu tive que sair também para fazer intercâmbio nas outras terras *huni kuĩ*. [...] Eu tive que ir no Jordão também, fui três vezes no Jordão. Fui no Purus também. E procurei sempre os mais velhos, no Vinte e Sete [Colônia, T. I.], para eu poder me aperfeiçoar, não sei como é assim no português, assim, mais a área de conhecimento da pajelança *huni kuĩ*. Para eu poder fazer as coisas direito, não inventar, sabe. Aí eu fui também, tive experiência, encontrei vários pajéres dali: o Agostinho Muru, o Romão Sales Tuĩ [pai de Ibã], vários outros velhos ali do Jordão. E também do Purus também, com outros velhos, o Leôncio Salomão; o Leôncio até hoje ainda está vivo, é um grande sábio do *nixi pae*. Só pessoas que trabalham no *nixi pae* mesmo. E foi muito bom. Eu pude aprender muito com esse intercâmbio com eles. Muitas práticas, muitas coisas que eu não conhecia... A mamãe também é boa de história também, o que ela não sabia também, eu aprendi com eles um pouco do conhecimento. Eu não aprendi tudo, que também estou aprendendo. Mas me abriu muito a direção espiritual. – Ninawá, 2015.

Os intercâmbios, portanto, são elementos fundamentais nesta reconstituição histórica. Com a circulação dos jovens *huni kuĩ* por diferentes espaços, como outras terras indígenas, além das cidades onde ocorreram os cursos de formação e o contato com as igrejas do Santo Daime, abriu-se todo um novo campo de atores com quem eles puderam se relacionar, que transformaram suas práticas. Esse momento, no início do século XXI, foi um preparo para o momento seguinte, nos quais os Huni Kuĩ começaram a sair do

Acre em direção a outras cidades do País e do mundo (no caso do Rio Humaitá, em 2012), assim como para o momento em que começaram a receber os *nawá* em suas aldeias, por exemplo, na ocasião dos festivais (no caso do Humaitá, em 2014).

Há, portanto, uma anterioridade do movimento reflorescimento de uso do *nixi pae* dentro das aldeias em relação aos movimentos de saída dos pajés ao encontro aos *nawá* (foram praticamente 10 anos desde a “retomada” do uso do *nixi pae* nas aldeias até as primeiras viagens a trabalho de Ninawá), assim como em relação ao início dos festivais. Este longo período de semeadura reforça o argumento de que o propósito da movimentação em torno da “cultura” não se deu “para os outros verem”, mas em torno da transformação da vida dos próprios Huni Kuĩ. Como afirma Tuim, o *nixi pae* foi a chave desta transformação.

Então, tudo começou dessa forma, o *nixi pae*. O que foi que é o *nixi pae*, iniciando aqui pela Doutrina, o que foi que ela veio buscando. Ela foi a raiz, a fonte de buscar toda a força mesmo da cultura. Então, o *nixi pae* é a chave. Ela é a cura. Ela cura de verdade. Ela é a limpeza. Então, o que vem trazendo foi toda essa fonte, então todo mundo começou tipo a renovar. Parecia que tinha pessoas já idosas, velhinho, como se fosse doente, as pessoas ficaram tudo mais vivas. Com uma nova visão de prosperidade, sabe, mais inteligência do que era. As pessoas começaram a abrir os olhos, se curar de verdade. Então, mudou totalmente a realidade da nossa vida de vez. Parece que aqui as culturas, tinham alguns velhos que sabiam, mas estavam escondidos. Na hora que nós começamos incentivar e falar, aí apareceu velho: “Ah, eu sei dessa história, eu conheço essa medicina, então, eu sei essa cantoria...”, a pessoa que nunca tinha visto, ela disse “não”, essa aí começou a reavivar novamente de novo... Então, a partir desse tempo pra cá, já mudou muito, até da fala, fala tradicional, dessas cantorias, antes eram os mais velhos, agora já está com a nova geração. Todas criancinhas cantando, bailando, consagrando as medicinas... E nós temos já toda essa organização. É o tempo da nova era. – Tuim, 2016.

1.4. Transformando a tradição

Esse novo movimento trouxe de volta o uso da bebida, mas de uma forma transformada. O movimento não consistiu, pois, em simplesmente retomar a prática do *nixi pae* “como antigamente”. Não se trata, assim, de uma “retomada” no sentido literal (recuperar ou reaver algo do passado), mas de uma *reinvenção* – ou, no sentido utilizado por Roy Wagner (2010), propriamente *invenção*. A nova forma de uso dessa bebida, associada a uma nova rede de *actantes*, foi o que propiciou as transformações que vieram em decorrência. Nesse novo momento, por exemplo, não são apenas os pajés, homens

mais velhos, que tomam o *nixi pae*, como antigamente, mas também, como fala Tuim, todas as “criancinhas”, as mulheres; enfim, toda a comunidade – tal como acontece nas igrejas do Santo Daime. E hoje, não somente homens, mulheres e crianças *huni kuĩ* participam dos rituais, como também os não-indígenas (*nawá*). Não se toma apenas entre eles mesmos, *huni kuĩ*; abre-se o ritual, assim este ganha outros propósitos, como a possibilidade de aliar-se com esses diferentes.

Assim como foi ampliada a possibilidade da participação das pessoas, houve a adoção de uma nova temporalidade ritual. De quando era usado mais em tempos de “lua nova⁶⁷” ou no caso específico de cura de alguma enfermidade, o *nixi pae* passou a ser mais frequentemente utilizado. Hoje, a periodicidade dos rituais⁶⁸ segue parte do calendário das igrejas do Santo Daime (com trabalhos de concentração nos dias 15 e 30 de cada mês) e os próprios trabalhos semanais da aldeia (geralmente às quartas-feiras e aos sábados), apesar de não serem encarados como “compromissos”, como nas igrejas daimistas. Além disso, são realizados trabalhos específicos para a cura de pessoas doentes, nos quais participam um número reduzido de pessoas.

Essa história foi assim mesmo. É o *nixi pae* que me disse. O índio sempre nunca esqueceu. Embora que tenha cachaça, festa do branco, tudo, mas o índio era a animação dele de nós estar bebendo *huni* no passado. E hoje, não é só mais alguma vez, hoje é direto. Nós tomamos toda quarta-feira, todo sábado, todo dia 15 e todo dia 30. Nós trabalhamos assim, sabe? Então, assim, o tempo todo, trabalhando mesmo. É isso que nós estamos fazendo da nossa vida. Assim muita coisa se defende, o daime [...] cura e defende de todos os perigos. – Ceará, 2015.

Edi, morador da aldeia Boa Sorte, fala que a frequência com que se tomava *nixi pae* antigamente era menor do que a de agora. Segundo ele, antes “tomava era mais pouco,

⁶⁷ Nas descrições de Keifenheim, que diferem em certos pontos das que observei, “as sessões ocorrem à noite. Em geral, começam por volta das 20 horas e duram, normalmente, de seis a oito horas. Em noites de luar não há encontros para se beber o *nixi pae*, já que, desde o início do efeito alucinógeno, é insuportável a presença de qualquer tipo de luz” (KEIFENHEIM, 2004, p. 103).

⁶⁸ Há uma série de denominações usadas por diferentes atores para descrever a atividade de tomar *nixi pae* (*nixi pae daya* ou *nixi pae dayawa*), como: ritual, cerimônia, roda, sessão, trabalho, festa. Tais denominações, no entanto, não são equivalentes e têm efeitos distintos. Retomaremos essa discussão no capítulo seguinte.

mais controlado. No dia mesmo, que a gente bebia. Mas a gente vinha bebendo, aqui e acolá a gente bebia”. No entanto, apesar de tomar-se pouco, nunca se deixou de usar.

Tomava. A gente já bebia já. Mas não era quem nem agora. Mas agora a gente tem tipo assim uma missão de cumprir aquelas datas de o dia do cara beber também. Não beber direto, que nem nós estamos bebendo aqui no Festival, toda noite. O daime é uma coisa, mas é uma coisa forte também. Seja bem ligado mesmo, deixa meio baqueado. Toda noite tu sente a força. – Edi, 2016.

Muitas modificações, de fato, ocorreram na forma de realizar os rituais. Antigamente, tomava-se com poucas pessoas. Hoje, reúne-se uma grande quantidade de pessoas para tomar *nixi pae*. Também houve uma profunda transformação de práticas e espaços, como, por exemplo, a construção de um *shubuã* (*kupixawa*) para reunir as famílias para tomar a medicina. Ademar, a seguir, fala do papel que a aldeia Novo Futuro teve ao sediar este movimento:

Primeiro começou aqui. Quando eu comecei entender, eu tomava daime lá na minha terra também, na minha aldeia, com comunidade, a gente tomava. Sempre dia de quinta-feira, dia de dia 15, aquela comemoração de dia santo, aquele feriado, a gente vinha tomando daime. Mas só nós mesmos. Agora essa união de chamar a comunidade, chamar as aldeias e sentar para a gente tomar junto, nunca tinha acontecido. Aí foi criado aqui mesmo. A gente vinha se encontrando, mas só aqueles momentos. Às vezes vinha das aldeias, a gente se encontrava ali, só aquele momento. Mas aqui nós criamos essa união aqui. Até eu me associei, e eu sou da união daqui também, nós somos todos irmãos mesmo daqui. E eu vinha lá da aldeia Vigilante por terra para poder chegar aqui, para poder encontrar essa união. [...] Então a união foi criada primeiro aqui. Agora hoje já tem desenvolvido, toda aldeia tem essa união. Ligado com daqui mesmo, já diretamente. Uma única linha, Santo Daime. – Ademar, 2016.

Além da adoção de práticas e de parte do calendário do Santo Daime, hoje também se criou a tradição de se comemorar aniversários tomando *nixi pae*. Como nas aldeias vivem diversas pessoas (na aldeia Novo Futuro moravam 97 pessoas em 2019), invariavelmente há muitos aniversários a se comemorar. Além dos aniversários, é comum também tomar *nixi pae*, por exemplo, na finalização de assembleias e em outros

encontros. Veja que aqui eles não chamam somente de ‘cerimônia’, ‘ritual’ ou ‘trabalho’, mas também ‘mijo’. O *nixi pae* é o “mijo da jiboia⁶⁹”, como relata o professor Ademar:

Agora nós estamos desenvolvidos. Cada aldeia tem desenvolvimento de união. Nós estamos com uma comunidade geral, nós estamos reunidos com povo ali geral tomando *nixi pae* também. Nós consagramos o dia 15, dia 30, os feriados, um aniversário, sabe, para tomar um *nixi pae*... Naquele tempo o meu povo tomava o *nixi pae* como o mijo, como a cachaça. Ele tomava a cachaça como mijo, que nem consideração: “Rapaz, hoje tu está completando um ano, vai tomar um mijozinho”. O cara empurrava era um alcoolzão para ele. E hoje não. Hoje nós vamos tomar um mijozinho do rapaz, mas vamos consagrar o *nixi paezinho* para nós estudar, sabe. – Ademar, 2016.

Outra transformação notável em relação aos rituais se refere a seu aspecto sonoro. Ninawá relata que a medicina antigamente era utilizada em ambientes mais silenciosos, sem muito barulho, sem muito alarde, entre poucas pessoas. Hoje, já há a presença de muitos instrumentos, como o violão (e outras variedades de instrumentos acústicos de cordas, como o charango, o ukulele e a viola caipira), o tambor, a flauta e o maracá.

Antigamente era diferente porque hoje tem muitos instrumentos. Antigamente existia o maracá e a voz mesmo. Eram as vozes mesmo que o pajé cantava. E hoje nós tomamos a medicina, todo mundo é mais alegre. Aquele logo no início, quando ia tomar a medicina, durante o dia tinha que estar tudo concentrado. À tarde, assim seis horas da tarde, todo mundo pisando mais tranquilo mesmo, sabe, para não fazer muita zoadá, porque os pajéres iam comungar a medicina. E quando era noite, que os pajéres tomavam mesmo, alguma fogueirinha pequena, todo mundo na rede, sentado na rede, olhando para um só lugar, olhando só para um lugar, sabe. Todo mundo, para ver as coisas tudo certo, para que todo mundo pudesse ver a coisa igual no trabalho das medicinas. Essa forma que era usada a bebida. – Ninawá, 2015.

Além do aspecto musical, mudou-se também a posição física de cada pessoa no ritual. Hoje, senta-se no chão, em cadeiras ou em tocos (ainda que alguns *nawá*, geralmente mais novatos, se deitem). Antigamente, no entanto, deitava-se em redes, no escuro. O professor Ademar também fala que antes tomava-se o *nixi pae* com poucas pessoas. Isso permitia que elas pudessem se concentrar mais e ter mirações. Segundo ele,

⁶⁹ Outros *huni kuĩ* falam que o *nixi pae* é o sangue da Jiboia. Retomando a comparação com as religiões ayahuasqueiras, temos que, na Barquinha, por exemplo, o daime é associado ao sangue de Jesus.

naquele tempo não havia instrumento e sequer fazia-se fogueira. Apesar das transformações levadas a cabo pelos mais jovens, ainda hoje alguns dos velhos continuam a preferir realizar os rituais daquela forma mais “antiga”.

Alguns dos velhos, lá na minha aldeia tem um velho que fala que ele toma mais o *nixi pae* assim, só na lua e nas estrelas mesmo, apaga a luz todinho, só natureza mesmo. Toma o daime só na natureza mesmo, no escuro mesmo. Quando já vem a luz do daime, a natureza vem trazer a luz, não é essa luz, energia que nós estamos colocando aqui, não. Nem fogo, nem violão, só *meke* mesmo, o *meke* mesmo. Então, os antigos eles tomam assim. E hoje não. E hoje, no mundo novo, no mundo da sociedade, no mundo da união, os jovens estão começando bater tambor, tocar violão, cantar, cantar alto, muita gente acompanhando. E eles não. Eles ainda pensam, ainda alguns pensam assim. Que acham melhor assim mesmo, só natural mesmo. Natural mesmo aí que vem te ensinar mesmo. E tomar com poucas pessoas. Tomando com muita gente às vezes miração vem pouco, só se tu tomar muito mesmo, que ele não te ensina como tu toma sozinho. Que a natureza é isso aí. Se nós for tomar só nós três aqui, agora ele vai te ensinar mesmo, porque é só nós três e a força... Agora ali não, que nós estamos, né, que ele vai dividir para cada um, cada um sente aquele energia mesmo. Alguns dos velhos, que eu já vim pesquisando com eles, eles falam isso: “Tu quer ver coisa mesmo, toma só duas, três pessoas... Mais teu colega assim, particular, assim, para tu aprender, estudar com natureza”, sabe. Então é isso que os velhos pensam. – Ademar, 2016.

A forma de performar cantos hoje também é diferente. Nos tempos antigos, um *txana* (cantador) puxava os cantos e podia ser acompanhado por outras pessoas em linhas não exatamente sincrônicas (ou seja, não se formava um coro; um *txana* iniciava e os demais podiam repetir suas palavras, cada um com um leve atraso). Hoje, há um puxador principal a cada canto ou série de cantos, sendo que, quando se tocam os instrumentos, aquele que está com o violão é quem lidera. Não existe mais aquele efeito de linhas dissonantes; os cantos são acompanhados por coros de vozes (simultâneas) dos presentes.

Ninawá fala da introdução do violão nas pajelanças e como isto também está afetando outras terras indígenas, gerando uma nova vivência com a medicina, impulsionada pela juventude. Essa transformação musical ajudou os jovens se envolverem de forma mais intensa com este movimento, seja nas aldeias do Rio Humaitá, seja em outras terras indígenas ou ainda nas cidades. Hoje, há uma profusão desses cantos, além de uma grande animação entre os jovens, que tocam e cantam as músicas com violão de dia, de tarde e de noite, fora e dentro dos rituais.

Naquele tempo, logo no início, as nossas cantorias só eram na voz mesmo, e depois também a gente veio aprendendo tocar também com o violão. E eu fui uma das primeiras pessoas que comecei tocar violão, porque eu andei em outras terras também, tipo Jordão, Purus, eu fui em outras terras, assim, ninguém praticava isso. Eu fui uma das primeiras pessoas que comecei praticar, a transformar as músicas *huni kuĩ* com violão. E isso ajudou muito, desenvolveu muito esse conhecimento lá do Acre. Para os Huni Kuĩ hoje é uma nova vivência na cultura para os jovens, virou um outro conhecimento forte também com o violão, porque desenvolveu para todas terras, até outras terras que sofrem muito ainda, as terras que são mais vizinhas das cidades também, ajudou essa prática do conhecimento com violão, praticar as músicas *huni kuĩ* com violão. E ajudou muito também, a gente não botou uma prática séria, que pudesse usar também como uma força espiritual, isso tem ajudado muito nos trabalhos, tanto nos trabalhos e no conhecimento das terras. Foi muito bom isso. – Ninawá, 2015.

É possível afirmar o pioneirismo dos Huni Kuĩ do Rio Humaitá nessas transformações na forma de realizar as sessões de *nixi pae*, principalmente no que se refere às cantorias em português e àquelas harmonizadas na língua indígena, à introdução de instrumentos (principalmente o violão) e ao apreço pelo espaço do terreirão. Essas transformações, posteriormente, foram adotadas em diversas terras indígenas kaxinawá, como as do Rio Jordão (Baixo Rio Jordão e Rio Jordão), do Rio Muru (Igarapé do Caucho), do Rio Envira (Nova Olinda e Katukina/Kaxinawá), do Rio Tarauacá (Praia do Carapanã e Seringal Independência) e no município de Tarauacá (Colônia Vinte e Sete)⁷⁰.

Outras terras indígenas, no entanto, até então não se envolveram intensamente com este novo movimento, como por exemplo, no Rio Purus e no Rio Breu, das quais possuo poucas informações, além das regiões habitadas pelos *huni kuĩ* no Peru, ao longo dos rios Curanja e Purus. Nestas regiões, não parece haver esta efervescência em torno do uso do *nixi pae*, permanecendo, a princípio, um uso num estilo mais “antigo” – ou mesmo um declínio do uso, considerando ainda a presença crescente de missões evangélicas em algumas delas, como a do Alto Rio Purus.

⁷⁰ No entanto, eu não atribuiria aos Huni Kuĩ do Rio Humaitá o protagonismo nessa “revolução cultural”, entendida de uma forma mais ampla, atualmente vivenciada pelos Huni Kuĩ dessas terras indígenas citadas. Os Huni Kuĩ do Rio Jordão também tiveram grande papel neste movimento de “valorização” cultural e de maior abertura aos *nawá*, destacando a atuação de pessoas chave nesse processo, além de velhos, como o pajé Agostinho Ìkamuru, que participou de processos de demarcação territorial e de diversos projetos de cultura e educação, e jovens, como Fabiano Txana Bane e Leopardo Yawa Bane, que foram os pioneiros na questão de conduzir rituais urbanos de *nixi pae* com os *nawá*.

Ninawá Pai da Mata afirma que a primeira música que “tirou” com violão foi *Ana Muka Paeri*, ainda acompanhando o mesmo ritmo e melodia do *huni meka* correspondente. Após isso, Ninawá e Tuim criaram, respectivamente, uma nova versão para os cantos *Eskawatã Kayawei* e *Pasha Dume*, com ritmo, melodia e harmonia modificados para serem tocadas no violão, mantendo apenas a letra do *huni meka* de referência. Segundo Tuim:

[...] o primeiro cântico que veio foi o “*Pasha Dume Pae Pae*”, sem nunca ninguém ter cantado um cântico *huni kuĩ*, de nenhuma região aqui do estado do Acre. Aí quando eu puxei o *Pasha Dume*, aí depois o Ninawá puxou o *Eskawatã Kawayei*. Então ela foi fortaleceu, e aí iniciemos. – Tuim, 2018.

Manoel Muru (*in memoriam*), irmão caçula de Ninawá, segundo relatos, foi o primeiro a receber canções *huni kuĩ* em português com violão. Sua obra é muito querida pelos parentes, que lembram com carinho de sua presença quando entoam suas canções. A partir dessas músicas iniciais, os cantos se multiplicaram. A cada ano, diversas canções são recebidas pelos Huni Kuĩ e outras são adaptadas de *huni meka* antigos, transformando significativamente o *setlist* das cerimônias de tempos em tempos.

Nesse novo tempo, não somente as práticas que se referem diretamente ao *nixi pae* foram modificadas, mas também, de uma forma mais ampla, outras “práticas culturais”. Deve-se ressaltar, no entanto, que essas mudanças foram iniciadas pelas transformações nos rituais de *nixi pae*. Também é por isso que argumentamos, com base no depoimento dos próprios Huni Kuĩ, que o *nixi pae* é o ativador central de toda a “cultura” (como Tuim diz, ele é *a chave*). É ele, o *nixi pae*, que vem liderando a “recuperação transformada” dessas outras práticas. Por exemplo, Ceará fala que antes ninguém tocava *katxanawa* com violão; isto também foi um pioneirismo do Rio Humaitá, que depois se espalhou em diversas terras indígenas do Acre:

Essa música foi daqui da aldeia mesmo que começamos tocar. Ninguém tocava *katxa* com violão, não. Hoje foi lá através de nós começamos tocar também. E deu certo, pra tu ver que está aí já em todas terras indígenas, em todo lugar, o povo toca *katxa* já. – Ceará, 2015.

Ademar conta que, antes, ninguém sabia tocar violão. Os jovens não só aprenderam a tocar, como tomaram a dianteira – de forma análoga à liderança que o tocador de violão exerce nos rituais de *nixi pae* atuais – e a iniciativa nesse novo movimento em torno das

medicinas da floresta, sendo os principais responsáveis por promovê-lo. O movimento é, sem dúvida, protagonizado e levado a cabo pelos jovens. Hoje, são eles quem carregam mais avidamente esse ímpeto pela transformação, se encarregando e se responsabilizando por conduzir os trabalhos de *nixi pae*, e quem, junto com as medicinas, estão proporcionando uma nova forma de desenvolvimento para as comunidades. Ademar, a seguir, comenta neste sentido, ressalta o papel dos jovens tocadores:

Ninguém tomava *nixi pae*. Só quem tomava o *nixi pae* eram os velhos. Ninguém sabia tocar violão. Esse violão veio, começou transformar agora. Quando eu cheguei na aldeia Vigilante, só eu que sabia tocar uma cançãozinha, só uma mesmo. Rapaz, muita gente mesmo para administrar aquele povo mesmo. Era uma coisa... Hoje a maioria dos jovens está envolvida. Nós, antigos que já aprendemos tocar, tem vez que nós nem pegamos no violão, só os jovens mesmo estão segurando, sabe, porque nós já seguremos muito. Então agora quando eles estão cansados nós também estamos para contribuir junto com eles. Então é isso. Nossa cultura antigamente não era desse jeito, não. E hoje estamos vendo que a nossa cultura estava escondida. Agora não. Agora nós achemos. Agora nós temos que botar para fora mesmo, agora nós temos que desenvolver mesmo, praticar, falar, é cantar, é contar história, é fazer muitas comidas típicas mesmo e desenvolver com o povo. Então é isso nosso pensamento, graças a Deus, de hoje.
– Ademar, 2016.

Ainda há que se considerar que a formação desse novo movimento não seria possível sem o envolvimento dos velhos conhecedores (como, vimos, por exemplo, pelo papel que teve Ibã Sales em ensinar os cantos do cipó aos jovens do Humaitá). No entanto, a partir dessa base, foram os jovens que assumiram o protagonismo, como diz Ademar:

Foi mais os jovens. Quem criou aqui, ó, primeiro aqui do centro jovem foi o Ninawá com os irmãos, e de cada aldeia eram os jovens que vinham. [...] A maioria que foi, que entrou em contato, foi jovem mesmo. E hoje a gente vê que a maioria é jovem. É difícil ter pessoa idosa, pessoa mais idosa.... Tem muitas pessoas mais idosas que estão compreendendo agora, mas quem entrou primeiro foi jovem. São os jovens cantando, são os jovens tocando, são os jovens passando rapé, são os jovens meditando... É envolvido no jovem mesmo, sabe. Mas alguns dos velhos sempre [estão] prestando atenção. Os velhos são como pesquisadores também, né, prestando atenção. Alguma coisa que os jovens estão fazendo que eles não estão certos, chamam atenção. – Ademar, 2016.

Parã fala que, no tempo de sua infância⁷¹, como no Rio Humaitá havia-se esquecido os cantos tradicionais (*huni meka*), recorria-se aos cânticos dos *nawá*, em português. Ela também comenta que, anteriormente, da mesma forma que não havia instrumentos nos rituais, não havia rapé, não havia bailado, não havia defumação – muito daquilo que hoje aparece como “tradicional” aos recém-chegados a esse movimento:

[...] hoje a gente faz os nossos trabalhos na aldeia, com os amigos, com os parentes, e tudo é tradicional, desde cântico, a história, a visão, todo mundo fardado com suas fardas e conectado, realmente, e os seus instrumentos. Então, antepassado não existia violão, não existia maracá, não existia tambor, era só na música do *nawá*. Eu lembro até de uma hoje. “Vai chuva, vem sol, enxugar o meu lençol”. Isso era uma parte da música ainda que eu lembro. Eu criança, e hoje eu ainda lembro ainda, que cantava. Isso é uma das músicas, não são todas. Mas isso ainda que eu peguei, porque era da chuva e do sol, sabe, e isso marcou muito assim da minha história, desde criança poder ouvir, para hoje ser uma outra cultura. Que no antepassado era na cultura, mas era do *nawá*. De ouvir música, que nem as que eu estou te falando, não tinha nada de *katxanawa*, não tinha nada de *huni meka*, não tinha nada de *kayatibu*, não tinha nada disso. Então realmente era deitado, não era em pé, não era bailando, não era passando rapé, não era fazendo defumação. Então tomava, ele ia para a sua rede lá, você ia aguentar lá. E as músicas ficavam lá. Então era bem assim. E hoje é muito diferente. Hoje tem tudo isso. Muito bem. – Parã, 2016.

Houve, assim, nesse novo tempo (também chamado de ‘nova era’), uma grande transformação na forma de tomar o *nixi pae* nas aldeias do Humaitá. Desde quando era tomado esporadicamente (duas a três vezes por mês, segundo Lagrou, 2011, p. 27), com os participantes no escuro e deitados na rede, em silêncio ou com cantos à capela e com a presença majoritária de poucos homens adultos ou velhos *huni kuĩ*, estes passaram a se reunir frequentemente, sentados no chão (ou em cadeiras), com a presença de homens e mulheres de todas as idades, inclusive crianças (e eventualmente de *nawá* e outros povos), tanto no *shubuã* (maloca), como no chamado “terreirão” (espaço externo)⁷².

⁷¹ “Antigamente” ou “antepassado”, portanto, pode ter referências temporais distintas. Em alguns casos, refere-se ao tempo antes do contato. Em outros, ao tempo da seringa, que é ao que Parã aqui se refere.

⁷² Acompanhando esses movimentos, sobretudo no Rio Jordão, mas também brevemente na aldeia Vigilante, no Rio Humaitá, a antropóloga Alice Haibara comenta que “as transformações nos modos de beber *nixi pae* a partir de um contexto festivo, trazem mudanças com relação à atuação desses rituais em suas comunidades, uma vez que as festas dentre os povos ameríndios muitas vezes são realizadas com vistas a trazer animação, alegria, união e sociabilidade nas aldeias, e mesmo entre aldeias diferentes. Nesse sentido, naquelas aldeias em que os rituais com *nixi pae* costumam ser feitos de forma mais festiva,

Hoje, durante as sessões de *nixi pae*, também há apresentações da “cultura”, *katxanawa*, danças (da jiboia, da tartaruga etc.), defumação, uso de outras medicinas (rapé, sananga, kambô etc.) e presença de instrumentos, como violão, maracá e tambores – geralmente na segunda parte dos trabalhos, em que se cantam canções em português e *hãtxa kuĩ* recebidas pelos próprios Huni Kuĩ de diversas terras indígenas, além de cantos de outros povos indígenas e de outras linhas de trabalhos espirituais.

Nós viemos sempre estudando com a natureza. Que antes de tudo aqui, graças à natureza com a força do *nixi pae*, com a força do daime, Santo Daime, que nós criemos essa união. A gente está vendo que aqui na nossa terra, aqui nas nossas aldeias, na nossa terra onde nós vivemos, depois que nós seguimos nessa linha de *nixi pae*, o *nixi pae* vem trazendo muita união, o *nixi pae* vem trazendo muita sabedoria, o *nixi pae* vem trazendo muitas famílias unidas, família de um bom pensamento, fazendo um bom trabalho. Aquilo que nós pensamos, nós estamos realizando nossos sonhos, organizando tudo que nós precisamos. É dentro dela, sabe, dentro da força que a natureza está mostrando para nós, a gente está vendo que está multiplicando muita coisa importante através dessa natureza. Por isso que nós estamos falando aqui dessa natureza. Através dessa natureza nós estamos sentados aqui junto nessa união de ir buscar uma vida melhor para todos nós. – Ademar, 2016.

O *nixi pae*, portanto, sendo ao mesmo tempo *cultura* e *natureza*, é quem desencadeou todas essas transformações na vida dos Huni Kuĩ que estavam em busca de uma vida melhor. Ele é entendido como *cultura* – um costume que faz parte do modo de vida deste povo – e *natureza* – uma bebida feita a partir de duas plantas (*huni* e *kawa*), da água e do fogo.

1.5. Políticas da cultura

Institucionalmente, na região do Rio Humaitá existem duas associações formais. A *Associação dos Povos Indígenas do Rio Humaitá* (ASPIRH) é a associação mais antiga, comandada pela família do cacique Vicente Saboia (*in memoriam*), residente na aldeia

podemos observar em certos casos, a ampla participação das mulheres e crianças” (HAIBARA, 2016, p. 298).

São Vicente. A *Associação de Cultura Indígena do Rio Humaitá (ACIH)*⁷³ é mais recente, liderada por Ninawá Pai da Mata e outros habitantes da aldeia Novo Futuro. São associações distintas e com focos de atuação também diferentes.

[...] nós formemos uma organização de tomar só a medicina. Só o *nixi pae*, que pudesse nos ajudar a segurar mesmo o conhecimento. E assim fizemos para poder avançar mais em cada conhecimento da área, conhecimento da cultura de cada medicina. – Ninawá, 2016.

De início, as propostas de Ninawá encontraram forte oposição, pois iam contra um modelo de política até então praticado pelas velhas lideranças da região – baseado num modelo econômico herdado dos padrões seringalistas, ligado ao comércio de mercadorias. Assim, colocou-se em contraste dois modelos: um mais antigo, que apostava mais, por assim dizer, numa “política tradicional”, que buscava constituir alianças e angariar recursos perante o Governo e demais canais institucionais, enquanto que o segundo, mais novo, apostava numa política pela cultura, movimentos artísticos e de medicinas, agindo de uma forma mais “independente”, a despeito do Estado.

Nós tivemos muita dificuldade de poder transformar a cultura. Porque logo quando nós começamos fortalecer essas práticas, nós tivemos desagero até pelo próprio cacique. Fala: “Rapá, a cultura não é assim não”. Aí tudo que a gente estava praticando a forma cultural, o cacique próprio falava: “Deixa eles trabalhar na cultura aí, quero ver o que é que ele vai ganhar com a cultura”. Muitas coisas, muitas lideranças falavam isso, sabe, para mostrar que tomava o *nixi pae* diretamente, diziam que “agora vão virar tudo pajé”, “estão só no *nixi pae*”, muita coisa. As próprias lideranças, *huni kuĩ* mesmo, o velho cacique mesmo falou muitas vezes, desagerou nós. Eu fui desagerado muitas vezes. O cara falava assim para mim: “Pode cuidar da cultura, quero ver o que tu vai ganhar com isso”. “Tudo bem”. Mas eu sabia o que é que eu estava fazendo com a cultura, com a espiritualidade. E com isso, depois que a gente vem praticando mesmo, que eles estão vendo que as coisas vão dando certo, que a gente está recebendo mais apoio, estamos fortalecendo o espírito da terra também. Aí os mais velhos também estão chegando, estão praticando também. Então a vista do que era antes, que os caras não acreditavam e talvez que tinham até vergonha de apresentar o que conheciam, está vindo para fora, está se transformando muitas coisas. – Ninawá, 2015.

⁷³ Hoje esta associação está desativada e seus membros constituíram uma nova instituição, o Instituto Socio-Cultural Huni Kuin, dirigido por Ninawá Pai da Mata (Presidente), Valdemir Shane “Ceará” (Vice-Presidente), Aldemir Yube (Secretário) e Valdeusmar Tuwe (Tesoureiro).

Tuim fala que os velhos não incentivavam e desacreditavam os mais jovens. Vê-se que, até hoje, os velhos caciques ficam apartados fisicamente desse movimento, permanecendo em suas aldeias ou em uma posição mais distanciada dentro dos rituais.

Logo no início, tinham os pajéres, os mais velhos, eles não apoiavam a juventude, nós; eles discriminavam. “Ahn”. Eles olhavam assim e diziam: “Onde é que esse menino é pajé? É pajé nada”. Então ele não incentivava, como o mais velho dizia: “Olha, vou ensinar para você, eu sei disso, é dessa maneira...”. Não, ele discriminava. E até hoje, que é muito difícil ainda você ver um pajé velho ou então um cacique estar na frente tomando *nixi pae* junto com o povo. Ou então na bailação, puxando, ninguém vê. Ainda estão ainda bem acolá. – Tuim, 2016.

Tuim fala que as mirações que teve no *nixi pae* deu a ele forças para prosseguir, mesmo quando outras pessoas o rebaixavam e iam contra seus projetos. Por vezes, como ensinam os Huni Kuĩ, nas mirações pode se ver o passado, o presente e o futuro. Tuim, assim, diz que procurou realizar na prática aquilo visualizado na miração:

Aí teve um olhar assim de outras lideranças, disse, “Ah, o Tuim, ele que quer ser o cacique”. Aí teve aquele clima. Mas só que eu nunca tive assim de querer disputar, sempre fui mostrando a realidade. Um dia todo mundo vai chegar a ver o quê que é a verdade. E só eu nunca tinha visto como que era um *kupixawa*, eu nunca tinha visto, o que seja, um ritual, isso de fora, os projetos. Mas eu tinha na miração, assim, na mente, tudo que é coisa linda. Eu dizia, “um dia todo mundo vai ver o que eu estou vendo. E essa miração vai ser na prática”. E aí começamos. Aí o cacique veio, disse assim: “se tu não acabar com negócio de cultura, você vai sair da terra”. Pode acabar com associação. E eu não tinha esse conhecimento de mostrar para ele o que que era a realidade, a importância, o que que a cultura era aqui para nós. Eu confirmei tudinho com ele: “Tá bom, então eu vou acabar”. Porque era o cacique falando pra mim. Aí continuamos. – Tuim, 2016.

Ademar conta que a ACIH foi criada com o objetivo de melhorar a qualidade de vida do povo. Em sua fala, *alegria, felicidade, saúde, harmonia e união* aparecem como valores que foram buscados pelo grupo no estatuto da associação, instrumento característico da linguagem burocrática do Estado, no qual o uso das medicinas aparece como principal meio para alcançá-los.

É criado como associação ACIH, que era associação da cultura indígena. [...] Então, [...] nós sentamos e nós criamos esse estatuto de como nós viver feliz, o tempo da cultura, respeitar toda a nossa cultura, tudo que é da cultura é ter mais respeito. Não vamos duvidar com *nixi pae* não, vamos duvidar com rapé não, vamos duvidar com a fumaça não. Vamos só respeitar para poder ela limpar a nossa mentalidade... Foi por isso que nós concentramos, graças a Deus, todo esse pessoal está pensando bem, né, agora pensando de viver feliz, viver bem, viver

unido, com harmonia, sentindo essa medicina. Essa medicina ela é sagrada. Essa medicina não é para a gente brincar com ela, duvidar com ela, nós estamos com o objetivo pensando de viver feliz, melhor. Com uma vida muito longa, uma vida com muita saúde. – Ademar, 2016.

Compreender este movimento a partir de uma perspectiva histórica, evidenciando detalhes de sua formação, é importante para analisar com mais embasamento o atual momento em que vivem os Huni Kuĩ, no qual são realizados os festivais de cultura e de medicina. Para Tuim, é ainda impressionante a profundidade das transformações vividas nas aldeias em relativo curto espaço de tempo:

Para nós, o incentivo do *nixi pae* veio do início até nessa data que nós estamos hoje. E já estamos vendo visitada. Parece que é um sonho, quando a gente via a nossa vida aqui antes de beber *nixi pae*. A gente olha assim cada vez para trás e, antes, sem nós estar bebendo *nixi pae*, e dá vontade de chorar. Como é que era a nossa vida aqui de sofrimento. Geral, de tudo. Como é que era a nossa vida na escuridão. Como é que era a coisa tão ruim aqui que nós como se estava morrendo vivo. E olha para vida de hoje. Todo mundo na paz. Todo mundo colorido. Então sou grato por isso de poder ter incentivo com todos parceiros, os indígenas e lideranças não-indígenas, que hoje nós estamos aqui dentro dessa jornada. E dizer que a natureza é muito importante para nós, com todas essas medicinas que temos disponíveis na terra. Eu sou muito feliz por isso. Então isso foi o incentivo aqui do *nixi pae* que iniciou a fortalecer aqui na Terra Indígena Humaitá, e que serviu de modelo aqui principalmente para o povo Huni Kuĩ aqui do estado do Acre. Foi dessa maneira. – Tuim, 2016.

Ocupando um lugar de destaque nesses argumentos estão as alianças e articulações políticas possibilitadas por encontros com a alteridade por meio do *nixi pae*. É a chamada *política da cultura* ou “política espiritual”. Para Ninawá, a importância de seus trabalhos não está somente em espalhar o *nixi pae* pelo mundo, curar os *nawá* e conseguir viagens, mas também zelar pelo desenvolvimento e o bem-estar de suas comunidades. Esse propósito evidencia, pois, um cuidado anterior com o movimento de uso dentro das aldeias: é como uma base que sustenta e que não pode afrouxar.

Tenho acompanhado que no estado do Acre existem vários pajéres jovens que hoje estão no nosso país realizando os rituais de pajelança. Não como preconceito, mas acho que podemos buscar formas de organizar nós jovens nesse fortalecimento espiritual [para] que esse movimento esteja forte não só fora da aldeia, mas com o foco maior dentro das aldeias das terras indígenas. Vejo isso como algo de muita importância para os nossos jovens ao invés de estar envolvido na vivência não-indígena, tipo no vício do alcoolismo, uso da droga, prostituição; estão incentivando a cultura, que vejo que os jovens não têm outro caminho. – Ninawá, 2015.

Ninawá fala do *nixi pae* como um *aliado*⁷⁴. Além de considerá-lo como um agente com intencionalidade própria, o seu vínculo com este pode ser concebido como uma forma de ação “independente” do Estado. Por isso, devemos atentar ao que está sendo criado e afetado por meio dessas medicinas. A estratégia de Ninawá aqui é aliar-se ao próprio *nixi pae*, o qual, em seu *rizoma*, traz consigo demais aliados.

O *nixi pae*, para mim, é uma grande aliança que nós temos, que eu tenho assim com a sociedade. Nós, na aldeia, durante esses tempos sem sair para o mundo, nós esperamos muito o Governo. Porque tinham outras lideranças que tinham trabalho com o Governo, mas isso não se desenvolveu muito. Então, para nós, o trabalho do *nixi pae* foi uma das maiores alianças que tivemos, que pode desenvolver o trabalho do interesse da aldeia sem esperar muito o Governo. E [...] para mim é um trabalho que tem trazido muito fortalecimento, muita aliança, aliança boa, que pode ajudar a comunidade. E eu tenho achado muito melhor do que estar trabalhando com o Governo, porque tem ajudado muito além do Governo. Tem ajudado muito já a qualificar um pouco o que nós queremos de melhor na aldeia. Então a aliança com o *nixi pae* para nós na aldeia, tem sido mais uma parceria grande que tem nos ajudado nos nossos interesses. – Ninawá, 2015.

Parã acrescenta que a atuação do Governo está muito distante da realidade das aldeias e exclui as mulheres do diálogo. A própria dinâmica do Governo e também das lideranças *huni kuĩ* contribui para haver essa exclusão:

Então, as parcerias é uma grande reforma nossa, mas também porque a gente tem que aproveitar esses irmãos, os *txai*⁷⁵ que vem, para a gente ter o diálogo. É muito

⁷⁴ O conceito de *aliança* aqui não é restrito a um uso estritamente político ou “humano”, mas abrange outras dimensões e seres espirituais. Ninawá, por exemplo, durante suas pajelanças, fala de alianças com espíritos provenientes de outras linhas de trabalhos ayahuasqueiros, como aqueles de outros povos indígenas (Yawanawá), Umbanda (linha de caboclos, marinheiros, Iemanjá), *new age*, vegetalismo peruano, xamanismo urbano, linha oriental, Santo Daime (cristão) etc.

⁷⁵ Eduardo Viveiros de Castro afirma que “*txai* pode significar basicamente qualquer coisa exceto, precisamente, ‘irmão’. [...] *txai* é um termo usado por um homem para se referir a certos parentes, por exemplo, seus primos cruzados, o pai de sua mãe, os filhos de sua filha, e, no geral, seguindo o sistema Kaxinawá de ‘aliança prescritiva’, qualquer homem cuja irmã Ego trate como um equivalente à sua própria esposa, e vice-versa (KENSINGER, 1995:157-74). Em sumo, *txai* significa algo parecido com ‘cunhado’. O termo refere aos cunhados reais ou possíveis de um homem, e, quando usado como um vocativo amigável para falar com estrangeiros não-Kaxinawá, a implicação é que estes são tipos de afins” [...] “Falando sobre a diferença entre a filosofia social deste povo e aquela tida pelos brancos ao seu redor, Barbara Keifenheim conclui: ‘A mensagem ‘todos os homens são irmãos’ encontrou um mundo onde a expressão mais nobre de relações humanas é a relação entre cunhados...’ (1992:91). Precisamente, mas é por esta mesma razão que ‘irmão’ não é uma tradução adequada para *txai*. Se existe alguém que um homem Kaxinawá ficaria relutante em chamar de ‘txai’, é seu próprio irmão. *Txai* significa ‘afim’, não ‘consanguíneo’, mesmo quando usado

difícil nós dependermos do Governo. Muito difícil. Mais é para fora as parcerias dos nossos *txai* mesmo, não-indígena. Isso é o grande fortalecimento que nós temos na nossa Terra Indígena. Governo, até agora eu ainda eu não recebi um patrimônio do Governo. Teve essa oficina [de artesanato]. É que realmente, mas... [demorou] três anos, entendeu, três anos. Então, é muito difícil para nossas parcerias mulheres ir buscar com o Governo. Até no qual que a gente não tenha uma oportunidade de chegar lá no gabinete do Governo. Quando o Governo chama, chama só as lideranças homens. E os homens não querem dar oportunidade para as mulheres. Então, no qual ocorre muito isso. – Parã, 2016.

A longa distância em relação à *rua* (como os Huni Kuĩ chamam as cidades fronteiriças com os rios nos quais estão suas terras) também fortalece o movimento de autonomia das aldeias e de suas ações “culturais” perante o Estado. Este, entretanto, mesmo que com certa demora, busca capturar tais iniciativas. O Estado atua, por exemplo, por meio de órgãos, como a Polícia Federal e a FUNAI, que buscam regular certas questões⁷⁶ do trânsito com as medicinas e dos festivais, como o chamado “etnoturismo” nas aldeias, assim como pela presença de parlamentares da política estatal local.

Ninawá, por fim, compartilha reflexões sobre os trabalhos espirituais e o novo movimento em torno do *nixi pae*, trazendo avisos (como a responsabilidade em seu manuseio) e problematizações (como o perigo de manipulação de outras pessoas, especialmente do sexo oposto), assim como o envolvimento de dinheiro – assuntos que aparecem como *controvérsias* em torno desse assunto.

[...] as pessoas que praticam essa medicina são pessoas muito importantes para o mundo. Porque buscam uma nova visão, assim, para viver si próprio, tudo para ajudar o mundo, os parceiros, amigos também. Então, para mim, é uma medicina da realidade, que devemos cuidar com muito carinho. E muita responsabilidade no trabalho com ela, que é um espírito que temos. Hoje nem todo mundo conhece esse valor dentro da espiritualidade. Então, não tem outra coisa melhor de se aprender no entendimento da evolução espiritual como um trabalho do *nixi pae*. Então é uma luz, é uma medicina de cura. Isso temos que cuidar bem, trazer esse

para fins semelhantes aos nossos, quando chamamos um estranho de ‘irmão’. Embora os propósitos possam ser semelhantes, as premissas decididamente não são” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, pp. 259-260).

⁷⁶ Entre elas, estão o controle pela FUNAI de uma lista com nome e número de documento dos participantes, o tráfico de penas de animais silvestres e outras questões legais. Nas relações jurídicas, também se observa a dificuldade dos índios para transportarem suas medicinas nos aeroportos quando vão a outras cidades realizarem seus trabalhos, pois não se encontram contemplados pela legislação atual no Brasil que regulamenta o uso da ayahuasca, a qual privilegia espaços institucionalizados, como as igrejas. Esse foi o assunto fundamental da II Conferência Indígena da Ayahuasca, realizada em agosto de 2018 na T. I. Puyanawa, em Mâncio Lima (AC), onde estive presente. Retornaremos a este assunto no terceiro capítulo.

carinho, esse amor pela medicina. E não trocar um trabalho da medicina por qualquer forma de trabalho. Porque nós não temos esse trabalho de medicina como encanto, assim, encantar as pessoas. Às vezes, um trabalho para que as pessoas venham achar só bonito, se admirar com o trabalho. E hoje temos que ter muito cuidado. Porque hoje tem muitas pessoas que não querem encantar o espiritual, querem encantar pessoas. Às vezes tem guia espiritual que quer namorar durante o trabalho. Isso nunca pode acontecer com o trabalho da medicina. E somos novos nesse mundo, mas temos que manter esse trabalho assim sério, assim, para não haver essas coisas. E vamos trabalhar também com amor, o trabalho que fazemos também com o amor. Nem incluir muito o dinheiro também nesses trabalhos, porque é um trabalho espiritual. E um trabalho consciente. O que eu receber, que a natureza me ordenar, eu sou agradecido. Recebo a ajuda assim dos amigos que puderem compartilhar. Então a medicina é sagrada, a medicina tem esse valor de nos ajudar. Então, se nós tomamos a medicina consciente, ela traz tudo o que é bom para nós também. Não precisa se aperrear muito, que ela traz a conscientização para todos nós. – Ninawá, 2015.

Tais controvérsias não estão sendo perseguidas como foco de pesquisa (e sim o próprio *nixi pae* e seus caminhos), mas com a finalidade de multiplicação de perspectivas e pontos de chegada. Mantendo sempre o *nixi pae* como ator central da rede, poderemos, aos poucos, esboçar uma cartografia desse movimento na região (e para além, na ocasião em que os pajés saem das aldeias para realizar seus trabalhos cidades afora), abarcando diferentes perspectivas de sua constituição histórica e de sua configuração atual.

Há, por fim, de se continuar abrindo o leque de possibilidades para um entendimento mais profundo das questões envolvendo as novas formas de uso das ‘medicinas’, para conseguirmos dar conta, de forma satisfatória, da multiplicidade de ontologias aí envolvidas, interconectadas em *agenciamentos* recíprocos, desenhando alternativas de construção de espaços de coabitação de mundos. Com este objetivo, entraremos agora numa seção mais descritiva, onde apresentaremos o *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*.

2. O FESTIVAL HUNI KUIN ESKAWATÃ KAWAYAI

Resumo: O foco neste capítulo é descrever detidamente o *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*, que acontece anualmente na aldeia Novo Futuro, na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá. A primeira parte deste capítulo apresenta descrições do Festival, desde os preparativos às cerimônias de *nixi pae*, incluindo os espaços e os formatos das cerimônias, os cantos, as danças, os grupos, as outras atividades, além das cerimônias, que fazem parte da programação (feiras de artesanato, reuniões, banhos de folhas, feitiços de *nixi pae* e rapé, *katxanawa*, *kaxin*), a alimentação, as estruturas físicas da aldeia, o perfil dos visitantes, o público e a economia do evento, notando as transformações que este sofreu entre as edições de 2014 a 2018; levantando, ainda, alguns apontamentos. A segunda parte deste capítulo, por sua vez, apresenta reflexões sobre movimentos e transformações criados em decorrência do Festival. Para isso, descreve-se o público local, as formas de participação *huni kuĩ* e o intercâmbio de saberes entre os participantes indígenas de diferentes localidades, até chegar-se à discussão sobre o projeto de vida imbricado na realização do evento. O capítulo ainda busca entender como os Huni Kuĩ fazem uma *cosmopolítica* (ou, como eles dizem, uma “política espiritual”) a partir do *nixi pae*, reconhecendo, por fim, alguns de seus frutos.

2.1. O Festival

O *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai* é um encontro em que se utilizam as medicinas da floresta, principalmente o *nixi pae*, mas também o rapé (*dume deshke*), o kambô (*kampum*), a sananga (*shane tsamati*), entre outras. É um encontro de caráter internacional, que já contou com participantes de diversos países, como Estados Unidos, Porto Rico, Canadá, México, Guiana, Argentina, Portugal, Espanha, Inglaterra, Irlanda, França, Itália, Finlândia, Noruega, Holanda, Bélgica, Alemanha, Áustria, Suécia, Suíça, República Tcheca, Romênia, Estônia, Lituânia, Eslovênia, Ucrânia, Rússia, Israel, Turquia, África do Sul, Etiópia, Emirados Árabes, Índia, China, Coreia do Sul, Vietnã, Indonésia, Mongólia, Japão, Austrália, Nova Zelândia e Brasil (principalmente das cidades de São Paulo, Campinas, Rio de Janeiro, Brasília, Alto Paraíso e Salvador), e a

presença de *huni kuĩ*⁷⁷ provenientes das terras indígenas Kaxinawá do Rio Jordão, Kaxinawá Seringal Independência (dominial indígena), Kaxinawá da Praia do Carapanã, Igarapé do Caucho e Kaxinawá Colônia Vinte e Sete, além dos próprios anfitriões do Rio Humaitá, das cinco aldeias (Vigilante, Boa Sorte, Boa Vista, São Vicente e Novo Futuro) e de vizinhos (*nawá*) do entorno.

O *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai* é relativamente novo em comparação a festivais mais antigos – como o *Festival Yawa*, que completou 17 anos em 2019. O Festival Eskawatã Kawayai foi iniciado em 2014 e, até então, acontece regularmente no mês de novembro⁷⁸ de cada ano. Em 2019, o Festival completou seis edições⁷⁹, das quais quatro foram acompanhadas detidamente nesta pesquisa: 2014, 2015, 2016 e 2018. Do que se têm notícia, esse é o mais longo entre os festivais indígenas no Acre, além de ser o mais duradouro em quantidade de dias⁸⁰ (15 dias) e o que toma mais tempo de deslocamento, já que a aldeia Novo Futuro está situada há aproximadamente cinco dias de viagem de batelão⁸¹ desde Tarauacá, cidade situada a 402 km da capital do Acre, Rio Branco. O tempo de viagem não é preciso, uma vez que depende das condições de navegação, como clima, tipo de embarcação, peso da carga, nível do rio, quantidade de chuvas, potência do motor, habilidade e quantidade de barqueiros etc.

⁷⁷ No Festival, praticamente só há indígenas do povo Kaxinawá (Huni Kuĩ). Já houve alguns Ashaninka, Shanenawa e Yawanawá participando, mas estes não formam uma comitiva que vem de outras terras indígenas – são cônjuges (principalmente mulheres) de *huni kuĩ* que moram na própria aldeia do Festival. Na quinta edição, houve a participação de dois *shanenawa*.

⁷⁸ Novembro também é o mês do aniversário de Ninawá, que é geralmente comemorado no Festival. O calendário do evento também é marcado de forma que haja sempre uma cerimônia de *nixi pae* em uma noite de lua cheia, no terreirão.

⁷⁹ Segundo Ninawá Pai da Mata, principal organizador do Festival, este foi criado como um projeto de cinco anos – ou seja, que deveria ser feito por cinco anos seguidos, para que então houvesse uma avaliação sobre sua continuidade ou não. Após os cinco anos, completados em 2018, foi decidido pela permanência anual do Festival, que rumo em 2021 para sua sétima edição – a edição de 2020 foi cancelada por conta da pandemia do coronavírus. Em junho de 2020, essa doença atingiu todas as aldeias da Terra Indígena, fazendo uma vítima fatal, Seu Batista, cacique da aldeia Vigilante.

⁸⁰ Em 2018, o Festival foi reduzido para 12 dias; em 2019, retornou para 15 dias; e, na edição de 2020 (cancelada), planejava-se 13 dias de duração.

⁸¹ Barco grande feito de madeira, com cobertura e motor de popa. É mais pesado (com capacidade de carga de uma tonelada) e por isso mais lento que as canoas, botes de alumínio e voadeiras. Nele, pode-se atar redes e passar a noite. Em média, comporta cerca de dez pessoas.

Figura 2.1: Flyer do III Festival

Arte: Gabriel Takashi, 2016

Em um dos convites oficiais do Festival, este é apresentado como “15 dias de profunda imersão na espiritualidade⁸² e cultura do povo Huni Kuin, no coração da floresta Amazônica do Acre, na Aldeia Kaxinawá – Huni Kuin Novo Futuro – Humaitá”⁸³. Além da divulgação boca-a-boca, feita pelos pajés que viajam mundo afora na ocasião da condução de *cerimônias* de *nixi pae*, há uma divulgação oficial do Festival (lembrando

⁸² O campo semântico em torno desse conceito (e outros, como ‘cura’, ‘doença’, ‘medicina’, ‘natureza’ e ‘cultura’) será destrinchado e problematizado no quinto capítulo desta tese.

⁸³ O conteúdo escrito desse *flyer* foi elaborado pelo coorganizador *nawá* do Festival. O *flyer*, assim, faz uma comunicação de “branco para branco”. Aqui há uma acepção de *cosmopolítico*, no sentido de diplomacia, de fala dirigida a não-indígenas.

que essa atividade é legal⁸⁴ no País), feita abertamente por meio de redes sociais, como *Facebook*⁸⁵ e *Instagram*⁸⁶.

O foco principal do Festival são as cerimônias de *nixi pae*. Este, portanto, é o verdadeiro protagonista do encontro. O ritmo dos trabalhos é intenso e geralmente vai além das expectativas dos visitantes (chamo de ‘visitantes’ os participantes *nawá* que vêm de fora da região de Tarauacá⁸⁷). Na primeira edição, por exemplo, esses esperavam participar de cinco cerimônias durante os 15 dias. No entanto, naquele ano houve, ao todo, 12 dias em que se tomou *nixi pae* (dez cerimônias e dois encontros extraoficiais).

Chamo de ‘cerimônias’ os rituais de *nixi pae* que são abertos pelo líder do Festival, Ninawá Pai da Mata (ou por alguém que ele determine, mas com a sua presença), que todas as pessoas que estão na aldeia são convidadas a participar (índios e não-índios) e que há um começo, meio e fim – com agradecimentos e um fechamento. Além das cerimônias, há outros encontros nos quais os “servimentos” (oferecimentos) de *nixi pae* não são abertos por Ninawá (e muitas vezes não contam com a sua presença), que os visitantes não são “obrigados” a participar (não que os outros sejam, mas a sua presença é esperada) e nem todas as pessoas são explicitamente convidadas. Seria algo como uma “roda de *nixi pae*”⁸⁸. Nessas ocasiões, muitas vezes os jovens da aldeia tomam o *nixi pae*, que fica “aberto” (disponível) na mesa, a fim de cantar, tocar instrumentos e dançar; como eles dizem, “alegriar”.

Nos dias em que não houve rituais com *nixi pae*, isso se deu, principalmente, por conta das fortes chuvas no local. Assim se seguiu em 2015 e em 2016, quando também houve dez cerimônias em cada ano. Em 2018, foram sete em 12 dias. Ainda assim, nos dias em que não houve cerimônia, o *nixi pae* se mantinha disponível na mesa do altar para

⁸⁴ Além do uso considerado religioso da ayahuasca ser legal no Brasil, solicita-se uma permissão para a FUNAI para o Festival acontecer e para os visitantes poderem entrar na Terra Indígena.

⁸⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/festivaleskawata/>>. Acesso em janeiro de 2020.

⁸⁶ Disponível em: <<https://www.instagram.com/festival.eskawata.kayawai/>>. Acesso em janeiro de 2020.

⁸⁷ Ainda há os ‘indígenas visitantes’, isto é, aqueles indígenas que não residem na T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá, sejam *huni kuĩ* ou de outro povo.

⁸⁸ Discutiremos esses distintos conceitos (‘cerimônia’, ‘trabalho’, ‘ritual’, ‘roda’, ‘festival’, ‘festa’) mais adiante, na sessão “Cerimônias de *nixi pae*”.

quem quisesse tomar. Ninawá Pai da Mata, organizador do Festival, explica esta dinâmica:

O *Festival Eskawatã Kawayai*, que nós realizamos, é um festival que é bem diferente de outros festivais. Porque o nosso Festival chama de *transformado*, festival da transformação também. E é um trabalho mais espiritual. Então muitas pessoas vão para se fortalecer. Vão atrás de cura, porque eles entendem que o melhor, a maior força da cura, da medicina, está na floresta. Porque lá estão com os espíritos, vêm todas as medicinas ali, bebendo na fonte a medicina, então as pessoas vão para receber a cura através disso. Outros também, que eu vejo, é a se desenvolver também na área do conhecimento espiritual. Tipo, hoje no mundo tem o xamanismo. E tem muitas pessoas que estão procurando a viver também essa vida do xamanismo. Aprender para poder ajudar o mundo também que precisa. Então o Festival é para esse fortalecimento, tanto de fortalecer a aliança com o mundo⁸⁹, curar também as pessoas que vão; e as pessoas vão também para aprender um pouco e compartilhar. E muitos deles vão até ajudar também a compartilhar seus conhecimentos que vêm lá de fora, porque são mais pessoas ligadas a espiritualidade mesmo, que vão a trabalho da cura. – Ninawá, 2015.

Ninawá, no trecho acima, conta um pouco dos propósitos pelos quais os visitantes vão até a sua aldeia a fim de participar do Festival. Segundo ele, os principais objetivos são aprender, se fortalecer e se curar⁹⁰. O tempo na floresta, assim, não é dedicado para passeio, nem para descanso. Aliás, as pessoas dormem muito pouco durante o evento, uma vez que as cerimônias são noturnas e durante o dia o calor é intenso, assim como a quantidade de insetos, o que dificulta o repouso. Além disso, o *nixi pae*, o rapé e o *kampung* são substâncias que tiram o sono, a preguiça e/ou a moleza⁹¹. Durante o Festival, muitos *huni kuĩ* “viram” mais de um dia sem dormir; ou seja: terminam a cerimônia ao nascer do Sol e permanecem acordados, realizando suas atividades no dia seguinte.

Há uma série de atividades que acontecem durante o Festival, como o *katxanawa* (ritual da fertilidade dos legumes), o *kaxin* (visto como uma “brincadeira”), passeios na mata com aplicação de “colírios” (*sananga*, *bawe*, *yame tawã*), banhos de folhas, batismo

⁸⁹ Ninawá, quando fala de “fortalecer a aliança com o mundo” e de que esses conhecimentos são para poder “ajudar o mundo também que precisa”, introduz uma acepção *cosmopolítica*: quando é o mundo, e não apenas grupos humanos, que entra em causa.

⁹⁰ Quando os Huni Kuĩ falam de cura (e mesmo de espiritualidade), eles não estão se referindo exclusivamente à unidade “indivíduo”. É possível pensar, por exemplo, a cura do planeta. Discutiremos esse assunto mais a fundo no quinto capítulo.

⁹¹ Um dos motes do Festival é: “Não deixa a força da moleza te pegar!”

da pimenta (*hampaya*), aplicação de *kampung*, pinturas corporais, busca de cipó na floresta, feitiços de *nixi pae* e rapé, feiras de artesanato, jogos de futebol, reuniões, rodas de conversa (*sharing circles*), realização de filmagens⁹² e fotografias; porém, no centro de tudo estão as cerimônias de *nixi pae*. Abaixo, o coorganizador do Festival, Vinicius Romão⁹³, responsável pela parte de logísticas externas, explica a sua visão do evento:

Estamos aqui na aldeia Novo Futuro, Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, no Acre, Amazônia. No momento, segunda edição desse festival, Eskawatã Kawayei. Palavra *Eskawatã Kawayei* quer dizer ‘transformação’. Então, o que a gente busca, a nossa missão durante esse festival e até dos próprios indígenas aqui do povo Huni Kuĩ que estão organizando esse festival com toda a comunidade, é proporcionar essa transformação na vida das pessoas através da cura com as plantas, com as atividades culturais, com as danças, com as vivências na aldeia. E também para um resgate cultural. Então esse é um trabalho que Ninawá Pai da Mata e outros aqui da aldeia, da Terra Indígena do Humaitá, eles já vêm trabalhando nesse fortalecimento na parte de arte e cultura aqui da Terra Indígena. E [eu] já vinha trabalhando alguns anos para poder melhorar as estruturas aqui da aldeia, para poder realizar vivências culturais, oficinas e o festival deles, que eles sempre sonharam em ter. [...] Então eu ajudei o Ninawá a concretizar essa visão, fazendo essa parte logística com o povo de fora, os *nawá*, os não-indígenas, facilitando assim que eles possam chegar até aqui. – Romão, 2015.

Seguindo a proposta metodológica de Bruno Latour e da *teoria-ator-rede*, apresentaremos, a partir de agora, uma série de descrições do Festival. Segundo Latour, descrever é “estar atento aos estados concretos das coisas, encontrar a narrativa adequada e única para uma situação dada” (LATOUR, 2006a, p. 341). Para Latour, se a descrição precisa de uma explicação, ela não é uma boa descrição⁹⁴. Segundo ele, a “ANT [*Actor-*

⁹² Na 4ª e na 5ª edição esteve presente uma equipe responsável pela realização do documentário “Eskawatã Kawayai”, que levou, inclusive, um drone para realizar registros aéreos do Festival.

⁹³ Vinicius Romão é um paulista que atualmente mora em Tarauacá e foi casado com uma *huni kuĩ* do Rio Humaitá. Desde 2013 ele organiza cerimônias de *nixi pae* em turnês pela Europa, África, Ásia e também pelo Brasil, com Ninawá Pai da Mata e outros líderes espirituais *huni kuĩ* (especialmente das regiões do Jordão, Humaitá e Colônia Vinte e Sete). Também é coorganizador do Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai desde a primeira edição, sendo responsável pela parte de logísticas externas à aldeia (tais como divulgação, inscrição e organização logística dos participantes, compra de alimentação da cidade, organização de barcos, hotéis, ônibus, recomendações para viagem etc.).

⁹⁴ Latour fala que o que se entende por ‘explicação’, na maior parte das vezes é a adição de um outro ator para prover àqueles já descritos a energia necessária para agir: “se você tem que adicionar um ator, então a rede não está completa, e, se os atores já reunidos não têm energia suficiente para agir, então eles não são ‘atores’, e sim meros intermediários, tolos ou marionetes” (LATOUR, 2006a, p. 344).

Network Theory] é um método, e um método essencialmente negativo; ela não diz nada sobre a forma daquilo que ela permite descrever” (Ibidem, p. 340). Para este autor, “o seu principal argumento é que os próprios atores fazem tudo, inclusive seus próprios quadros, suas próprias teorias, seus próprios contextos, sua própria metafísica, até mesmo sua própria ontologia...” (Ibidem, pp. 343-344).

Apesar da ênfase na descrição, o objetivo aqui, diferente da proposta do antropólogo Clifford Geertz, não é fazer uma *descrição densa*⁹⁵, que visa interpretar ou compreender as *estruturas significantes*. O importante aqui não é o significante, nem o significado, mas entender como as coisas funcionam. A ênfase está, pois, não na função, mas no funcionamento; não no sentido, na significação ou expressão, mas na pragmática. Em seu “diálogo entre um aluno e seu professor”, Latour, como professor, escreve:

Elas [as sociologias interpretativas] diriam que os desejos humanos, os significados humanos, as intenções humanas, etc., introduzem alguma “flexibilidade interpretativa” em um mundo de objetos inflexíveis, de “relações puramente causais”, de “conexões estritamente materiais”. Isto não é o que estou dizendo. [...] toda esta oposição entre “ponto de vista” e “visão de parte alguma”, você pode seguramente esquecer. E também esta diferença entre “interpretativo” e “objetivista”. Deixe a hermenêutica de lado e volte para seu objeto – ou melhor, para a coisa. (LATOUR, 2006a, p. 342)

A proposta descritiva de Latour também é distinta da abordagem do antropólogo Bronisław Malinowski (1978), para o qual o indivíduo seria o fundamento da sociedade, que deveria ser estudada como um “todo” (como um organismo possuidor de uma lógica interna e singular) e teria como função principal a satisfação das necessidades básicas, biológicas e psicológicas do ser humano (teoria das necessidades⁹⁶). A abordagem de

⁹⁵ “Entende-se por *descrição densa* o método de observação postulado por Clifford Geertz (1978), que objetiva proporcionar a compreensão das estruturas significantes implicadas na ação social observada, que necessita primeiramente ser apreendida para depois ser apresentada” (TALAMONI, 2014, p. 54). Para Geertz, estruturas significantes seriam produzidas pelos indivíduos na interação com o mundo do qual participam. “Nesses termos, cada indivíduo coopta e parcialmente reproduz os ditames históricos, sociais e culturais, mas o que garante a individualidade do sujeito é o fato de cada um deles combinar de forma relativamente autônoma os significados que lhe são apresentados pelo ‘mundo exterior’” (Ibidem).

⁹⁶ Malinowski (1978a) argumenta que a cada tipo de civilização, a cada costume, a cada objeto material, a cada ideia ou crença, estaria associada uma necessidade, uma tarefa indispensável no todo funcional (ele define função como uma ação coletiva responsável por satisfazer uma necessidade – fome, procriação, proteção etc.). O funcionalismo de Malinowski (1978b), conhecido como biopsicológico, defende que as instituições sociais têm como função satisfazer as necessidades biológicas dos indivíduos. Ou seja, cada

Latour não é centrada no humano, nem determina funções. Os *atores-rede* não ocupam um lugar em uma função, pois, se ocupassem, seriam substituíveis e determinados de antemão. Os *atores-rede* o são justamente porque fazem diferença e modificam os resultados. Nas palavras de Latour, “um ator que não faz diferença, no meu vocabulário, não é um ator. Um ator, se as palavras têm algum significado, é exatamente o que não é substituível” (LATOURE, 2006a, p. 349).

Nesse sentido, segundo Latour, há uma distância abissal entre o estruturalismo e a ANT: “no estruturalismo nada é realmente transformado, é apenas *combinado*. [...] Uma estrutura é justamente uma rede sobre a qual você tem apenas informação aproximativa” (LATOURE, 2006a, p. 349). Aqui não há estrutura, nem função: há *redes*. Devemos descrever o estado dos fatos que temos às mãos. Porém, antes de prosseguir ao evento (o Festival), vamos refazer o caminho que um visitante percorre até chegar a ele.

2.1.1. Preparativos

Antes de chegar no Festival, há um encontro na cidade de Rio Branco entre os participantes, que vêm de avião das mais variadas partes do globo. Nesse encontro, promovido pelo coorganizador *nawá*, os participantes são apresentados uns aos outros e recebem instruções para o Festival. No dia seguinte, eles pegam um ônibus fretado que os leva até o município de Tarauacá (o trajeto leva cerca de oito horas, dependendo das condições da estrada), onde ficam hospedados em hotéis. Nessa cidade, os participantes são guiados pelo coorganizador *nawá* para fazerem compras de alguns artigos, como redes, mosquiteiros, chapéus de palha, repelentes, tabaco etc. Na primeira noite em Tarauacá também há um jantar de boas-vindas, com a presença de Ninawá Pai da Mata⁹⁷. Em geral, trata-se apenas de um jantar de confraternização, com breves palavras do anfitrião⁹⁸.

peessoa possuiria um conjunto de precisões, cabendo a cultura desenvolver diferentes maneiras de resolver essas necessidades, de forma coletiva, através das instituições.

⁹⁷ Na cidade de Tarauacá, Ninawá é conhecido como “Mateus” ou “Assis”.

⁹⁸ Na primeira edição do Festival (2014), a recepção foi mais solene, com a presença dos representantes da ASPIRH e de líderes de outras aldeias, que fizeram uma apresentação aos visitantes. Isso revela muito da

No dia seguinte, saem os barcos rumo à Terra Indígena. Neste dia geralmente se pode presenciar uma cena curiosa, na qual caminhões repletos de malas e mochilas, junto com dezenas de “gringos” na garupa – algo completamente inusitado para uma cidade pequena como Tarauacá – percorrem as ruas até o “porto”. Muitos moradores da cidade ficam sabendo do evento (assim como dos outros festivais que acontecem na região, como o *Festival Yawa* e o *Festival Huni Kuin* do Caucho).

Para pegar os barcos, formam-se grupos, geralmente de cinco a seis visitantes (conforme o tamanho do barco), mais cerca de três *huni ku*⁹⁹ (dois barqueiros e uma cozinheira). Há um “líder” de grupo (alguém do time de apoio¹⁰⁰ que sabe falar português e inglês) para fazer a comunicação entre os estrangeiros e os índios. Os barcos comuns levam as pessoas, bagagens e mantimentos. A viagem é bastante longa. Em geral, leva cinco dias inteiros (às vezes quatro, no mínimo três). Não se navega durante a noite, apenas com a claridade do Sol. De noite, cada um dorme em sua rede, que pode ser atada na casa de ribeirinhos, em escolas ou no próprio barco. Como é comum a quebra de motores, palhetas e eixos dos barcos, estes vão se acompanhando no trajeto para poderem socorrer uns aos outros em caso de necessidade, o que invariavelmente atrasa a viagem.

A partir da entrada dos participantes no barco, estes não precisam despendar mais dinheiro até o retorno para a cidade¹⁰¹; todos os custos restantes já estão contemplados no valor de inscrição. O barco incluído no preço¹⁰² de quem faz a inscrição simples para o

articulação política em torno do Festival, uma vez que, se estão presentes apenas Ninawá e sua família, o Festival é considerado mais como dos moradores da aldeia Novo Futuro; se estão presentes as lideranças das outras aldeias, o Festival abrange politicamente toda a Terra Indígena.

⁹⁹ Sem contar quando estes também transportam outros membros da família, algo bastante comum.

¹⁰⁰ A equipe de apoio é formada por pessoas que não pagam inscrição para participar do Festival (geralmente brasileiros), mas prestam uma série de auxílios, como tradução português-inglês e assistência aos visitantes durante as cerimônias, ou ainda outras trocas e serviços (como fotógrafos, documentaristas, cuidadores de fogo ou organizadores de cerimônias no exterior). Alguns deles ainda recebem alguma ajuda de custo.

¹⁰¹ Os participantes precisam de dinheiro apenas se quiserem comprar artigos nas feiras de artesanato que acontecem no Festival.

¹⁰² A locação de um barco de alumínio (com motorista *nawá*), que realiza a viagem em um dia e meio a dois dias, custa por volta de R\$ 1.500,00 (ou R\$ 200,00 por dia, mais o combustível). Contratando uma voadeira (mediante um pagamento à parte, no valor de R\$ 500,00 por dia, mais o combustível), é possível chegar em metade de um dia (cinco horas de viagem).

Festival é o batelão. No entanto, a velocidade deste barco é baixa e há muita dificuldade em subir o rio, especialmente quando ele está raso. Quando se passa do Rio Muru para o Rio Humaitá, a dificuldade é ainda maior. Quando este está muito raso, é preciso trocar de barco, recorrendo-se a canoas menores¹⁰³.

Figura 2.2: Carta Imagem da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá

Fonte: Comissão Pró-Índio do Acre, 2007.

¹⁰³ Por conta da secura do rio e da excessiva dificuldade em trafegar no 2º e no 3º Festival (muitas vezes era necessário arrastar os barcos por longos trajetos), o 4º Festival foi transferido do início para o final do mês de novembro, terminando em dezembro, a fim de esperar pelo início da temporada de chuvas.

A longa duração da viagem já prepara os participantes para entrar no clima do Festival e na temporalidade da aldeia, bem como favorece a criação de laços de amizade entre os companheiros de jornada. No trajeto ao longo do Rio Muru, há grandes fazendas, a maioria dedicada à criação de gado. Há uma capela de São Sebastião no meio do caminho, abandonada, onde antes havia uma pequena comunidade. Após o quarto dia de viagem, há uma bifurcação no Rio Muru, na qual pode-se adentrar o Rio Humaitá à esquerda. Após um tempo de navegação neste rio, ingressa-se na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, que é demarcada pelo Governo Federal. Ali, as árvores são sensivelmente maiores do que aquelas em território não-indígena. Passando as aldeias Vigilante, Boa Sorte, Boa Vista e São Vicente, chega-se, enfim, à aldeia Novo Futuro, sede do Festival.

Figura 2.3: Aldeia Novo Futuro, vista de cima

Foto: Lisa Leiding, 2016

A aldeia Novo Futuro é a última das cinco aldeias da Terra Indígena. Em 2019, lá viviam cerca de 97 pessoas¹⁰⁴. O chefe da aldeia é Ninawá Pai da Mata, que também é o pajé da comunidade. A aldeia Novo Futuro foi fundada em 1999 por ex-moradores do

¹⁰⁴ Conheci a casa de todos os moradores, pois instalei energia solar na casa de cada um deles, bem como em cada construção coletiva.

Seringal São Luiz, tais como Sr. Francisco Baima (chefe da aldeia Boa Vista) e Edi (hoje residente na aldeia Boa Sorte). Como veremos adiante, atualmente esta é a aldeia mais bem estruturada de toda a Terra Indígena.

Quando um barco com visitantes atraca na aldeia, estes são recebidos ao som de buzinas de rabo de tatu e com grande alegria da comunidade, que logo os leva para o *shubuã* e os inclui num *katxanawa*. Não há cerimônia de *nixi pae* no dia em que se chega de viagem (a não ser quando os barcos atrasam e chega-se um dia a mais que o esperado). O dia da chegada é reservado para repouso – embora possam acontecer aplicações de rapé –, para que, na noite seguinte, seja iniciado oficialmente o Festival, com a primeira cerimônia.

2.1.2. Cerimônias de *nixi pae*

Há diversos nomes para designar a atividade de tomar *nixi pae*. Com as viagens de alguns pajés *huni kuĩ* para fora do Brasil, a designação “cerimônia” tornou-se corriqueira para designar os rituais em que os Huni Kuĩ tomam *nixi pae* com a presença dos *nawá* em um formato estruturado, sendo apresentada sob essa denominação a estes participantes nos meios de divulgação. Apesar deste termo ter sido tecido, neste contexto específico, a partir da divulgação com os *nawá*, hoje até mesmo os Huni Kuĩ a utilizam.

A concepção de *trabalho* ou *trabalho espiritual*, por sua vez, é herdada do Santo Daime, tradição cristã. Esse carrega, portanto, uma conotação moderna de *trabalho*, tal como compreendida por Max Weber (1903-1904), no sentido de um *dever*. Sua realização pode ser entendida como um compromisso. No Santo Daime, por exemplo, os trabalhos de concentração devem acontecer em todos os dias 15 e 30, assim como os bailados nas datas comemorativas, independentemente se uma pessoa queira ir ou não.

Olhando a tradução para o inglês da palavra ‘festival’ (que também seria *festival*), suspeitamos que este não signifique exatamente um conjunto de festas (*parties* ou *fests*), mas algo próximo a um dos sentidos dessa palavra em inglês: uma celebração em honra aos deuses. Ainda há os termos *nixi pae daya* (no qual *daya* é traduzido por ‘atividade’), em *hatxã kuĩ*, e, em português, *roda*, *mijo* (da jiboia, como explicamos no capítulo anterior), *ensaio*, *rito*, *ritual* e *festa* (mais associada ao espaço do terreirão e à parte em que entram os instrumentos). Nesse sentido, Beatriz Perrone-Moisés avisa:

No Brasil, os índios costumam traduzir por “festa” o que os antropólogos “retraduzem” como ritual. Contudo, como os demais termos do “português dos índios”, este fica relegado a observações iniciais, notas de rodapé, sempre *en passant*. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 20)

As cerimônias de *nixi pae*, como já dito, são o principal foco do Festival. Elas geralmente duram a noite inteira e terminam apenas na manhã do dia seguinte, com o nascer do sol. Os trabalhos começam por volta das 22h (em alguns casos, às 21h), depois de um intervalo após o jantar¹⁰⁵, e duram, em geral, de 6 a 9 horas, sendo cerca de 8 horas um marco mais frequente. Em cada cerimônia do Festival participam cerca de 100 a 300 pessoas, a maioria formada pelos *huni kuĩ* das aldeias. No início da cerimônia, há uma fala introdutória dos pajés responsáveis, como a que será descrita a seguir, feita por Ninawá Pai da Mata, na cerimônia de abertura do III Festival¹⁰⁶.

Boa noite, meus irmãos. Eu quero agradecer ao Grande Espírito em primeiro lugar, por ter dado a nós a oportunidade e força de ter chegado até aqui. E quero agradecer todos os parentes *huni kuĩ* que estamos se encontrando aqui dessa Terra Indígena Humaitá. Então eu quero dar boas-vindas a todos vocês que vieram de muito longe para compartilhar dessa vivência, desse festival com a gente aqui. E hoje é o nosso primeiro dia do nosso Festival com o trabalho da medicina. E eu estou muito feliz de poder estar se reencontrando com a família Huni Kuĩ e a família de onde nós nos encontramos, essa família da medicina. E é um prazer muito grande que eu tenho em poder receber todos vocês aqui na minha casa e poder participar do trabalho da medicina aqui na floresta. E eu estou muito feliz; eu quero agradecer muito aqui o nosso irmão Vinicius, o nosso parceiro, aliado de trabalho, que estamos juntos nessa batalha, fazendo esse evento acontecer. E eu quero agradecer também a família do Txana Ìkakuru, que está vindo do Jordão, família *huni kuĩ*, e a família lá do Carapanã que está aqui também com a gente. E quero agradecer todas as famílias também que estão aqui de cada aldeia, do Vigilante, Boa Sorte, Boa Vista, São Vicente e a família aqui dessa aldeia. Então aqui vamos dar início no nosso trabalho do nosso Festival com a primeira noite de cerimônia. – Ninawá, 2016.

Além dos agradecimentos aos presentes, Ninawá também passa instruções nas falas iniciais. Ele alerta que os participantes devem procurar permanecer dentro do local do trabalho (no caso, o *shubuã*) até o término, exceto quando queiram se dirigir ao banheiro,

¹⁰⁵ Assim como Keifenheim (2002a) descreve, toma-se o *nixi pae* preferencialmente durante a noite.

¹⁰⁶ Quando um pajé faz algum rezo ou fala importante para os demais participantes na cerimônia, esta é sempre traduzida por um dos tradutores (geralmente um brasileiro *nawá* que faz parte do grupo de apoio).

fazer alguma *limpeza*¹⁰⁷, tomar um ar ou ir até a fogueira que fica do lado de fora. Também não é permitido fumar *txitxã* (*cannabis*) dentro do *shubuã* (embora alguns ignorem essa regra). É comum, portanto, alguns se levantarem (especialmente os Huni Kuĩ) para irem fumar no lado de fora, no terreiro. No caso das cerimônias ao ar livre, essas recomendações não têm a mesma pertinência, embora ainda valham as orientações de que as pessoas não devem ir para suas casas deitar em suas redes, nem se ausentar por um longo período do local da cerimônia (ou avisar o pajé em casos excepcionais). Durante os trabalhos, também não se deve comer, assim como deve-se evitar conversas paralelas. Ninawá explica a seguir a dinâmica do trabalho:

[...] nós vamos começar no silêncio, e depois cantar tradicionalmente sem usar nenhum tipo de instrumento. Então vamos dar início no nosso trabalho; se alguém tiver alguma pergunta também, alguma dúvida que querem saber, estamos aqui. E se ninguém tem nenhuma pergunta, tudo bem, a medicina pode nos informar o que nós queremos saber também. – Ninawá, 2015.

Após a fala inicial, forma-se uma fila (com homens e mulheres, indistintamente), na qual serve-se o *nixi pae* para cada um (geralmente os visitantes tomam antes dos Huni Kuĩ, mas nem sempre há uma separação clara). Os pajés que estão servindo (de um a três Huni Kuĩ, escolhidos pelo dirigente da cerimônia, incluindo ele próprio) colocam certa quantidade para cada pessoa. Nessa hora, é possível interagir em algum grau, como, por exemplo, pedir menos ou mais (geralmente as pessoas “de primeira vez”, isto é, que nunca tomaram, recebem uma dose menor), ou simplesmente confiar em sua sensibilidade.

Ao servir, cada pajé reza, proferindo palavras em *hãtxa kuĩ*, no copo com o *nixi pae*, assopra e entrega-o para a pessoa. Quem recebe o copo, antes de tomar, também pode fazer uma reza, um sopro (em geral, um *huni kuĩ*) ou um gesto (como o Sinal da Cruz, para os cristãos). Quando servem para si mesmos, os pajés também fazem rezas e sopros:

¹⁰⁷ Segundo a antropóloga Isabel de Rose, “o conceito de ‘limpeza’ tem um papel importante no paradigma terapêutico daimista. Trata-se de um conceito bastante denso e sintético. A ‘limpeza’ pode acontecer a nível individual ou grupal e pode referir-se à dimensão espiritual, à dimensão material ou a ambas. Este conceito costuma ser relacionado às ‘catarses fisiológicas’ (Peláez, 1996:84) experienciadas durante os rituais (vômitos, diarreias, choros, etc.). A ‘limpeza’ tem uma conotação positiva, pois acredita-se que é através dela que pode-se ter acesso ao conhecimento e às curas proporcionadas pela ingestão do daime” (ROSE, 2006, p. 48).

estão colocando ali a sua intenção. Segue-se, então, um momento de silêncio de aproximadamente meia hora para esperar o efeito da bebida agir.

Somente após isso é que se iniciam os cantos à capela (*huni meka*), para “chamar a força”. Nesse momento, não se tocam instrumentos. Esse tipo de canto é sempre entoado na língua indígena. É comum, portanto, o desconhecimento das letras por parte dos *nawá*. Tampouco há “hinários” impressos (livretos com as letras) nos trabalhos, como no Santo Daime. Não se usa material escrito para ler; sem contar que os trabalhos são feitos no escuro. Na segunda parte da cerimônia (em muitos casos, essa divisão se torna nítida justamente quando se serve a segunda dose), há um momento mais festivo, em que se entoam canções em português e em *hãtxa kuĩ*, acompanhadas por instrumentos acústicos como violão, maracá, flautas e tambores, e que se pode dançar.

A medicina continua a ser servida no esquema de filas, em geral, de duas a três vezes na mesma noite (às vezes, somente uma vez), ficando aberto após isso para quem quiser tomar doses extras. Há alguns tipos de medicina que são servidas: do que se conhece genericamente como ayahuasca, existe o *nixi pae* “nativo”, preparado na aldeia, geralmente mais leve em termos de gradação (espessura do chá), e o chamado “mel”, tipo mais concentrado e escuro, preparado em uma igreja do Santo Daime, em Rio Branco. Tais preparos têm características diferentes, desencadeando efeitos específicos em cada pessoa, tanto em termos de duração, intensidade, a maneira como a força “chega” etc. Houve trabalhos com “mel”, por exemplo, no qual foi servida para a maioria das pessoas somente uma dose da medicina, e estas ficaram no trabalho (“na força”) até o dia amanhecer. Em geral, todas as pessoas presentes comungam do *nixi pae*¹⁰⁸.

Durante o ritual é permitido o uso de outras medicinas: o rapé (*dume deshke*), o tabaco (*dume*), o *txitxã* (*shuru dume*) e a sananga (*shane tsamati*). No entanto, geralmente há uma hora determinada em que cada uma destas medicinas é “aberta”¹⁰⁹. No caso do

¹⁰⁸ Quem não participa, em geral, fica mais afastado, como aqueles que estão descansando em seus barcos ou moradias, ou então as cozinheiras, que começam a preparar o café-da-manhã antes do término das cerimônias (nesse caso, muitas vezes elas participam da primeira parte da cerimônia e depois saem para iniciar os trabalhos na cozinha).

¹⁰⁹ O uso de *kampung* nunca é feito durante um trabalho de *nixi pae*. No entanto, pode ser feito na manhã seguinte ou na manhã anterior a um ritual, por exemplo. Nos últimos festivais, as noites que antecederam

rapé, há um momento em que o pajé convida os participantes para receber um sopro (daí em diante o rapé está “liberado” para quem quiser usá-lo novamente). Já a sananga é usada num momento próximo ao fechamento, já de dia (é o chamado “raio de luz”). Em muitos trabalhos, tampouco é usada. O *txitxã* (*Cannabis sativa*) é costumeiramente usado fora do círculo principal¹¹⁰, em rodas paralelas, em diversos momentos. No entanto, não é incomum ser usado também dentro do local do trabalho, principalmente na faixa próxima aos puxadores de canto¹¹¹. Esta é uma medicina bastante apreciada por estes Huni Kuĩ¹¹². Já o tabaco é fumado geralmente próximo à fogueira, em cachimbo, *chanunpa*¹¹³ ou *petynguá*¹¹⁴ trazidos pelos visitantes ou mesmo enrolado em folhas de caderno (uso característico dos Huni Kuĩ), no centro do espaço ritual. Durante a cerimônia, também há a defumação, que é feita pelos *dauya*, erveiros.

Medicinas como o *nixi pae*, o rapé e a sananga ficam num altar, que é geralmente montado em cima de um tecido colocado no chão ou em algum móvel baixo (geralmente uma carteira de escola). Ali também é acendida uma vela e são colocados outros objetos como penas, *tepis* (instrumento para assoprar rapé de uma pessoa em outra), água florida,

aplicações de *kampung* eram deixadas vagas (sem cerimônias), para que as pessoas pudessem repousar mais cedo, levantarem-se antes do nascer do Sol e receberem a vacina do sapo logo no início do próximo dia.

¹¹⁰ É comum as pessoas, principalmente os próprios Huni Kuĩ, saírem do centro do trabalho para fumar. Fora do círculo principal também não é incomum ouvir conversas. O pajé responsável, no entanto, avisou diversas vezes que os participantes (sejam indígenas ou não-indígenas) devem se concentrar no local do trabalho e não dispersar.

¹¹¹ Numa reunião da comunidade preparatória para o 5º Festival, antes da chegada dos visitantes, o líder pediu para seus parentes não usarem o *txitxã* dentro do *shubuã*. Essa orientação nem sempre foi cumprida, seja pelos visitantes, seja pelos moradores, mas o uso diminuiu bastante, comparado com os anos anteriores.

¹¹² Nas aldeias do Rio Humaitá, o uso da *cannabis* (*shuru dume*) é feito pela maioria das pessoas. Apesar de não ser uma planta nativa do local, ela foi apropriada dentro da cosmologia *huni kuĩ*, encaixando-se como uma “medicina tradicional”, de forma análoga ao rapé, à sananga e ao *nixi pae*. Entre os tipos de *cannabis*, há dois principais: o “natural”, plantado na Terra Indígena para consumo próprio e o “barrado”, geralmente comprado de traficantes *nawá* da região de Tarauacá. O tráfico, a reclusão e a detenção de sujeitos *huni kuĩ* por conta do uso e comércio dessa planta é uma questão muito séria e perigosa, à qual retornaremos posteriormente.

¹¹³ Cachimbo de tradição norte-americana, como Sioux e Lakota.

¹¹⁴ Cachimbo guarani, feito de argila, madeira ou nó de pinho.

religiões ayahuasqueiras, mas com diferenças, como a atribuição adicional de traduzir abertamente as falas dos pajés e uma atuação menos “fiscalizadora” das pessoas.

Os rituais indígenas, em comparação com os trabalhos das religiões ayahuasqueiras brasileiras, são, por assim dizer, mais “livres”. Não há um rígido controle disciplinar de corpos (FOUCAULT, 2009), nem uma exigência sobre a permanência por longas horas em um lugar fixo, na mesma posição. As pessoas podem deitar no chão¹¹⁶ ou na rede, sentar-se, ficar de pé, dançar ou tocar instrumentos (na segunda parte). Tampouco há uma orientação estrita sobre o tipo de roupa: a princípio pode-se usar qualquer tipo de vestimenta, de qualquer cor, com uma grande variedade de acessórios. Os mais comuns são penas, cocares, artesanatos de miçanga e ponchos¹¹⁷.

Os participantes podem ir ao banheiro (ou mesmo na floresta) quando sentem necessidade, assim como “fazer limpeza” (em geral, vômito, mas também defecação, choro, dentre outras formas). Somente não é permitido vomitar ou cuspir no círculo central, onde, nos trabalhos de cura, está o fogo¹¹⁸. Em certos momentos, como nas aplicações de rapé, acontecem limpezas mais fortes, com muitos vômitos¹¹⁹. É preciso “segurar firme” e saber “se virar.” Os *helpers* tentam auxiliar as pessoas que passam por processos mais intensos, trazendo água, papel higiênico e ajudando as pessoas a se locomover¹²⁰.

A experiência sonora desses trabalhos é bem diferente daquelas que acontecem nos trabalhos dos pajés *huni kuĩ* em centros urbanos – onde a corrente é geralmente “segurada” por um ou dois pajés, que dominam os cantos. Nas aldeias, há um coro de múltiplas vozes, com especial destaque para o das mulheres.

¹¹⁶ Os índios que estão na condução dos trabalhos, no entanto, entendem isso como um sinal de fraqueza.

¹¹⁷ Há, por assim dizer, uma moda *huni kuĩ* de se “enfeitar” para o trabalho. Ninawá, por exemplo, na segunda edição do Festival, trajava em muitos dias uma manta peruana. Em 2019, ele apareceu em um ritual urbano utilizando um cinto vermelho, característico de tradições indígenas norte-americanas.

¹¹⁸ Transformado em “fogo sagrado” a partir do contato dos pajés que circulam por outros países com as tradições indígenas norte-americanas, como dos Wixarica (Huichol), e do Caminho Vermelho.

¹¹⁹ O tipo de limpeza é mais “rústico” do que, por exemplo, acontece nos trabalhos da linha da Barquinha, em geral mais sublimes ou delicadas.

¹²⁰ Às vezes, os índios não entendem porque muitos visitantes, na força, choram, gritam e/ou esperneiam. Costumam dizer: “A gente toma *nixi pae* para ficar feliz...”.

Parã também ressalta algumas diferenças entre os rituais *huni kuĩ* feitos na Terra Indígena e na cidade (no caso, essa entrevista foi dada em São Paulo). Para ela, nas aldeias, além de suas roupas próprias (fardas), há energias mais fortes da terra e da floresta, assim como a presença de mais pessoas *huni kuĩ*, que conhecem bem umas às outras, cantam junto aos puxadores e dançam no terreirão.

A diferença é porque nós na aldeia somos todo mundo fardado, que a gente é um outro povo, então é diferente. Então as forças conectam tudo junto ali, todo mundo com suas fardas, todo mundo tradicional, mesmo se forma. Aqui [na cidade], a gente já não fica tão bem preparado, e não é como na aldeia porque não estão todos os irmãos que ficam na Terra Indígena ali naquela festa. Mas tem esses irmãos que estão juntos, que a gente também tem uma diferença meio pouca, porque a gente também está começando conhecer agora. Então todo mundo junto. Acho que essa é uma diferença que tem da Terra Indígena para a cidade. E na Terra Indígena é uma força que é bem mais diferente; a gente pega toda energia da floresta, da terra, então é bem mais forte. Então, na cidade também passa várias energias. Então, tem o canto também, qual canto pode para estar sentindo e recebendo cada força. – Parã, 2013.

Em suas terras, os pajés que estão à frente dos trabalhos têm mais pessoas com quem compartilhar certas responsabilidades e tarefas, como por exemplo, puxar os cantos, assoprar rapé, acudir pessoas que estejam passando mal etc., apesar de ainda serem muito solicitados e terem diversas demandas de ordem prática para resolver. O ritmo de trabalho de Ninawá no Festival, por exemplo, é incessante: ele praticamente não dorme durante quase todo o evento.

Aliás, dormir é uma grande dificuldade para a maioria dos participantes. Como os trabalhos terminam com o dia nascendo, não se dorme durante a noite. Como o *nixi pae* vigora os corpos, dando-lhes energia, muitas pessoas vão se banhar após os trabalhos e permanecem acordadas, especialmente os Huni Kuĩ, que demonstram grande vigor e

resistência¹²¹, o que muito difere da visão preconceituosa do índio como “preguiçoso” – como nota Scott Murden¹²², australiano atualmente residente em Londres:

I mean their ability to drink every night and be full power and massive doses. Even Ninawa's son is having twice as much as I'm having and then he goes off and later on he is singing songs and I'm like “gosh”, and few hours' sleep and they are all up again going about their day they are playing football... And we are all passed out in our beds like “I can't take any more” [risos]. You know they are totally awake, these people.¹²³ – Murden, 2016

Outra diferença dos grupos emergentes dos trabalhos urbanos (que se formam *a cada vez*) em relação ao Festival, é que neste último forma-se uma regularidade a partir do convívio do grupo ao longo dos dias¹²⁴. Apesar das primeiras cerimônias poderem ser, para muitos, um “choque” (devido a tantos encontros e ao início de processos de cura), as seguintes tendem a ser mais harmoniosas, o que permite o aprofundamento do estudo com as medicinas.

¹²¹ Geralmente despende-se muita energia para manter-se firme no trabalho da noite anterior. Durante o dia, é difícil dormir, uma vez que há forte calor e uma enorme quantidade de mosquitos. Há vários tipos: pium, carapanã, meruim, mucuim, mas também mosquito, pernilongo, borrachudo e mutuca. Para os visitantes, é muito difícil dormir sem mosquiteiro (a maioria dos Huni Kuĩ também usa). Dormir durante o dia, com a claridade, o calor e os mosquitos, não é tarefa fácil, mas eventualmente o cansaço é tanto que o corpo “arreia”. Como o ritmo de trabalhos é intenso, essa situação se repete dia após dia.

¹²² Scott Murden esteve presente na primeira, na terceira (quando realizei esta entrevista) e na sexta edição do Festival. Na primeira edição, Scott realizou filmagens, as quais editou e lançou posteriormente o primeiro vídeo de divulgação do Festival.

¹²³ “Quero dizer, a capacidade deles de beber todas as noites doses maciças e estarem inteiros. Até o filho de Ninawá, ele está tomando o dobro do que eu, e então ele sai e mais tarde ele canta músicas e eu fico tipo ‘Deus’, poucas horas de sono e eles estão todos de novo acordando de dia e jogando futebol... E todos nós estamos desmaiados em nossas camas, como se não aguentássemos mais. Você sabe que essas pessoas [os Huni Kuĩ] estão totalmente acordadas” (tradução livre).

¹²⁴ Na maioria dos casos, as pessoas ficam do começo até o final do Festival, a não ser em casos de doença ou desistência (como no caso de algumas pessoas na primeira edição), ou, ainda, como narrarei mais a frente, em casos excepcionais de pessoas que chegam e/ou partem de helicóptero.

2.1.3. Espaços cerimoniais

As cerimônias acontecem em dois espaços principais: o *shubuã* (também chamado *kupixawa*) e o *terreirão*. Ainda há trabalhos “não-oficiais” realizados na samaúma¹²⁵ um pouco mais cedo (do fim da tarde até a meia-noite, aproximadamente).

Figura 2.5: Placa na entrada do antigo *shubuã*

Fonte: Fotografia tomada pelo autor, 2014

Há diferenças notáveis entre esses dois espaços. O *shubuã* é um espaço coberto (por palha, com pé direito bem alto), de formato retangular, em que a maioria das pessoas se senta nas laterais. Na parte norte ficam os *huni kuï* responsáveis pela condução do trabalho. Na parte sul fica a saída para o terreiro, junto com um recipiente com água¹²⁶, o qual fica em cima de uma cadeira escolar de madeira. Como possui um tamanho limitado, esse é um espaço de maior concentração, tanto de som, como de pessoas e objetos. Tal como no terreiro, há uma fogueira no centro, que exige cuidado para ser mantida. Na parte

¹²⁵ Esse local é também usado para feitiços de *nixi pae* ou trabalhos específicos para algumas pessoas. No entanto, como nenhum deles fazia parte da extensa programação oficial, não participei desses trabalhos.

¹²⁶ No primeiro ano do Festival, por conta de diversas infecções transmitidas pela água – retirada diretamente do rio – que atingiram os visitantes (e também os Huni Kuï), solicitou-se às cozinheiras que fervessem toda a água que seria servida para beber. Assim também foi feito no segundo Festival. Antes do terceiro Festival, foi instalado um poço artesiano de onde podia-se obter água potável.

de fora do *shubuã* mais antigo, pode-se avistar que na cobertura de palha mora uma jiboia viva, assim como ramos de um pé de *muka*¹²⁷, plantado no terreiro logo ao lado.

Já o terreirão é um espaço a céu aberto, com vista para a Lua e as estrelas. Lá pode-se ver lindas constelações. Quando se inicia um trabalho no terreiro, forma-se um círculo com tocos de árvores, no qual cada pessoa pode se sentar. Alguns preferem se sentar ou deitar em esteiras¹²⁸. No centro fica uma fogueira¹²⁹, que pode ter ou não uma pessoa dedicada a cuidá-la. O terreirão é um espaço muito apreciado pelos Huni Kuĩ, que o tem como local favorito para fazer suas festas. Lá, o som se espalha, as pessoas podem ficar mais à vontade e têm mais espaço para dançar. Nesse ambiente, a “floresta” também está mais ao alcance, facilitando processos de “limpeza” (como vômito) na mata. Durante as festas, o terreiro é animado ao som dos cantos, violões, tambores, flautas e maracás.

Nas primeiras edições, a maioria dos trabalhos acontecia no *shubuã*, especialmente os trabalhos de abertura do Festival e os trabalhos de cura. Alguns rituais de celebração (como o aniversário de Ninawá) aconteciam no terreiro. No entanto, essa separação foi se desmanchando ao longo do tempo. O terreirão passou a abrigar fortes trabalhos de cura, onde serviu-se o “mel”, tanto no primeiro Festival, como no segundo e ainda mais no terceiro, no qual apenas as duas primeiras cerimônias aconteceram no *shubuã*. Na quinta edição, no entanto, com a construção de novas estruturas e com a grande quantidade de chuvas, utilizou-se com mais frequência o novo *shubuã*. Utilizou-se também o novo terreiro, porém, apenas quando a chuva deu uma trégua.

¹²⁷ Espécie de “batata” (tubérculo), considerada a planta mais amarga (*muka*) da floresta – mais inclusive que o rapé e o *nixi pae* – e, portanto, a de maior poder. Sua utilização, cercada de grande segredo, ocorre principalmente no contexto das dietas.

¹²⁸ Na quinta edição, houve a inclusão de cadeiras reclináveis, trazidas pelos participantes de fora.

¹²⁹ O “fogo sagrado”, no centro da cerimônia, é uma incorporação de tradições indígenas norte-americanas. Uma vez tornado sagrado, o fogo não pode ter papel higiênico arremessado nele, prática antes comum aos Huni Kuĩ. O fogo também não pode mais ficar de canto, como os Huni Kuĩ faziam anteriormente; ele vem para o centro da cerimônia e é consagrado com o tabaco pelo pajé. Da mesma forma, o fogo passa a ter todo um cuidado especial por um “guardador do fogo” (*firekeeper*), que, além de abastecê-lo com lenha e controlar a sua intensidade, pode, inclusive, fazer desenhos com as cinzas durante a cerimônia.

Figura 2.6: Antigo terreirão, ao nascer do dia

Foto: Amir Leron, 2015

Ainda há um terceiro espaço em que podem ser feitas as cerimônias: o parque da Samaúma. Ali, os trabalhos começam mais cedo e terminam por volta da meia-noite. Durante minha estadia, foram realizados trabalhos particulares nesse local (ou seja, nem todos foram convidados, eu inclusive). Na terceira edição do Festival, por exemplo, foi realizado um trabalho especial para a comitiva que veio da Rússia, formada por apoiadores de projetos da aldeia.

2.1.4. Formato dos trabalhos

No início do período dos Festivais, não havia um formato de cerimônia bem definido (ou ele variava constantemente). No entanto, com o passar dos anos, um formato de cerimônia foi-se consolidando¹³⁰. Na quinta edição, foram praticados dois formatos

¹³⁰ Junto com a consolidação do protagonismo *huni kuĩ*, veio uma maior formalização e organização das cerimônias. Antes, como eles diziam, quando seus rituais não tinham “começo, meio e fim”, cada um tomava uma quantidade de cipó e ficava na roda até quando bem entendia (ou até quando passasse o efeito do chá). Hoje, há uma hora determinada para tudo, desde quando se formam as filas para consagrar a bebida

bem definidos: basicamente, *com* ou *sem* roda de cura. Em ambos, canta-se no início os *huni meka* (cantos tradicionais, sem instrumentos), após um pequeno momento de concentração que segue o “servimento” da primeira dose de *nixi pae*¹³¹. Após uma variável sequência de cantos, convida-se os participantes para formar filas para receber o sopro de rapé de um dos pajés designados para aplicar. Após esse momento, que em geral é de limpeza (vômitos, excreção), seguem-se outros *huni meka* e, então, convida-se os participantes para tomar a segunda dose de *nixi pae*. É após o segundo “servimento” que temos a ramificação entre os dois tipos de cerimônia.

Na primeira delas, prossegue-se por um breve momento com dois ou três *huni meka* e, então, o pajé responsável pede para que se forme uma roda de cura, em que os participantes são convidados a sentar-se no chão (em geral de pernas cruzadas), em volta da fogueira, formando um círculo.

Durante o trabalho de cura, os pajés, que ficam de pé, fazem sopros, rezas, gestos com penas, defumação e cantos de cura para cada um dos participantes sentados na roda, seguindo a ordem em que estão sentados. Cada pessoa é atendida por diversos pajés, que vêm em sequência até ela. Mesmo após receber a “cura”, cada participante deve permanecer sentado na roda até que todos sejam atendidos.

Depois da roda de cura, o pajé responsável convida todos os presentes a pegarem seus maracás, violões e tambores ou levantarem-se para dançar. É quando começa o que chamo de “terreirão” (entendido aqui não como o espaço propriamente, mas a parte da cerimônia com a presença dos instrumentos¹³²).

(em geral, não se pode tomar a primeira e a segunda dose em qualquer momento, apenas nas chamadas oficiais; apenas após o segundo “servimento” que a bebida fica “aberta”).

¹³¹ Na quinta edição, os cantos tradicionais permaneciam por cerca de três horas, um tempo relativamente maior do que nos outros festivais. Isso significa que, ao longo desses cinco anos, os Huni Kuĩ do Rio Humaitá aprenderam uma quantidade maior de *huni meka*, aprimorando também a qualidade técnica de sua execução. O que era um motivo para algumas queixas em festivais anteriores, os *huni meka* foram muito apreciados nessa edição. Isso também está relacionado às dietas (*samakei*) que alguns jovens iniciaram nesse último ano, com a construção de um centro de dietas, perto do parque da samaúma.

¹³² Ou seja, o que chamo de “terreirão” pode acontecer dentro do *shubuã* ou no próprio terreiro.

No outro tipo de cerimônia, em que não há a roda de cura, passe-se direto do “servimento” da segunda dose para o “terreirão”.

O terreirão é marcado pela energia da alegria (*benima*). Suas músicas chamam as pessoas para movimentar o corpo (dançar), depois de passarem algumas horas concentrados, de olhos fechados e sentados em seu lugar. Em alguns rituais, Tuim Nova Era pediu para que se esperasse três canções desde o momento em que se iniciavam os instrumentos para que as pessoas pudessem se levantar para dançar. Os trabalhos continuam ao som das vozes, violões e tambores até o dia amanhecer, embalados pelos músicos, que são convidados pelo pajé responsável pela cerimônia para puxar os cantos.

Em algumas cerimônias, esse pajé também pode convidar alguns *nawá* para cantar. Isso acontecia praticamente em todos os trabalhos nas primeiras edições do Festival. Depois, tornaram-se mais raros (ainda que, em alguns casos, tentou-se organizar esses momentos). Para os participantes de fora, esse é um momento muito esperado e prestigiado. De certo modo, o mesmo pode-se dizer para os Huni Kuĩ.

Hoje, há uma estrutura distinta, em que são chamados *grupos*, ao invés de pessoas, para realizar os cantos. Essa mudança tem a ver, principalmente, com o crescimento do público do Festival, assim como o desenvolvimento dos *txana* e o protagonismo indígena no Festival. É importante lembrar que esse modelo de grupos é importado do Rio Jordão (discutiremos esse assunto mais adiante, ainda neste capítulo).

No final da cerimônia, já ao nascer do dia, pode ser feita a aplicação de sananga, o “raio de luz”. Os *huni kuĩ* que ministram essa medicina vão de um em um (percorrendo o espaço do ritual de forma circular, até o lugar de cada um), aplicando, nos dois olhos. Após a aplicação da sananga, o pajé responsável convida todos para ficar de pé, formando um círculo. Nesse momento, ele faz uma fala-reza de agradecimento, como esta, feita por Ninawá:

Gratidão família! Eu quero agradecer o Grande Espírito por ter nos dado força de realizar esse maravilhoso trabalho dessa noite. E agradecer as sagradas medicinas que auxiliaram também todos esses trabalhos nessa noite para nós. E gratidão à organização e toda à equipe de organização que está cuidando. Eu quero agradecer cada família que estamos aqui de vários lugares, vários países também, rezando com essa sagrada medicina. E gratidão a vocês, os irmãos e às irmãs que vieram pela primeira vez, que receberam essa medicina. Não é nada fácil enfrentar assim pela primeira vez, mas muitas vezes é importante também a gente enfrentar os nossos medos, que faz parte do nosso desafio [...]. Gratidão pela reza

de cada um que rezou, que cantou junto nesse círculo dessa noite. Que esse fogo sagrado receba todas nossas rezas e transmute [em] energias positivas para todos nós e tire todas impurezas dos nossos pensamentos, todos os atrapalhos da nossa caminhada, e que dê o amor ao nosso coração, a luz para o nosso coração para que possamos compartilhar o amor com toda nossa família, para os nossos amigos e dar luz aos nossos trabalhos. [...] E agora vamos fechar os trabalhos todo mundo de mãos dadas... *Haux Haux!* – Ninawá, 2020.

Na sequência, o pajé responsável pede para que todos fiquem de mãos dadas para fechar a cerimônia. Ele pede, então, para que todos repitam o sopro “*uxxx!*”, “para tirar aquilo que não queremos mais”, e clamem o mote “*Eskawatã Kawayei!*”, três vezes. Depois, alguém escolhido pelo pajé (ou ele próprio) puxa um canto final, sem instrumentos, acompanhado de movimentos de subida e descida de braços, como o seguinte:

Nukũ mana yuxibu

Yube mana yuxibu

Mana yuxibu betã

Eskawatã Kayawei

Kayawai Kiki

Troca-se a palavra *mana*, em cada nova estrofe, por *bari* (sol), *ushe* (lua), *ni* (floresta), *bixi* (estrela), *muka* (amargo), *niwe* (vento), *yura* (corpo), *xinã* (pensamento), entre outras. Segundo Alice Haibara (2016, p. 192), uma versão semelhante desse canto pode ser traduzida da seguinte maneira:

Yube Mana Ibubu (Jiboia dona da terra),

Manã Ibu Bubetã (com dono da terra),

Eska washũ Kayawai (assim que está curando),

Kayawai Kiki (assim já curou).

Figura 2.7: Fechamento da cerimônia

Foto: Amir Leron, 2016

O velho Ceará comenta que a expressão “Eskawatã Kawayei” pode ser traduzida por: “é assim que nós vamos curar”. Esta é uma palavra da jiboia, que foi aprendida pelos humanos (lembramos da história de Dua Busê), e é invocada hoje pelos pajés para curar.

“Eskawatã Kawayei”, é assim que nós vamos curar. Eskawatã Kawayei, antes não tinha essa palavra, agora esses quinze dias [do Festival], ou que seja meus pedidos, minhas preces, dos pajéres como em nome de Deus, Deus me tem me ajudado, Deus te me dado essa palavra que eu pedi, Deus abençoar esse povo, qualquer pessoa [...]. A palavra Eskawatã Kawayei, então, o trabalho do Ninawá é assim que está curando qualquer pessoa que vem para se curar. Aí, como é que está fazendo? O que é que está mostrando? [...] Aí por isso que ele firma essa palavra dele Eskawatã Kawayei, então ele está dizendo que, com o poder de Deus, é assim que eu vou trabalhar, e fazer a cura para qualquer doente que procurar essa bebida ayahuasca, Santo Daime. Aí Eskawatã Kawayei, já disse a palavra, é na música da palavra do Exe Ika. Que diz Exe Ika? Essa palavra é do Exe Ika. Eskawatã Kawayei [cantando], quer dizer, quem cantava esse é *dunuã* [cobra]. Dunuã é Exe Ika, é jiboia. Então essa palavra é da jiboia, então o Ninawá fala como palavra a jiboia falou. “Eskawatã Kayawei”, então é assim que nós vamos curar. É transformação de saúde. Hoje por acaso vi que estava doente, quando o cara vem com essa palavra, começa [...], pensando que não transforma a saúde que você já está nessa situação. – Ceará, 2016.

Assim como em certos momentos durante a cerimônia, são dados “vivas” ao estilo do Santo Daime, como “Viva a medicina!”, “Viva a cura!”, “Viva o povo Huni Kuĩ!”,

“Viva o *nixi pae*!”, “Viva Ninawá!”, “Viva o nosso Festival!”. Por fim, o pajé responsável diz algo como: “A nossa cerimônia está encerrada por aqui”. Seguem-se aplausos, abraços e sorrisos. Após o encerramento, o pajé ainda informa a programação do dia seguinte, avisando se haverá ou não cerimônia no próximo dia (com local a ser definido dependendo das condições do clima; com chuva não é possível utilizar o terreirão) e mais alguma atividade.

Já com a “força baixa” (isto é, com o efeito do *nixi pae* ameno¹³³), as pessoas se abraçam e se agradecem mutuamente. Não raro, alguns continuam tocando e cantando após o encerramento “oficial” (especialmente aqueles que não tiveram a oportunidade de puxar cantos durante a cerimônia), animando a dança de alguns presentes que ainda estão “na força”. Todos já estão, porém, “liberados” para voltar para suas casas, banhar-se, descansar ou cuidar de suas atividades. Outros seguem conversando, trocando impressões sobre a experiência que tiveram e aguardando o café da manhã.

Além das cerimônias no *shubuã*, no terreiro e na samaúma, no Festival ainda acontece um outro tipo de trabalho com o *nixi pae* em dias reservados para descanso. As pessoas, assim, não são “obrigadas” a ir (não que nas cerimônias elas o fossem, mas sua presença do início até o fim era esperada). Nesse tipo de trabalho, vai quem quer e fica-se pelo tempo que quiser. O *nixi pae*, o rapé e demais medicinas ficam “abertas” na mesa. É só chegar e pedir (a alguém mais velho) para tomar. Esses trabalhos não têm um formato bem definido; são mais “livres”: cada um chega no local e segue o propósito do que está acontecendo, que geralmente é “cantar”, “tocar” e “alegriar”. Em algumas dessas noites, não se cantam os *huni meka* tradicionais: já se parte direto “para o violão”.

Nos dois últimos anos, também houve as cerimônias das mulheres. Nesse tipo de cerimônia, as mulheres são quem conduzem o trabalho: elas servem o *nixi pae*, fazem a fala inicial, puxam os *huni meka*, passam rapé nos participantes, puxam os cantos com violão e lideram as danças. Em certo momento, também abrem espaço para as mulheres *nawá* trazerem seus cantos.

¹³³ A não ser para quem toma outra dose já de manhã, uma vez que o *nixi pae* (e o rapé) continua “aberto” para quem solicitar.

[...] a gente viu que as mulheres também cantam muito. É bom ter o trabalho das mulheres também, para que a gente veja a organização delas, das mulheres. Porque as mulheres também se sentem felizes, assim, quanto ela compartilha também para as irmandades, para os irmãos, para os filhos, é de homenagem, assim, a nossa raiz, o nosso sangue, é como mãe também, mostrar que dentro dessa realidade cultural, dessa vida, da espiritualidade, também faz parte também o trabalho e a presença das mulheres. Então para não ficar só os homens, a gente se organizou para ter esse trabalho. No ano passado teve dois trabalhos das mulheres e esse aqui só teve um. Cada tempo mais as mulheres estão se fortalecendo. Porque antes a gente via assim como se fosse nós, Huni Kuĩ, as mulheres como se fossem só para cuidar de casa. É como se fosse quase como escravo. É o homem que fazia tudo e a mulher só tinha que estar ali. Não é dessa maneira. A pessoa tem que ter a liberdade também, tem que ver essa alegria, ver os rios, ver a floresta, ver os passarinhos, ver as coisas lindas e poder conduzir o trabalho igualmente como os homens também. Então por isso foi criado isso aí para poder fortalecer. – Tuim, 2018.

2.1.5. Cantos

O canto é um dos principais elementos das cerimônias de *nixi pae*. É por meio dele que o líder (ou “dono”) de cantos¹³⁴ (*txana ibu*) guia os participantes “na força”. Ele é quem puxa (inicia as frases), ainda que outros possam acompanhá-lo¹³⁵. A maioria dos presentes, no entanto, permanece em silêncio, escutando. Como dito, há dois tipos de cantos entoados nas cerimônias de *nixi pae* do Festival: os *huni meka* e os cânticos de terreirão. Os *huni meka* (cantos do cipó) são considerados “tradicionais”; devem sempre ser cantados na primeira parte das cerimônias, em *hãtxa kuĩ*, sem instrumentos.

Os *huni meka* se subdividem em três tipos: cantos para chamar a força (*pae txanima*), cantos para abrir e colorir as mirações (*dautibuya*) e cantos para baixar a força (*kayatibu*). Uma sessão de *nixi pae* deve sempre começar com cantos do primeiro tipo (*pae txanima*). Durante a mesma, porém, o *txana* pode intercalar os diferentes tipos de canto a fim de “controlar” a força; ou seja, quando a *pressão*¹³⁶ está muito forte, ele pode

¹³⁴ A posição de puxador de cantos é alternada durante uma cerimônia. É o pajé responsável, Ninawá Pai da Mata, quem determina quem será o próximo *txana* a puxar a próxima sequência de cantos.

¹³⁵ No caso dos *huni meka*, não necessariamente forma-se um coro: os que estão seguindo podem repetir as estrofes dos cânticos com um leve atraso.

¹³⁶ Segundo a antropóloga Aline Ferreira Oliveira, “a ‘pressão’, grosso modo, poderia ser associada à manifestação corporal da ‘força’”. Para ela, em alguns casos ‘força’ e ‘pressão’ podem ser consideradas sinônimos. “A ‘força’ remete ao momento em que a substância/espírito da bebida é sentido de forma intensa, sendo o momento, por excelência, em que o poder conflui. É possível ‘estar na força’ e não ter

cantar um *kayatibu* para amenizar, assim como, quando a força está baixa, ele pode imprimir mais pressão cantando um *pae txanima*. Se o trabalho está fluindo, ele pode cantar um *dautibuya*, a fim de trazer mirações. Abaixo, copio a letra de um *huni meka* do tipo *pae txanima*, intitulado *Yube Txanima, Nai Māpu Yubekā*, transcrito por Isaías Sales Ibã, que é cantado na parte inicial das cerimônias:

A a e e a a e e e e
A a e e a a e e e e ya
Nai māpu yubekā, a a a e e e
Mĩ yube txanima tākĩ, a a a e e e
Nai duniwã tākĩ, a a a e e e
Yuxi hutu yubekā, a a a e e e
Mĩ yube txanima tākĩ, a a a e e e
Dau tunũ mushawẽ, a a a e e e
Dau tunũ mushawẽ, a a a e e e
Dau txatxima tana manikẽ, a a a e e e
Nai mane shumushwẽ, a a a e e e
Nai mane shumushwẽ, a a a e e e
Hushu yumẽ txikeũ, a a a e e e
Bake berunã buã, a a a e e e
Pae yuã shununã, a a a e e e

miração, mas, em geral, a miração dá-se em momentos de ‘força’ (sem a pessoa estar, necessariamente, na ‘pressão’). [...] A força vem e vai saindo gradualmente à medida que passa(m) o(s) dia(s) ou horas após a ingestão da bebida. A pressão refere-se geralmente ao momento auge da força e nem sempre a experiência chega a este ponto, tampouco a miração acontece invariavelmente” (OLIVEIRA, 2012, p. 154). A autora continua: “A diferença entre força e pressão é muito sutil e às vezes inexistente (assim, geralmente se alguém está na força, pelo menos em seu mais alto grau, é bem provável que esteja na pressão). [...] A pressão manifesta-se corporalmente visível aos demais de diversas formas, como através de uma tremedeira involuntária. [...] Enquanto a força é algo considerado gradual, a pressão é sempre muito intensa. É possível ‘estar um pouco na força’ ou ‘estar com muita pressão’, mas falar em pressão sugere imediatamente uma sensação muito forte. A pessoa pode estar apenas na pressão (como esse exemplo vibracional) sem estar na força (quer dizer, essa pressão não é encaminhada ou manejada de forma que seu poder seja eficaz). Ainda, a pessoa também pode estar na força sem estar na pressão. Nas experiências mais intensas, todavia, a miração, a força e a pressão confluem como uma experiência una” (Ibidem, p. 155).

Ao término de cada canto, o *txana* clama “*haux*”; uma saudação para que aquilo que foi cantado tenha o efeito desejado (“que venha a cura”, numa possível tradução¹³⁷). Nos trabalhos do Festival, uma pessoa é escolhida pelo pajé responsável para puxar uma série de cantos (vamos supor, de dois a cinco cantos) e depois esse pajé chama outra pessoa para continuar (ou ele próprio pode também puxar uma série). E assim o trabalho prossegue. Em geral, termina-se a sessão de cantos tradicionais com um *kayatibu* (isto depende também do conhecimento do puxador; há alguns que não conhecem bem essas classificações), antes de se passar para a segunda parte dos trabalhos.

Na segunda parte, pois, é que se iniciam as cantorias de terreirão, que são a especialidade (mas não exclusividade) dos Huni Kuĩ do Rio Humaitá. Como introduzimos no primeiro capítulo, foram eles, entre os Huni Kuĩ, os pioneiros dessa prática, hoje presente em muitas terras indígenas¹³⁸. Há muitos cantos em português e em *hãtxa kuĩ* (às vezes as duas línguas são misturadas no mesmo canto) que foram recebidos pelos moradores do local. São cantos “nativos” dessa terra. Os *huni meka*, por outro lado, são entendidos como *cantos ancestrais*: alguma pessoa pode tê-los recebido em vida, mas, em geral, sua origem encontra-se em gerações anteriores (às vezes imemoriais), e em último caso, na própria Jiboia, guardiã destes cantos (segundo a cosmologia Kaxinawá, foi a Jiboia quem ensinou os *huni meka* a Dua Busê, primeiro ser humano que tomou *nixi pae* e ensinou seus parentes – é devido a ele (e, portanto, à Jiboia) que os Huni Kuĩ tomam essa bebida e cantam esses cantos até hoje.

As músicas de terreirão são, como já dito, tocadas com instrumentos. O principal deles é o violão, que via de regra é tocado por aquele que puxa o canto (quem está

¹³⁷ Segundo Tuwe, “para nós, *haux* foi o primeiro som emitido pela jiboia, que é o ser do qual cosmologicamente se origina o povo Huni Kuĩ (Kaxinawá) e também é o ser que ensinou a medicina ao povo. O *haux*, há muitos anos atrás, era usado só pelo pajé ao iniciar e finalizar um canto ou trabalho de cura, como sendo uma saudação às pessoas e uma saudação à dimensão espiritual, usando a linguagem da jiboia” (apud MACHADO, 2013).

¹³⁸ Não afirmaria, com confiança, que eles seriam os pioneiros considerando todo o Acre indígena, uma vez que Benki Ashaninka e possivelmente pessoas de outros povos da região talvez já tivessem iniciado a tocar canções de cipó com violão. No entanto, podemos considerar como possibilidade.

puxando deve preferencialmente tocar o violão e não o tambor, o maracá ou a flauta – estes últimos são instrumentos de acompanhamento). As músicas são tocadas com acordes simples, como dó, ré, mi, sol, lá, ré menor, mi menor e lá menor. Os Huni Kuĩ, no entanto, não costumam se referir a notas musicais: eles conhecem mais as posições (desenhos) de mão no violão, as quais copiam uns dos outros. A batida da mão direita (para os destros) é muito semelhante em diversas músicas, mas pode variar, por exemplo, no caso de um hino do Santo Daime, que têm dedilhados mais elaborados. Em alguns momentos (respiros antes de repetições ou ao final de um canto), também podem ser arriscados alguns “solos” de violão, mas é preciso que se tenha mais de uma pessoa tocando esse instrumento – uma segura a base, enquanto a outra faz o solo.

Além dos violões, também houve um drástico aumento no número de tambores no Festival (em 2018 eram aproximadamente sete), bem como na qualidade técnica do toque com este tipo de instrumento¹³⁹, que ficava a cargo tanto dos *nawá* como dos Huni Kuĩ. Tanto no caso dos violões como dos tambores (atabaques, *djembês* e *derbakes*), quem estiver tocando deve ficar mais próximo do altar onde ficam o *nixi pae*, o rapé e os pajés condutores da cerimônia. O maracá pode ser usado de pé, junto com a dança. Todos esses instrumentos são acústicos¹⁴⁰.

Os cantos e os toques são aprendidos oralmente (ou seja, sem o uso de material escrito¹⁴¹). Há uma velocidade e uma temporalidade em que se dão esses aprendizados (apesar de hoje existirem gravadores, sobretudo nos celulares, o que dinamiza significativamente essa circulação e aprendizado). Movidos pela efervescência do movimento em torno do *nixi pae* e espelhando-se em líderes como Ninawá, muitos jovens *huni kuĩ* aprenderam a tocar violão nos últimos tempos. A possibilidade de se tornar um

¹³⁹ No primeiro Festival, em 2014, eu era praticamente a única pessoa que tocava tambores.

¹⁴⁰ No período que antecedeu o quinto Festival, os Huni Kuĩ pareciam encantados por uma caixa de som e um microfone que haviam comprado recentemente, os quais utilizavam durante todo o dia, seja para fazer reuniões, seja para tocar um tipo de forró com teclado e letras de canções de *nixi pae*. No entanto, esses equipamentos mal foram usados quando os visitantes estrangeiros chegaram na aldeia (de fato, a caixa parecia quebrada no final do Festival).

¹⁴¹ Apesar do livro “Huni Meka, os cantos do cipó”, de Isaias Sales (2007), o qual vi ser usados em rituais no Rio Jordão, servir como “material didático” para os Huni Kuĩ aprenderem e entoarem cantos desse gênero. Recentemente, observei também alguns jovens do Rio Humaitá utilizarem fotografias de páginas deste livro em seus celulares, os quais utilizam para estudar os cantos.

txana (cantador) parece muito mais interessante para eles do que, por exemplo, cultivar o roçado. Muitos já sabem cantar e tocar, inclusive os pequenos e as meninas.

Figura 2.8: Jovens tocando e cantando no terreiro

Foto: Amir Leron, 2015

Não são todos, no entanto, que sabem e podem puxar toda e qualquer música. Em alguns casos, há o que podemos chamar de um “dono” do canto, no sentido de que a pessoa que *recebeu*¹⁴² um determinado canto (no caso de uma canção local) é a mesma que irá puxá-la na cerimônia. Ou seja, se a pessoa que recebeu o canto está presente, dificilmente outra pessoa que não ela mesma irá puxar seu canto na cerimônia (essa é uma regra tácita, não explícita). Há casos, também, que o puxador pode representar uma pessoa ausente. Abaixo, como exemplo, reproduzo a letra do canto “Chamar os Encantados” (esses cantos não têm título necessariamente), recebido por Manoel Muru, irmão falecido de Ninawá. É Ninawá, portanto, quem geralmente puxa esse canto nas cerimônias (tocado em dois acordes, a tônica e a quinta).

¹⁴² Segundo os conceitos de Henri Bergson (1979), receber um canto seria uma “intuição espiritual”.

Hey Hey
Hey eu vou chamar
Chamar os encantados
Para aqui virem cantar

Hey Hey
Gavião-Real
Batendo as suas asas
E curando todo mal

Hey Hey
Yube Shani
Chegou com sua força
E manifestou em mim

Hey Hey
Eu estou aqui
O rei Dua Busê
Que manifestou em mim

Hey Hey
Rainha do Mar
Nos traz os seus encantos
E venha nos curar

Hey Hey
Vamos trabalhar
O rei Dua Busê
É quem vem nos ajudar

Em algumas oportunidades, os Huni Kuĩ também cantam hinos do Santo Daime (algo menos frequente nos dias de hoje). Eles dizem que o pessoal da aldeia gosta muito, já que lembram os trabalhos que faziam com hinários, como do Mestre Irineu e do

Padrinho Sebastião (como vimos no primeiro capítulo). Um exemplo é o hino “O Professor”, de Davison Quintino, do Jardim das Belas Flores, tocado por Ninawá na terceira edição do Festival:

O daime é
A minha forma de vida
Meu professor
Que vem curar minhas feridas

Ó meu Jesus
Ó yagé
Mamãe Oxum
Me ensinando como é

Veja que este hino mistura diversas matrizes religiosas, como o Santo Daime, o Cristianismo, a Umbanda/Candomblé e outras tradições indígenas (como dos *taita* colombianos), quando se refere, respectivamente, à bebida santo-daime, a Jesus Cristo, ao orixá Oxum e a bebida *yagé*, outro nome para a ayahuasca. É com estas múltiplas *forças* que trabalham os Huni Kuĩ (isso guarda afinidades com a proposta do movimento Nova Era, que discutiremos no quinto capítulo).

Em suas cerimônias, os Huni Kuĩ do Rio Humaitá também costumam cantar pontos de caboclo, de marinheiro e em louvor à orixá Iemanjá. Os pontos de marinheiro, segundo eles, são para “alegriar” (trazer alegria). A figura do caboclo (índio), por sua vez, opera mediações entre o universo simbólico da Umbanda, do Santo Daime e da tradição *huni kuĩ*, como no canto a seguir:

Eu sou caboclo universal
Da força da natureza
Sou o rei de todas as tribos
Eu sou mensageiro de Deus

Haira Haira Haira Haira

Haira Haira Haira Haira e e

Eu chamo o Sol, eu chamo a Lua

E todas estrelas do céu

Quando eu chego no terreiro

Eu trago as falanges do céu

Haira Haira Haira Haira

Haira Haira Haira Haira e e

Este canto, recebido por um *nawá* (Thiago Moreno), não é estritamente um ponto de caboclo, mas um canto que se encaixa no estilo das cantorias *huni kuĩ*. Como esse, há centenas de cantos, que continuam a ser recebidos. O Humaitá é uma região especialmente fértil em termos de cantorias. Os cantos, portanto, circulam e refletem por onde os pajés andaram, já que eles trazem e deixam cantos por onde passam.

A partir da terceira edição do Festival, houve uma tendência dos próprios Huni Kuĩ a “indigenizar” a letra de suas cantorias com violão, preferindo agora canções em *hãtxa kuĩ*, em detrimento daquelas em português (que eram bastante características das aldeias do Humaitá até dois anos atrás). Apesar da vasta produção local de canções em português, atualmente há uma dominância quase total dos cantos com violão em *hãtxa kuĩ* nas cerimônias. Essa transformação está claramente relacionada com a intenção dos Huni Kuĩ do Rio Humaitá de reforçar seu aprendizado na língua nativa e afirmar sua identidade indígena. Nessas novas músicas, eles basicamente adaptam letras de *huni meka* antigos para acordes de violão, introduzindo outra batida (ritmo) e harmonia. O argumento deles é que as canções na língua seriam mais “originais”. Isto também já é um reflexo do intercâmbio com os Huni Kuĩ da região do Rio Jordão (que são falantes exímios da língua nativa) e de outras terras indígenas, bem como da compreensão deles próprios sobre concepções de “cultura”¹⁴³.

¹⁴³ Nos trabalhos urbanos realizados no Brasil não se aplica necessariamente essa tendência, podendo-se cantar mais canções em português. No Exterior, porém, não se cantam muitas canções em português (já

Nesse sentido, Seu Baima falou-me durante o terceiro Festival da diferença entre as canções tradicionais (*huni meka*) e as contemporâneas. Para ele, o povo do Jordão é original, diferente do Humaitá, que estaria “perdendo quase a cultura”.

[...] está diferente, porque hoje eles estão perdendo quase a cultura. Aí então vocês hoje estão aqui através da cultura indígena. Aí andando para fora, junto com a FUNAI e várias outras pessoas, investigaram muito esse povo, até a cultura. Mas olha, pode prestar atenção, tem muito índio aqui dentro, é índio, mas não fala na língua. É música tradicional... Hoje a música tradicional indígena está no livro e está no movimento. Aí hoje, acontece que a música tradicional indígena foi resgatada de novo, mas ela não está original mais. Ela ainda é original por esse povo que está aqui, povo do Jordão. O povo do Jordão é original. Ainda na cultura. Aí tirando desse povo daqui do Jordão tem o Purus, original também. Só não usa mais a cultura, sabe. Porque? Porque na antiga coisa, antiguidade, eles viviam nus. E hoje não tem mais ninguém nu. Não falavam português, só falavam na língua. E hoje você não vê mais um índio não falar o português. Todo mundo já aprendeu. Aí hoje eles estão praticando para aprender essa história das pessoas da Índia, de outros lugares, outros países. Daqui uns tempos o índio sabe falar tudo! – Baima, 2016.

Ninawá, ao contrário de uma visão que se coloca como avessa à criação de novos cânticos ou à uma adaptação dos mesmos para o toque com instrumentos como violão e tambores, afirma que, mesmo que os conhecimentos se transformem no desafio de lidar com a “sociedade”, a tradição não é perdida, mas fortalecida com esse movimento.

O seu próprio disco de músicas é intitulado “Transformando a Tradição”, o que mostra uma abertura para novas misturas. Inclusive, muitos de seus rituais incorporam alguns cânticos do Santo Daime, da Umbanda e de outras linhas espirituais que abrem espaço para a figura do *caboclo*. Estas ideias de Ninawá são semelhantes com a dinâmica entre os conceitos de *convenção* e *invenção*, proposta por Roy Wagner (2010)¹⁴⁴.

A gente aliou com esses espíritos, com esses seres que ajudam nos trabalhos. Porque a gente não está brincando com nenhum trabalho, assim, cada uma corrente que tem. Eu respeito cada conhecimento de cada pajé, cada igreja.

que o público não iria entender a letra), preferindo-se canções “na língua” (cujas letras, a rigor, os presentes também não entendem).

¹⁴⁴ Isso significa que “invenção” e “inovação” não são a mesma coisa e que, em uma expressão como “invenção das tradições”, o primeiro termo (processo de invenção) deveria ser muito mais importante do que o segundo (o que acabou sendo inventado) (GOLDMAN, 2011).

Quando eu vou cantar a música de cada corrente ali, eu boto para que os espíritos venham também agradecer. – Ninawá, 2015.

Essas músicas são tocadas, hoje, a qualquer hora do dia, de manhã, de tarde, de noite (estão em celulares, discos etc.) e não apenas na hora do trabalho espiritual. Há uma produção musical notável (se é que se pode falar assim) própria do Humaitá e de outras terras indígenas próximas à cidade de Tarauacá, como Igarapé do Caucho (no Rio Muru) e Kaxinawá Colônia Vinte e Sete (em um ramal, no próprio município), assim como das regiões dos rios Jordão e Envira.

De acordo com Tuim, a forma de criação das canções em português no violão é diferente das canções em *hãtxa kuĩ*, uma vez que, enquanto as primeiras seriam “recebidas do astral”, as últimas seriam apenas adaptações, em que a pessoa “busca o tom”, isto é, encontra uma harmonia no instrumento de cordas para a letra de um canto já existente (entendido como “ancestral”). Fala-se que, neste caso, a pessoa “tirou a música” ou “o tom”, ou seja, ela criou novos ritmo, melodia e harmonia para um canto já existente:

[...] dessas outras regiões aqui, ela [essas músicas em *hatxa kuĩ* no violão] fortaleceu mais a tradição, assim, porque os cânticos já têm. Elas já são criadas. Aí as pessoas estão buscando só o tom para acompanhar no violão. E em português não é fácil, não. [...] Eu tenho alguns cânticos, mas eu não sei nem de onde foi que veio. Eles vêm assim como se fosse do astral, né, para receber. Então não é todo mundo que recebe um cântico. Às vezes, o cara [se] esforça, mas enquanto não tiver centralizado, conectado nesse lado com as medicinas, espiritual mesmo, a gente não consegue, [...] não tem nem pensamento de um tom. Então isso aí é como se fosse, ela tem o segredo. Ela tem o mistério de poder falar com a jiboia mesmo para a gente receber esse cântico. Então é por isso que nem todo mundo está cantando em português. Algumas das pessoas também que estão recebendo também estão colocando. Mas nós estamos em estudo. Nós estamos estudando. Isso é próprio o *nixi pae* mesmo que, quando chega o momento, entrega esses cânticos para nós. Que realmente como se fosse o nosso *meka*, mas é transformado na tradição. [...] Muitas das vezes as pessoas [perguntam] como era que eu tinha recebido. Eu disse: “Rapaz, não sei como é que foi que eu recebi, eu sei que eu recebi”. E eu acho muito lindo quando cada um cântico que nós recebemos em português, quando está sendo expandido, cantado para os irmãos, isso é uma mensagem para o mundo também. – Tuim, 2018.

Tuim Nova Era explica que canta canções em português nas cerimônias para os *nawá* que falam essa língua poderem entender (devemos levar em conta, no entanto, que os Huni Kuĩ do Humaitá também têm o português como sua primeira língua):

Então porque todos *kayatibu*, os *huni meka*, eles vão falando umas falas doutrinadas. Que são umas falas lindas que falam de toda essa natureza. E igualmente o português. Então a gente recebe também se transformando aqui, porque ela vem unificando tudo. Também que é um cântico assim para os nossos *txai nawá* que falam em português poder entender também que o quê nós estamos cantando é essa beleza que temos. – Tuim, 2018.

A fala acima de Tuim é interessante, porque ele pontua que os cantos tradicionais na língua (*huni meka*) trazem “falas doutrinadas”, considerando que algumas pessoas que seguem a Doutrina do Santo Daime¹⁴⁵ falam que os indígenas “não têm doutrina” ou que “tomam essa bebida sem seguir uma doutrina”. No mesmo sentido de seu sobrinho, Ninawá fala que as canções em português, para certas pessoas, ajudam no entendimento:

Eu separo essa forma de trabalho durante os meus trabalhos, assim, porque o Huni Kuĩ, as nossas músicas, nossas rezas *huni kuĩ* são bem boas, e eu acho que, para mim, eu coloco essas duas formas para que também as pessoas que não entendem *huni kuĩ* possam entender um pouco do que a gente está trabalhando ali, o que é que estamos fazendo. Então as canções, os hinos, no português, para mim é para que possa abrir também esse entendimento para as pessoas que não estão entendendo bem a tradição ali. Porque eu sei que as pessoas sabem que é da cura, é trazer o fortalecimento, mas eu acho que também o português também ajuda a gente também a entender. Abre o entendimento, a mente, para o foco de trabalho que estamos fazendo. – Ninawá, 2015.

A combinação entre os cantos com violão em português e em *hãtxa kuĩ* (que, apesar de serem novos, também são atribuídos à “tradição”) produz um efeito particular nas cerimônias. Tuim fala, pois, que além das curas proporcionadas pelas medicinas, há as curas pelos cânticos, que estariam “fortalecendo a energia das medicinas” – ou seja, não podemos separar uma coisa da outra (medicina e canto); devemos atentar para os efeitos gerados pela combinação destes *actantes*:

[...] eu gosto de puxar, eu canto os tradicionais, mas às vezes nos trabalhos todo mundo já está cantando tradicional, aí para qualificar mais um pouco, eu puxo mais um português, que é para controlar mais com o trabalho. Porque o trabalho,

¹⁴⁵ Alguns hinos do Mestre Irineu (como “Eu vou cantar”, “Eu canto, eu digo” e “O Divino Pai Eterno”) falam em “replantar santas doutrinas”, ou seja, Mestre Irineu e seus adeptos estariam replantando (fazendo uma analogia também com o plantio do jagube e da chacrona) na Terra a Doutrina de Jesus Cristo. Segundo o sociólogo Juarez Duarte Bonfim, “o replantio da Santa Doutrina por Irineu Serra pode ser entendido como o retorno ao cristianismo primitivo, dos primeiros tempos, reencarnacionista, e, como tal, com uma vinculação estreita com o mundo espiritual” (BONFIM, 2006, p. 107).

as mirações, as forças da medicina, elas são coloridas. É como a floresta. Como eu estou de flores. Então, para qualificar mais o trabalho, também que ali [tem a] tradição, eu puxo em português também. Para poder fortalecer mais e clarear a nossa mente. Porque quando a gente está ouvindo aquele som, ela vai alegrando mais, que é a alegria do coração, da mente, então é muito importante também os cânticos em português, que são os rezos que falam de toda essa importância da natureza para a gente poder entender, poder respeitar, poder receber, olhar como uma floresta é importante, como a água, como os passarinhos, como a medicina. E aonde ela mostra também, ela fala da cura, ela fortalece mais, além do trabalho que a gente recebe de cura das medicinas, mas também tem a cura dos cânticos. Que o cântico também é uma reza que está fortalecendo a energia das medicinas. – Tuim. 2018.

A música dos Huni Kuĩ é bastante apreciada pelos visitantes. Scott Murden comenta abaixo sobre as músicas de *nixi pae*, as quais permaneceram ressoando em sua memória muito tempo após tê-las experienciado nas cerimônias do Festival:

The Huni Kuin has such a strong culture with the music is so powerful and their songs are just so magical, and we left the forest and they just stay with you these songs. Actually, it's funny because the first ceremony with my shaman in London, she sang this song, and I had this amazing beautiful experience during the song with *nixi pae*. And then when I went to meditate for three months, I went through two weeks, it was a very heavy dark lonely time for me... My marriage was breaking up, and this melody kept coming back from the ceremony... Some of the words would come through and I would keep humming the melody... *keneya* I could remember that one... And it's not until I came to the forest that I remembered... I realized that was a Huni Kuin song. The song was "Vem Mãe Natureza". – Murden, 2016¹⁴⁶.

Embora as letras das canções em português sejam compreensíveis tanto para os *nawá* brasileiros como para os próprios Huni Kuĩ, as canções em *hãtxa kuĩ* têm efeitos (cura, mirações, aumento da pressão e da força) mesmo sobre aqueles que não entendem o que é dito nessas canções, como a grande maioria dos *nawá*, sejam brasileiros ou estrangeiros. Como diz Ninawá, "as pessoas sabem que é da cura, é trazer o

¹⁴⁶ "Os Huni Kuin têm uma cultura tão forte, com músicas tão poderosas. As músicas deles são tão mágicas que deixamos a floresta e essas músicas ficam conosco. Na verdade, é engraçado, porque na primeira cerimônia com minha xamã em Londres, ela cantou essa música, e eu tive uma experiência maravilhosa e maravilhosa durante a música com o *nixi pae*. E então, quando eu fui meditar por três meses, passei duas semanas, foi um período muito escuro e solitário para mim... Meu casamento estava terminando e essa melodia da cerimônia continuava voltando... Algumas das palavras viriam e eu continuava cantarolando a melodia... *keneya*, eu me lembro dessa... E não foi até que cheguei à floresta que me lembrei... Percebi que era uma música *huni kuin*. A música era *Vem Mãe Natureza*" (tradução livre).

fortalecimento”. Ou seja, mais uma vez o que importa é a pragmática, não a significação. Não é preciso que se traduza o que está sendo dito nos cantos. A impressão é que a linguagem humana, verbal/articulada, torna-se ali secundária. Parece mesmo que (do ponto de vista dos *nawá*) algo de misterioso, insondável, indevassável deva assim permanecer para que a cura sobrevenha.

A despeito de suas letras serem compreensíveis ou não, fica claro que os cantos (e as exortações das lideranças nas cerimônias) não veiculam dogmas ou lições de moral – nem para os parentes e nem para os *nawá*. É a medicina, o *nixi pae*, ele mesmo, que faz a pessoa refletir e sentir algo que não é predeterminado ou previsto. Assim como são os próprios Huni Kuĩ que conferem protagonismo de agência ao espírito da planta, que também é protagonista para os não-índios. Há, portanto, diferentes razões que, embora diferentes, tornam ali afins índios e *nawá*. Há, enfim, *conexões parciais* (STRATHERN, 1991), isto é, conexões que, para ocorrerem, não dependem de uma sobreposição ou coincidência ontológica entre índios e *nawá*, mas, ao contrário, é como se fosse preciso, para que ocorram e sejam eficazes, que essa coincidência não exista ou seja mesmo deliberadamente evitada.

2.1.6. Grupos

Uma tendência marcante do quinto Festival foi a organização das apresentações por grupos de músicos, como o grupo *Eskawatã Kawayei* (formado por “veteranos” da aldeia Novo Futuro, liderado por Ninawá Pai da Mata), grupo *Balanço da Floresta* (da aldeia Boa Sorte, liderado por Tuim Nova Era), grupo *Tete Pawã* (formado por jovens da aldeia Novo Futuro, liderado por um “veterano”, Francisco Muru, irmão de Ninawá), *Bari Siriani* (formado por mulheres e meninas de diferentes aldeias, especialmente Novo Futuro) e o grupo *Pinu Huya Keneya* (da aldeia Pinuya, T. I. Kaxinawá Colônia Vinte e Sete, liderado por Bainawa). Houve também nessa edição do Festival o curioso caso do grupo *Nawatibu Keneya* (rebatizado *Nawatibuya* pelos Huni Kuĩ durante o evento), formado por não-indígenas residentes em Alto Paraíso (GO).

Ao invés de chamar individualmente pessoas para puxar os cantos, como antes, o pajé responsável pela cerimônia agora convidava cada grupo presente, em sequência diversa (alguns eram chamados mais de uma vez por cerimônia), para apresentar seus

cantos. Esse é um modelo incorporado dos grupos de jovens *huni kuĩ* do Rio Jordão – como os pioneiros *Kayatibu* e *Yube Inu* –, o qual é hoje seguido também em aldeias próximas de Tarauacá (além da aldeia Pinuya, na T. I. Kaxinawá Colônia Vinte e Sete, as aldeias da T. I. Igarapé do Caucho), nas quais novos grupos estão se organizando.

A formação dos grupos no Rio Humaitá se deu entre o quarto e quinto Festival (2017 e 2018). No entanto, diferente do Rio Jordão, no Humaitá estes não se caracterizam apenas como grupos de jovens: cada um tem a sua característica etária e de gênero. Tuim, a seguir, explica a motivação e a maneira pela qual esses grupos foram criados:

[...] foi criado, foi iniciado, fortalecido mais esse grupo, a partir do momento que os velhos pajés, aí tem muito deles que, esses mais anciões, trabalham só com o conhecimento da medicina, mas não cantam assim tradicional, e tem outros que cantam [música] tradicional mas não tocam no violão. Aí então, para fortalecer esse trabalho, a gente achou mais importante ter o grupo, os representantes, os incentivadores da tradição de cada aldeia. – Tuim, 2018.

Além de questões de interação entre as pessoas, os grupos também assumem uma função pragmática referente à organização do Festival e das cerimônias. Com o sucesso do Festival e do movimento do *nixi pae* nas aldeias, considerando ainda o aprimoramento das técnicas de execução dos cantos e dos toques de instrumentos, sobretudo por parte dos jovens (e também dos *nawá*), houve uma proliferação de pessoas preparadas para cantar nas cerimônias – de forma que se tornou difícil atender a todas elas. Simplesmente, não dava tempo para todos cantarem uma sequência de canções a cada noite:

[...] para a gente poder participar dos festivais, e para não estar chamando quem é que vai de uma aldeia, nos nossos trabalhos da condução. Para não centralizar, um exemplo, só o pajé aqui do Novo Futuro, que é o Ninawá Pai da Mata, porque é muita coisa... Então, para poder a gente conduzir junto esse trabalho, é formado de grupo. Esse grupo é para não [estar] chamando uma pessoa, porque são muito *txanares*. – Tuim, 2018.

Além de organizar e coletivizar, a ideia dos grupos era também distribuir as atribuições na condução do trabalho, as quais ficavam muito a cargo de Ninawá. Exemplificando o funcionamento dos grupos, Tuim explica que em cada um deles há um líder, que é o seu representante:

Então você fala, da aldeia lá do Boa Sorte, chama o grupo Balanço da Floresta, vai chamar o Balanço da Floresta, todo mundo está conectado que eu é que sou

o representante desse grupo. É quando toda a comunidade vem de lá. E, de cada aldeia, tipo, daqui do Novo Futuro tem o grupo *Eskawatã Kayawei*, que é com o velho mesmo, no qual o representante é o Pai da Mata, e tem o *Tete Pawã*, que é outro grupo. *Tete Pawã* é só dos jovens, dos homens; no qual o representante é o Muru [Francisco], está com esses jovens. Aí tem o *Siriani*, grupo das meninas. Então, o grupo das meninas também é uma força feminina, que temos ali dentro. Porque cada um eles faz a sua demanda. Os cânticos masculinos e também tem a força feminina também, para poder fortalecer, para não deixar só os homens também. Então ela desenvolve, porque assim, cada grupo, ela fortalece o trabalho do *nixi pae*. Que são os rituais. E de cada aldeia agora está se criando. – Tuim, 2018.

Apesar da presença da juventude, quem lidera a maioria desses grupos são ‘veteranos’¹⁴⁷. Note que, na seguinte fala de Tuim, quem se dizia ‘jovem’ lá no início desse movimento, poucos anos depois, já se torna ‘ancião’ dessa nova fase (da juventude):

Porque todas essas fontes desse grupo, não está só a juventude. Estão as lideranças. Porque o representante lá do Balanço da Floresta, sou eu, uma liderança. E daquele *Eskawatã Kayawei*, é o Pai da Mata. Do *Tete Pawã*, é o Muru Francisco, o agente de saúde. São as lideranças, como se fosse os mais anciões hoje aqui dessa data, dessa fase aqui, da juventude. – Tuim, 2018.

A criação dos grupos no Rio Humaitá não alterou significativamente as relações políticas no âmbito da Terra Indígena, mantendo as lideranças desse movimento em posições de coordenação (uma exceção importante, como notamos logo acima, é o grupo Bari Siriani). Tuim, abaixo, reforça mais uma vez o papel das lideranças:

Então [o grupo] é uma coisa muito importante, que vale a pena. Está dando resultado, é uma coisa segura... Porque se a gente não criar esse grupo, essa organização, aí as coisas ficam assim meio sem pé e nem cabeça. “Quem é que vai...”, entendeu? Então por isso que os cabeças desses grupos são as lideranças. E a gente está vendo que está dando certo e a tendência é de fortalecer mais. E todas aldeias terem um grupo, porque se não tiverem não vai ter como a gente poder fazer um festival mais bonito, os trabalhos. E só assim que a gente está conseguindo estar junto, porque se for só aqui da aldeia [Novo Futuro], é pouca gente. E é muito trabalho. – Tuim, 2018.

¹⁴⁷ O grupo Bari Siriani, no entanto, é liderado por Samara, de 12 anos, filha de Ceará (Shane) com Socorro Yawanawá. A segunda liderança desse grupo é Maria da Liberdade (Biruni), de 19 anos. Essas lideranças foram escolhidas por toda a comunidade da aldeia Novo Futuro, não apenas pelas integrantes do grupo.

Segundo Tuim, devido aos bons resultados, a tendência dos grupos é, pois, se expandir. No momento, estão se estabelecendo novos grupos na T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá, como *Bake Beru Nabuã*, na aldeia São Vicente, *Yube Nawa Ibubu*, de mulheres, na aldeia Boa Sorte (liderado por Marinês Dani), *Dua Kaka Tei* (liderado por Valdeusmar Tuwe) e *Ibubu Betã*, ambos na aldeia Novo Futuro. Tuim, enfim, conclui sua reflexão:

Então, através desse grupo que vem fortalecendo, desde todas organizações. [...] A gente está fazendo parte de todo esse movimento. Então está sendo muito importante a criação desses grupos, que é desses grupos que nós somos os mensageiros da tradição, da história... São esses grupos que também estão reavivando todas essas histórias das medicinas, das histórias, dos cânticos... Então, além de representar nos trabalhos, também são incentivadores dessas nossas raízes da tradição. – Tuim, 2018.

De acordo Tuim, os grupos estariam “reavivando as histórias”, sendo seus integrantes os “mensageiros da tradição”. Ou seja, ele aqui, de alguma maneira, centra os méritos desse movimento nas Terras Indígenas (do qual faz parte o Festival) nas atividades desempenhadas pelos grupos (cantos, danças, toques de instrumento) e, mais acentuadamente, nas lideranças dos grupos (nas quais ele estaria incluído), considerando-os como os representantes e mensageiros da tradição *huni kuĩ*.

2.1.7. Danças

Durante as cerimônias de *nixi pae*, especialmente no terreirão, acontecem diversos tipos de dança. Há danças em que as pessoas dançam sem se tocar e outras em que as pessoas se tocam, formando uma fila. Nesse caso, há uma em que se coloca as duas mãos no ombro da pessoa da frente, uma em que se coloca apenas uma mão no ombro da pessoa da frente, outra em que se fica de mãos dadas com as pessoas do lado (formando uma espécie de roda), e a última, na qual as pessoas ficam de braços entrelaçados com as pessoas do lado (como no *katxanawa*).

A dança da jiboia é a mais conhecida, na qual uma pessoa (que seria a “cabeça” da jiboia) puxa uma fila em que cada um põe as mãos nos ombros da pessoa da frente. Essa pessoa, portanto, é quem lidera o bailado e desenha o caminho da dança, que imita uma jiboia serpenteando. Nesse tipo de dança, a pessoa que inicia os movimentos é seguida

pelos demais que estão de pé. É preciso, pois, saber imprimir o ritmo e dar o balanço (“o giro”).

Puxar a dança no terreiro é uma posição de destaque (no ritual de *nixi pae*, o puxador do canto não pode, ao mesmo tempo, puxar a dança, uma vez que deve se manter sentado, tocando violão). Tuim, ao falar de si como liderança, faz uma analogia com a dança:

Então, eu sou o da frente, de poder incentivar, mostrando que eu sou uma liderança e eu que tenho que estar na frente. Então, a liderança é o cabeça, é o olho. A liderança é o guia. É ela que é o guia, é o cabeça, para as pessoas vim [virem] atrás. É por isso que muitas das vezes ainda eu puxo no bailado. Agora já estão pegando já o jeito para fazer a coisa determinada. – Tuim, 2016.

Em alguns momentos específicos das cerimônias (como quando Tuim Nova Era puxa o canto “Jiboia no Astral”, no verso “vamos girando nessa gira da jiboia”, cuja letra segue abaixo), a “cabeça” e o “rabo” da jiboia se juntam, formando a gira da jiboia:

E vem chegando a Jiboia no astral

E vem chegando a Jiboia no astral, é no astral

E vem curando purificando todos mal, é todos mal (2x)

Nuku mana ibubu, manã ibubu betã, bebu betã (4x)

Somos guiados pelo sopro da Jiboia, é da jiboia (2x)

Nuku mana ibubu, manã ibubu betã, bebu betã (4x)

Vamos seguindo nessa roda da Jiboia, é da Jiboia (2x)

Nuku mana ibubu, manã ibubu betã, bebu betã (4x)

Vamos girando nessa gira da Jiboia, é da Jiboia (2x)

Nuku mana ibubu, manã ibubu betã, bebu betã (4x)

E vem chegando a Jiboia no astral, é no astral (2x)

E vem curando purificando todo mal, é todos mal (2x)

Nuku mana ibubu, manã ibubu betã, bebu betã (4x)

Figura 2.9: Dança no antigo terreirão

Foto: Lisa Leiding, 2015

Além destas “danças coletivas”, as pessoas podem dançar em seu próprio lugar (como a dança das mulheres *huni kuĩ*, uma espécie de bailado, mais solto, no qual elas geralmente utilizam um maracá na mão e dão algumas voltas), seja mais próximo à fogueira ou ao altar das medicinas, perto dos músicos.

Os visitantes, por sua vez, tentam acompanhar os movimentos dos Huni Kuĩ. Por vezes, eles também dançam cada um de sua forma. Não é comum haver incorporação (como na Umbanda), embora seja possível (isso acontece com mais frequência nos rituais urbanos). Em geral, todas as pessoas dançam de pés descalços, tocando o chão da terra. Durante as danças, pode-se observar a indumentária das pessoas, que se enfeitam para ir às cerimônias com suas coloridas vestes (*sãputari*), ponchos, cocares e penas.

2.1.8. Outras atividades

Fora as cerimônias de *nixi pae*, que são, digamos assim, o “carro chefe” do Festival, há outras atividades incluídas na programação oficial, como passeios na floresta pela trilha da samaúma, banho de ervas, aplicação de espécies de medicina nos olhos (*bawe*, *yame tãwã*, sananga etc.), atendimentos individuais feito pelos pajés, pinturas corporais com os *kene* (padrões gráficos), feiras de artesanato, busca de cipó na mata, aplicação de

kampung, feitiços de *nixi pae* e de rapé, além de outros rituais tradicionais kaxinawá, como o *hampaya* (“batismo da pimenta”), o *katxanawa* (traduzido para os estrangeiros como *sacred dance*¹⁴⁸) e o *kaxin* (espécie de brincadeira com o fogo). Também há reuniões com a comunidade e círculos de troca (*sharing circles*) entre visitantes e organizadores.

Nas primeiras edições do Festival, não havia uma programação oficial. Ninawá geralmente avisava sobre o que aconteceria no próximo dia ao encerramento de cada cerimônia, já à luz do dia. Essa forma de organização gerou algumas reclamações dos visitantes¹⁴⁹, que não sabiam como lidar com essa “incerteza”. O organizador explicava que “na floresta, o tempo não é como na cidade¹⁵⁰”.

A partir da terceira edição do Festival, houve um esforço maior por parte dos indígenas em seguir uma programação pré-estabelecida. Na quinta edição, houve um calendário que foi seguido quase à risca; apenas algumas atividades foram alteradas por conta do clima (com chuvas, por exemplo, não é possível fazer cerimônias no terreiro, o qual esteve praticamente o tempo todo alagado naquela edição).

Os passeios na mata acontecem durante o dia pela “trilha da samaúma”, um caminho bonito por dentro da mata que leva a uma grande samaúma (*shunu*), árvore-morada dos *yuxin*, em que se tentou construir um “trapicho” (caminho com estacas de madeira). Durante a caminhada, os Huni Kuĩ explicam aos visitantes sobre as diversas espécies que existem na mata e suas possíveis utilizações como medicinas. Nessa caminhada, também aplicam alguns “colírios da floresta” (cerca quatro variedades, entre elas, o *bawe*, o *yame tawã* e o *shane tsamati*, sananga) nos olhos dos visitantes, ensinando um pouco sobre eles.

Há também os banhos de folha, que são preparados em panelas com água quente por mulheres como Maspã, *dauya* (ervatária) da Terra Indígena Igarapé do Caucho, e sua

¹⁴⁸ O organizador *nawá* do Festival assim coloca na programação e traduz para os visitantes estrangeiros. Essa concepção de “sagrado”, no entanto, não existe em *hãtxa kuĩ*.

¹⁴⁹ No primeiro ano (2014), buscando organizar um calendário de atividades, os estrangeiros tentaram agendar atividades extras, como aulas de yoga e de inglês, mas a ideia não foi bem-sucedida.

¹⁵⁰ Em sua forma de classificação temporal, os Huni Kuĩ do Humaitá geralmente utilizam três horários: “de manhã cedo”, “meio dia pra tarde” e “de noite”. Não há uma precisão de horas e minutos.

sobrinha. Para preparar os banhos, utiliza-se uma grande variedade de folhas (muitas delas existentes apenas na região amazônica). Quando vão receber o banho, os visitantes retiram os calçados e a parte de cima de suas vestes (alguns trajam roupas de banho) e se dirigem um após o outro até as ervatárias. Durante o banho, elas fazem cantos e rezas nas pessoas. Após o banho, deve-se evitar secar o corpo com toalha para que este possa penetrar na pele. Uma das finalidades dos banhos é tirar *nisũ* (enrasco, má sorte). Aliás, uma recomendação constante dos Huni Kuĩ é que as pessoas tomem banhos de folha após os rituais de *nixi pae* antes de se alimentar, para que se possa tirar o *nisũ* que eventualmente tenha permanecido do trabalho da noite anterior. Os banhos de folha também podem ser feitos após as aplicações de *kampum*.

Durante o Festival, também acontecem feitiços de *nixi pae* e de rapé. Para iniciar o preparo do *nixi pae*, deve-se fazer a busca do cipó, que é uma atividade mais atribuída aos homens. Pegam-se barcos e sobe-se o Rio Humaitá para além da aldeia Novo Futuro. Os barcos atracam num certo ponto e daí em diante os índios guiam uma caminhada a pé por dentro da floresta a fim de encontrar pés de cipó (*huni*) em tamanho suficiente para que possam ser colhidos. Durante a caminhada, os Huni Kuĩ emitem diversos sons (como “*hi-hi!*”) a fim de sinalizarem uns aos outros onde estão dentro da mata. Quando se acha o cipó, deve-se retirá-lo desde o topo (ele é uma espécie de trepadeira, que se enrola em outras árvores para se sustentar). Para isso, é preciso habilidade para subir nos troncos das árvores. Em geral, no local da extração há também muitos insetos, como formigas e aranhas.

Quando o cipó é retirado (hoje em dia ele não é cortado até a raiz, para que possa rebrotar), corta-se ele em pedaços menores, para que se possa carrega-los até o barco. Com os pedaços de cipó são preparados feixes, que são levados nas costas (ou com as próprias mãos, se a quantidade for pequena). Os visitantes *nawá* apreciam especialmente o momento em que se pode tomar a água do cipó (quando se corta o cipó, ele solta uma água, que, segundo os Huni Kuĩ, tem propriedades curativas). Os estrangeiros também gostam de levar um pedacinho de cipó para suas casas, para colocar em seus altares. Para aqueles que ainda não tinham visto de onde se extrai a “medicina”, este é um momento especial.

As mulheres, por sua vez, devem ir atrás dos pés de rainha (*kawa*) e colher folhas de seus arbustos. Muitos desses pés existem nos arredores da aldeia, a poucos minutos de

caminhada. Assim como a busca do cipó, essa é uma atividade que também demanda esforço prolongado (ainda que não demande muita força física), uma vez que é preciso grande quantidade de folhas para realizar o feitiço de *nixi pae*.

Depois de reunidos o cipó e a folha é que se começa o feitiço propriamente dito. Assim, deve-se raspar¹⁵¹ e bater o cipó. A bateção é uma atividade que demanda força física. Esta era reservada tradicionalmente aos homens. Porém, no Festival essa divisão não é tão marcada (afinal, tanto homens como mulheres *nawá* desejam aprender esses conhecimentos). Como nesse tipo de feitiço (isto é, em contexto indígena) a quantidade de cipó não costuma ser grande¹⁵² (uma vez que o *nixi pae* é consumido em poucos dias, como em até três sessões; ou seja, não se guarda a bebida por muito tempo e se prepara mais frequentemente, sempre que necessário), não chega a ser tão desgastante como no Santo Daime¹⁵³.

¹⁵¹ Entre os Huni Kuĩ, esta não é uma etapa estritamente necessária, como nas igrejas do Santo Daime. Raspar a casca é importante para limpar a ‘sujeira’ (partículas de terra) que eventualmente tenha ficado no cipó, assim como o limo e eventuais fungos. No entanto, dizem que a casca também é uma das partes que dá mais força ao chá.

¹⁵² Em comparação com os feitiços das igrejas do Santo Daime, em geral, os feitiços indígenas são bem menores, pois os índios não fazem o chá para guardar por muito tempo. Prepara-se apenas a quantidade necessária para os próximos dias.

¹⁵³ Onde se produz em larga escala, num ritmo militarizado e visando um consumo mais amplo (a fim de atender uma comunidade maior de usuários) e alongado (por exemplo, durante meses). Algumas igrejas, inclusive, utilizam máquinas, como um triturador para o cipó, evitando o esforço da bateção. A forma de realizar o feitiço, pois, diz muito sobre as diferenças entre essas tradições e modos de vida.

Figura 2.10: Cipó (*huni*) batido

Foto: Nadja Marin, 2014

Depois do cipó batido, deve-se iniciar o cozimento. Coloca-se água, folhas e cipó dentro de um panelão, que vai ao fogo, movido à lenha. Esta parte também exige grande habilidade do feitor (líder do feitio), para que possa manejar o material adequadamente, sem deixá-lo queimar, nem transbordar da panela.

Figura 2.11: Folha (*kawa*)

Foto: Nadja Marin, 2014

Depois de cozido, deve-se iniciar a apuração. É nesta fase que o chá irá incrementar sua “força”. A cada fervura, a quantidade diminui e o chá engrossa. A cada fervura também se adicionam folhas de rainha. Além da qualidade das medicinas e do tipo de preparo, o número de fervuras é o que dará a força do chá. Quando os indígenas preparam o chá para levar em suas viagens, eles utilizam uma qualidade mais concentrada, buscando também diminuir o peso e o volume de suas bagagens. Tradicionalmente, no entanto, na aldeia se fazem poucas fervuras (ou fases de apuração); o chá é mais aguado, mas toma-se em quantidade maior. A medicina utilizada no Festival (mais concentrada, do tipo “mel”), assim, é considerada mais forte que a das receitas tradicionais.

No entanto, faz parte dos planos destes Huni Kuĩ conseguir materiais para estruturar uma casa de feitiço mais bem equipada na aldeia, a fim de que deixem de comprar o santo-daime de igrejas e passem a produzir *nixi pae* para o seu consumo próprio e para o Festival, como fala Tuim:

[...] agora queremos fortalecer mais, com tipo o uso, desde os plantios, e o preparo também, até uma quantidade para a gente poder consagrar. Próximo ano, [para] a gente não estar mais pegando o *nixi pae* de fora, é próprio daqui mesmo.

Preparado aqui mesmo, com mais equipamento, mais estrutura, então é muito importante¹⁵⁴. – Tuim, 2018.

Já para o feitio da medicina do rapé são reunidas as peças de tabaco (do tipo *mói*) – que, no contexto do Festival Eskawatã Kawayai, os visitantes compram no mercado público de Tarauacá antes de subirem para o Rio Humaitá – para que seja iniciada a desfolhagem. Nesta atividade, estende-se uma lona no chão no local onde é realizado o feitio (inicialmente era feito no topo de uma montanha, em volta da chamada “casa do rapé”; depois migrou-se para os antigos *shubuã* e terreiro), onde é feita a desfolhagem e a secagem do tabaco. A desfolhagem é uma atividade manual que leva um tempo considerável, em geral alguns dias, dependendo da quantidade de tabaco disponível. Quando o tabaco está todo desfolhado, deve-se secá-lo. Para isso há duas técnicas principais: a secagem pelo Sol ou por fogo. Se há bastante calor, seca-se pelo Sol. Senão, usam-se panelas para colocar o tabaco, as quais se leva a uma fogueira.

Depois de seco, deve-se pilar e peneirar todo o tabaco. Depois da última peneiragem, mais fina, com ajuda de um voal misturam-se as cinzas, que darão o tom do rapé que será preparado. Tradicionalmente, há diferentes tipos de cinza que são utilizadas, como cumaru, murici, cacau, mulateiro e *tsunu* (uma determinada qualidade de pau-pereira).

Para finalizar o preparo, é feito um balanceamento entre a quantidade de tabaco e de cinzas: pelo menos metade deve ser de tabaco. Depois de pronto (no caso do Festival, o feitio leva vários dias, pois a quantidade de tabaco trazida de Tarauacá geralmente é grande), um pouco de rapé é distribuído para cada participante, especialmente aqueles que doaram peças de tabaco para o feitio (mas não exclusivamente). Ao longo do feitio, o principal feitor da aldeia Novo Futuro, Raimundo Kupi, ensina os participantes os procedimentos para preparar e usar o rapé.

¹⁵⁴ Apesar dessa intenção, ainda não foi possível alcançar este objetivo, considerando que essa intenção é bem anterior. Tuim mesmo me falou nestes termos dois anos antes.

Figura 2.12: Feitio de rapé

Foto: Lisa Leiding, 2016

O *katxanawa*, por sua vez, é realizado em diversos momentos durante o Festival. Na tradição do povo Huni Kuĩ, esta é uma dança para trazer fertilidade aos legumes, também conhecida como “festa de chamar o espírito dos legumes”, a qual é ligada aos ciclos agrícolas, em que são cantadas rezas específicas para invocar abundância para todos os cultivos *huni kuĩ*. Esta festa também é vinculada à fertilidade, sendo a fertilidade das pessoas e a abundância da terra conectadas.

Nas primeiras edições do Festival, acontecia praticamente todos os dias, durante o dia ou durante a noite, antes do ritual de *nixi pae*. O *katxanawa* também é feito para recepcionar os visitantes que chegam à aldeia. Em algum momento do Festival, também é realizado, no campo de futebol, um grande *katxanawa* apenas com os indígenas, para registro de fotografias. Segundo os Huni Kuĩ, “pular *katxa*” é bom para suar e fortalecer o corpo, assim como tirar moleza.

O *kaxin*¹⁵⁵, entendido como uma “brincadeira tradicional” entre homens e mulheres, também é realizado no Festival. No início do rito, os homens ficam no centro do espaço (geralmente o campo de futebol ou o terreiro) e as mulheres, armadas com vassouras ateando fogo, tentam queimar os rapazes, que tentam desviar. Aí há um jogo de flerte (praticamente todas as palavras em *hãtxa kuĩ* que os Huni Kuĩ falam durante a brincadeira têm conotação sexual). No meio da história, a brincadeira muda: tenta-se agora arrastar as pessoas do sexo oposto para dentro do rio, jogando-as por um barranco. No final, todos acabam dentro do rio¹⁵⁶.

Figura 2.13: *Kaxin*

Foto: Amir Leron, 2015

Durante o Festival, as mulheres *huni kuĩ* também fazem pinturas corporais nos participantes com seus *kene*. As pinturas são geralmente feitas nos rostos das pessoas,

¹⁵⁵ Lagrou define o *kaxin* como uma certa forma de *katxanawa*: “Em certos *katxanawá* as mulheres atacam as pernas dos homens com fogo, obrigando-os a fugir e a abrir o círculo. Os homens tentam refazer o círculo e capturar mulheres, forçando-as para dentro do seu círculo” (LAGROU, 1991, p. 91).

¹⁵⁶ A descrição desse rito em outras etnografias, como em Lagrou (1991), não contém essa última parte, o que nos faz pensar que essa é uma prática mais recente ou característica dos Huni Kuĩ do Rio Humaitá.

mas também podem ser feitas nos braços, pernas e costas. As mulheres do Jordão são especialmente hábeis nesta atividade. Do meio para o final do Festival, os participantes geralmente solicitam que elas reforcem os desenhos que se tornaram desgastados (ou façam novos), uma vez que as pinturas com jenipapo duram cerca de quatro a sete dias.

As feiras de artesanato movimentam algumas tardes do Festival. Nelas, os locais expõem seus produtos, como rapé, sananga, roupas tradicionais (*sãputari*), coletes, *tepis*, *curipes*, pinturas, desenhos, cocares ou penas soltas de gavião-real, arara e papagaio¹⁵⁷, além de outras medicinas (no entanto, não é vendido *nixi pae*, nem *kampung*). É possível negociar os preços com cada vendedor. Esses são geralmente muito mais baixos do que o que se encontra nas cidades, seja no Acre, no Sudeste do País e mais ainda no Exterior.

Figura 2.14: Feira de artesanato

Foto: Amir Leron, 2016

¹⁵⁷ O comércio de penas, por vezes, pode se tornar um problema, pois esta atividade é ilegal. Há casos em que as penas dos pássaros são apanhadas na mata (como nos casos em que esses animais são mortos naturalmente) e casos em que os animais são caçados propositalmente para este fim.

Praticamente todos os dias há também o futebol (exceto quando há fortes chuvas). Aos domingos (assim como nos feriados), quando “não se trabalha”, ele é praticado em todas as aldeias da Terra Indígena. Todos param suas atividades para jogar ou assistir às partidas¹⁵⁸. Há o jogo das crianças, o jogo das mulheres e o dos homens, geralmente nessa ordem. No Festival, os estrangeiros praticamente não participam. Os vizinhos do entorno, por sua vez, adoram jogar bola com os índios. Para esses jovens *nawá*, o futebol parece ser mais importante que os rituais de *nixi pae*¹⁵⁹. Para os aldeões, o futebol também tem sua relevância; é uma outra ocasião, além do *nixi pae*, para encontro entre as pessoas. Por exemplo, o encontro para avaliação do Festival em 2014 foi marcado num dia em que o evento principal era um campeonato de futebol entre as aldeias do Rio Humaitá.

Os “*sharing circles*” são círculos de troca de experiências entre os participantes de fora. Os indígenas não participam dessa atividade. A equipe de apoio e o organizador *nawá* são quem geralmente medeiam a roda. Em turnos (quando a quantidade de visitantes não era tão grande), os visitantes compartilham suas experiências das noites com *nixi pae* e do Festival. Muitas delas vivenciam curas muito profundas nesses dias, sendo de bom grado um acompanhamento. Outros propósitos dessas rodas são promover integração entre os participantes e averiguar como estes estão vivenciando o Festival, percebendo potenciais riscos e questões que possam ser sanadas. A longa duração dessas conversas, porém, as tornaram mais escassas nos últimos anos (considerando o incremento do público).

As reuniões (com a participação dos Huni Kuĩ), por sua vez, têm tomado uma importância cada vez maior nos últimos festivais. Elas acontecem no *shubuã* ou no refeitório. Há reuniões tanto para tratar de assuntos práticos ligados ao Festival (como roubos e casos de violência), quanto reuniões com ênfase em articulação política, por

¹⁵⁸ Lá, os Huni Kuĩ praticamente não conhecem os principais clubes brasileiros de futebol (exceto Flamengo ou Vasco). Tampouco se assiste jogos pela televisão (não há sinal de televisão).

¹⁵⁹ Para os adultos não-indígenas eu diria que não, pois o movimento em torno do *nixi pae* está relacionado também com a abertura de oportunidades profissionais para a prestação de serviços nas aldeias, como construções, contratação como segurança, cozinheira do Festival, ou comércio de produtos. Na inauguração de cada estrutura construída para o Festival, a “entrega” da obra era feita durante uma cerimônia de *nixi pae*, com todos (brancos e índios) consagrando a bebida e tendo um espaço dentro da ocasião para fazer uma fala e agradecer. Isso traz uma novidade, pois alguns evangélicos passaram a tomar a bebida.

exemplo, a recepção dos vereadores de Tarauacá (como o Cacique Nasso, *huni kuĩ* do Caucho), a entrega dos projetos de energia solar e poços artesianos pela Associação Povos da Terra e aquelas com potenciais apoiadores de projetos. No quinto Festival, foi feita também uma reunião de fechamento com todos os participantes, indígenas e não-indígenas, onde os primeiros deram palavras sobre suas condições de vida, necessidades e anseios futuros. Os *nawá* também tiveram um espaço para falar ao final. As reuniões, enfim, têm evidenciado um crescente protagonismo indígena no evento, os quais têm ocupado os principais espaços de fala¹⁶⁰.

2.1.9. Alimentação

Como dito anteriormente, o foco principal do Festival não é a alimentação, mas o uso das medicinas. Há, no entanto, uma relação muito intensa entre as duas coisas, pois os corpos, uma vez que são afetados pelas medicinas, tornam-se mais sensíveis, inclusive à alimentação. É recomendado ter uma série de cuidados com a dieta para se ter uma boa experiência com o *nixi pae*. Ir de estômago cheio para a cerimônia é quase certeza de *peia*¹⁶¹. Nem todos os participantes estão cientes disso e passam por muitas dificuldades nas cerimônias, vomitando e indo ao banheiro diversas vezes (isso pode acontecer mesmo se alimentando devidamente). Considerando a intensidade das medicinas e a frequência das cerimônias, não se trata de uma experiência fácil, como fala Ceará:

[...] nós estamos utilizando santo-daime [...], durante quinze dias, é esse que está... É como dieta, sabe. Pouca gente tem que comer, estão comendo muito angu, muita coisa ali, também porque vocês estão todo dia dieta, meu amigo, todo

¹⁶⁰ Nesta edição, ficou consolidado que os Huni Kuĩ têm prioridade para tomar a palavra antes dos *nawá*. Muitas vezes direcionam as mensagens para eles próprios. Por exemplo, os Huni Kuĩ sempre agradeciam a presença dos parentes que vieram de outras terras indígenas, reiterando o convite para os visitantes participarem também de seus festivais. Nesse ano, Ninawá Pai da Mata reafirmou seu papel de liderança na organização do Festival, deixando o coorganizador *nawá* apenas responsável pelas logísticas externas.

¹⁶¹ No vocabulário do Santo Daime, é uma expressão que indica castigo, sofrimento. Segundo Leandro Okamoto da Silva, no contexto desta religião, “a peia é comumente entendida como uma ‘surra’ aplicada pelo próprio daime, que na concepção nativa, é considerado um ‘ser divino’ com vontade própria. A peia pode ser qualquer dificuldade ou sofrimento vivenciado pelo indivíduo em sua vida e, no ritual, se expressa por vômitos, diarreias, sudores, tonturas, ab-reações, visões aterroradoras, entre outros. Ela é, contudo, vista como benéfica na medida em que auxilia no processo de ‘limpeza’ física, moral e espiritual do indivíduo e na conscientização sobre os motivos das dificuldades vivenciadas” (SILVA, 2004, p. 2).

dia vocês estão acindido na natureza mesmo. Vocês estão sofrendo um pouco da passagem. Mas quando sair daqui você vai voltar normal. O que importa é você respeitar o que eu estou fazendo. – Ceará, 2015.

A alimentação do Festival é praticamente toda vegetariana. O vegetarianismo deve-se, principalmente, às preferências do público *nawá*. Apesar de também estar relacionado às dietas do *nixi pae*, nas quais, durante o período de iniciação aqueles que “entraram na dieta” podem comer apenas legumes insossos, como macaxeira ou milho cozidos sem sal, no dia-a-dia (e nos períodos de Festival) os Huni Kuĩ não seguem necessariamente estas restrições, podendo comer carne (exceto se estão cumprindo outra dieta, como a do *kampung*). De toda forma, a carne, mesmo que permitida, tem efeitos na digestão junto com o *nixi pae*, sendo considerado pelos *nawá* como um alimento pesado.

Há, por parte das lideranças, uma proibição expressa da caça e da pesca durante o evento (o que não impede alguns indígenas de darem um jeito de burlar essa regra). Daquilo que é servido no Festival, há muito pouco alimento produzido nas aldeias. A banana (maçã, prata ou comprida) é a única fruta existente em abundância. Costumeiramente, há uma boa oferta de bananas nos dias iniciais. No meio do encontro, se tornam escassas. Já no final, passam a inexistir (a não ser no quinto Festival, onde houve uma oferta maior). Dependendo do ano, pode haver um pouco de abacate, abacaxi, coco e mamão. Já a macaxeira e o mudubim (amendoim), alimentos geralmente fartos em outras terras indígenas, não eram tão presentes (a não ser no quinto Festival, onde também houve maior oferta).

Seu Baima diz que a plantação está fraca e que o dinheiro arrecadado no Festival poderia ser investido em outra coisa se houvesse fartura nos roçados. Ele destaca ainda a compra, feita por Ninawá, de alimentos das demais aldeias da Terra Indígena para complementar a oferta da aldeia Novo Futuro, porque esta é insuficiente. É possível dizer que Ninawá tece, assim, uma aliança com todas essas aldeias, diferentemente do que faziam outras lideranças – como diz seu Baima:

É, porque da força do Vicente é assim, só pega o pessoal dele. Não pega de outra aldeia, não. E aqui o Ninawá pega de todo mundo. São Vicente, é Boa Vista, é Boa Sorte, é Vigilante, pega de todo mundo. Então, eu acho que ele não quer essas coisas só para ele. Ele vai ter que ajudar. Então a vantagem daqui do Festival está sendo assim, sabe. É isso aí. Esse dinheiro que está sendo executado para a melhora... Porque eu sei que esse povo que vem lá da fora ele estava ajudando mais para melhorar. Para quando acontecer um Festival ter mais uma

saída, outra solução além da produção. Porque é uma coisa que eu estou achando baixo. Esse dinheiro vai ser investido, mas tem que investir noutra coisa. A produção não pode ser uma coisa qualquer. Esse povo que vem lá de fora não quer comer coisa lá, não é acostumado. Querem comer é coisa daqui, dessa região. Esse pessoal que não come carne. Só existe pouquinha macaxeira, uma bananinha e só [onde tem] é aqui. Isso que eu estou vendo também. A plantação está fraca. Não tem comida. O povo que vem lá de fora, ele não quer comer coisa de lá, não. Lá eles já estão comendo o que eles têm mesmo. Aí vai trazer coisa enlatada para comer aqui dentro, dentro do Festival? Festival é para o cara investir o que tem dentro da aldeia. A fatura, a banana, a melancia, a cana, o jerimum, o abacaxi, toda fruta. Então isso que está fraco. Está com três anos já, era para ter um começo. Eu vi isso aí. – Baima, 2016.

Além de Baima, muitos moradores reconhecem a falta de plantios e de legumes¹⁶² nas aldeias do Rio Humaitá, dizendo há anos que vão procurar melhorar para as próximas edições do Festival. Ceará, por exemplo, fala que a comunidade tem que plantar mais legumes e ajudar o seu líder, Ninawá, a não passar vergonha perante os visitantes:

Espero que nós vamos ajudar o Ninawá, tá? O Ninawá até hoje, até agora, eu mesmo eu percebi, sabe, o Ninawá quer trabalhar. Agora o povo que trabalha aqui deixa ele desmoralizado no legume que ele está comprando hoje. Não era para nós estar comprando, não. Que aqui está comprando verdura do Muru para poder os gringos comer, que ele está batalhando para poder dar conta das contas. Aí que isso aí vai acabar. Nós já temos terra. Nós vamos ter o que é nosso. [...] Para plantar. Por exemplo, eles mesmo na hora [...] esse aí. Mas vamos acabar essa compras para acolá tudo. – Ceará, 2015.

Edi, no entanto, fala que se as pessoas mesmo não plantarem, não terão o que comer. A sua lógica aqui é aquela tradicional do roçado das famílias, do qual cada uma deve cuidar:

Tem que trabalhar mais um pouco para ter. Se o cara não trabalhar, o cara não tem, não. E outro do acolá não vem fazer para o cara, não. Então tem que ser a gente mesmo fazer, colocar roçado grande, plantar muitos legumes. Se o cara não fizer isso, o outro do acolá não vem fazer para a gente, não. Se o cara não fizer

¹⁶² Suspeito que com o uso intenso de certas “medicinas” no cotidiano, em especial o *shuru dume* (*cannabis*), além do envolvimento dos jovens com práticas como o violão (como fala o próprio Baima), muitos estão deixando os roçados de lado. Devemos considerar que o sonho de muitos jovens e crianças hoje em dia é se tornar “pajé” e poder viajar pelo mundo. Esse pensamento, por um lado, tem sua lógica, uma vez que, por conta do trabalho dos pajés, as pessoas da aldeia hoje conseguem recursos, os quais são usados inclusive para comprar alimento.

[plantar], o cara não tem nada para comer. Não tem nem legume, não cria galinha.
– Edi, 2016.

Se faltam alimentos dos roçados, no Festival há uma presença maciça de alimentos industrializados. Da cidade de Tarauacá compra-se arroz, feijão, lentilha, ervilha, grão-de-bico, canjica branca, macarrão, farinha de macaxeira, fubá para cuscuz, colorau (urucum, que é usado no molho do macarrão como se fosse um molho de tomate), bolacha de água e sal, bolachas doces, goiabada, leite, leite de coco, óleo, açúcar, sal, legumes em conserva (milho, ervilha e cenoura), azeitonas em conserva e sardinha e atum enlatados (os únicos produtos não-vegetarianos).

De hortaliças, entre as diversas edições do evento, já foram trazidos de Tarauacá batata-doce, batata, cenoura, beterraba, jerimum (abóbora), cebola, alho, tomate, couve e pepino. A maioria dessas hortaliças apenas dura os primeiros dias. Aliás, muito alimento apodrece antes do início do evento, considerando a difícil logística para trazer produtos frescos da cidade. A goma de tapioca, mais presente a partir do terceiro Festival, era transportada com água em cestos de lixo, para ter mais durabilidade. Durante o evento, ainda há regatões que acostam na aldeia para vender alguns produtos, como peixe, bolo e refrigerante.

Figura 2.15: Salada, prato raro no Festival

Foto: Amir Leron, 2015

A alimentação foi sendo mais bem cuidada com o passar dos anos. Isso tem a ver com o incremento da estrutura física, mas principalmente em compreender melhor o pensamento dos visitantes, que não queriam comer apenas comida “de supermercado”, mas mais “natural”. Mesmo assim, a presença de industrializados mantém-se grande. A equipe da cozinha, por vezes, se esforça para preparar alimentos “mais gostosos” ou temperados do que aqueles mais recomendados para serem ingeridos antes dos trabalhos com *nixi pae*, o que não agrada algumas pessoas preocupadas com as dietas.

O café da manhã era servido por volta das 7h (um pouco depois do término da cerimônia da noite anterior, quando há). O cardápio mais comum era cuscuz e pipoca, com algumas bolachas e também café. No almoço, arroz (branco ou integral), feijão (ou lentilha, a qual era desconhecida por muitos dos índios), macarrão e, raramente, uma salada. À noite geralmente era preparada uma sopa com as sobras do almoço (a não ser na quinta edição, onde houve sempre um novo jantar).

Durante os dias que seguem as aplicações de *kampung*, também eram preparados alimentos sem sal e sem tempero, como a macaxeira. Nas primeiras edições, também não se servia jantar nas noites em que haveria cerimônia em seguida (era uma espécie de dieta preparatória). Com isso, muitas pessoas perderam bastante peso. No terceiro Festival, não houve mais esta restrição e serviram sopa todas as noites. Nesse mesmo ano, em virtude de reclamação dos visitantes, conseguiu-se mais verduras e legumes frescos. No quinto Festival, também foi servido jantar em todas as noites.

No refeitório utilizado até a quarta edição, das três mesas, uma era mais ocupada pelos Huni Kuĩ e as outras duas mais ocupadas pelos *nawá*. No primeiro Festival, essa separação ocorreu de maneira informal, sendo adotada como “regra” a partir do segundo Festival. No terceiro, a orientação era que os *nawá* comessem primeiro que os Huni Kuĩ. As mulheres *huni kuĩ*, em geral, não comiam junto com os homens e os demais participantes do Festival. As cozinheiras comiam na cozinha. Alguns *huni kuĩ*, por sua vez, alimentavam-se em suas casas. Os indígenas visitantes, porém, comiam no refeitório.

No quinto Festival, foi construído outro refeitório e estabelecida outra separação: os Huni Kuĩ deveriam se alimentar no antigo refeitório, enquanto os *nawá* deveriam utilizar apenas o novo. Essa construção ajudou a comportar a grande quantidade de visitantes naquele ano, mas tal regra quebrou um momento importante de troca entre brancos e índios que existia ao compartilhar o local da alimentação. Menos interação,

menos conversas: com cada um para um lado, as posições ficaram mais demarcadas. Como mostrou Cecília McCallum no artigo “Comendo com Txai, comendo como Txai” (1997), a refeição é um momento de comensalidade para os Kaxinawá.

2.1.10. Estruturas materiais

Em geral, houve um aprimoramento nas estruturas físicas da aldeia Novo Futuro entre as edições de 2014 a 2018. Antes de existir o Festival, na aldeia não havia *shubuã*, banheiros, refeitórios e casas de hospedagem. Estavam lá apenas as casas dos moradores, uma escola, o terreiro e o campo de futebol. Naquele tempo, também não havia fonte de água e energia limpas (apenas um gerador quebrado), nem sistemas de comunicação. A água era bebida diretamente do rio, o que causava uma série de doenças, especialmente às crianças. Tampouco havia iluminação.

As primeiras construções visando a realização do Festival foram o *shubuã*, o refeitório e quatro casas de hospedagem, que ficaram prontas para a primeira edição, em 2014. Naquele ano, também foram feitos banheiros (em verdade, buracos na terra, no estilo *huni kui*), que ficaram em situação sofrível durante o primeiro Festival, diante de tanto uso. Em 2015, foi construído um par de banheiros secos ecológicos, o que melhorou a situação para os *nawá* não acostumados a fazerem suas necessidades “na floresta”.

No mesmo ano, foram construídos seis chuveiros, que naquele momento não podiam ser utilizados por falta de abastecimento de água (na verdade, para os *nawá* tomarem banho no chuveiro, os índios precisavam carregar diversos galões de água nas costas e subir numa escada para despejá-los dentro da caixa d’água, algo totalmente sem cabimento). Naquele ano, ainda foram construídas quatro novas hospedagens em uma área que antes havia um bananal.

Em 2015, também foi instalado o primeiro sistema de energia solar na aldeia. Este consistia num sistema de corrente contínua (12V), que fornecia iluminação para todas as construções (casas, *shubuã*, refeitório, escola, hospedaria) e algumas áreas externas, como o terreiro. Também foi criado um “ponto de cultura” (também chamada de “casa das placas solares” ou “casa das baterias”), que funcionava como ponto de recarga de equipamentos eletrônicos, como celulares, câmeras, lanternas, pilhas recarregáveis e notebooks. No ano seguinte, 2016, as instalações foram expandidas para as novas casas

que foram construídas na aldeia, onde se estabeleceram parentes daqueles que ali já moravam. Neste ínterim, os moradores da aldeia Novo Futuro também receberam do Governo a instalação de um orelhão, de onde é possível fazer e receber chamadas a cobrar.

Em preparação para o terceiro Festival, foram feitos três novos pares de banheiros ecológicos. O banheiro anterior ficou mais reservado como suporte para as “limpezas” que ocorriam nas cerimônias. Em 2016, também foi construída uma grande hospedaria para os parceiros da Rússia, que chegariam pela primeira vez à aldeia. Antes dessa edição, também foram construídas uma nova escola e novas casas para os parentes que se mudaram para a aldeia. Ainda em 2016, ficou pronto um poço artesiano (de cerca de 11m de profundidade), financiado pela ONG americana *Boa Foundation*, o que melhorou vertiginosamente a qualidade da água e diminuiu as doenças, tanto para os índios, como para os visitantes. Estes não estavam acostumados a beber água diretamente do rio (turva, com barro); seus aparelhos digestivos não suportavam, o que gerava muitos problemas de diarreia, verminoses e infecções. Para os Huni Kuĩ, essa foi uma estrutura que beneficiou diretamente sua qualidade de vida, evitando uma série de doenças por vezes fatais.

Infelizmente este poço secou após meio ano, pois não aguentou o período de seca, devido a sua baixa profundidade¹⁶³. O quarto Festival foi realizado outra vez sem poço e as notícias de doenças por contaminação de água retornaram. Em 2018, a *Associação Povos da Terra – APOTI*, com o apoio da *Deep Forest Foundation*, realizou um novo projeto de perfuração de poços semiartesianos na aldeia Novo Futuro (33m) e na aldeia Boa Sorte (23m). O poço da aldeia Novo Futuro foi concluído pouco antes do quinto Festival, o que permitiu este evento acontecer sem casos de problemas de saúde relacionados à água.

Ainda em 2018, outros três módulos de banheiro seco (cada módulo contava com três banheiros¹⁶⁴) foram construídos em volta do novo terreiro. No mesmo ano, com a

¹⁶³ Em maio de 2017, o poço já havia “secado”, principalmente por não ter sido escavado o suficiente em termos de profundidade (para “aguentar” tanto o “verão” – no meio do ano, onde se tem o período de seca, quanto o “inverno”, no final/início do ano, que coincide com o período de chuvas).

¹⁶⁴ O cuidado com esses banheiros era problemático, para não dizer controverso. Alguns *nawá* falavam que os índios não sabiam cuidar deles (isto é, não costumavam jogar serragem, tampar a privada depois de usar, nem fazer xixi sentado).

bomba d'água instalada no novo poço, também puderam ser abastecidos os chuveiros, que foram regularmente usados pela primeira vez. No entanto, a maioria das pessoas continuava a tomar banho no rio, descendo um barranco.

Em 2018, a área na aldeia dedicada para o Festival foi alterada completamente. Os dois principais espaços, o *shubuã* e o terreiro, também foram recriados em outros locais. Tanto o novo terreiro quanto o novo *shubuã* foram feitos com tamanho muito maior que os antigos. Perto do novo terreiro, também foi construído um grande refeitório. Em volta do terreiro, foram construídas quatro novas hospedarias e outras três casas menores (todas as construções de madeira, ou seja, tudo fora o terreiro, foram feitas por marceneiros *nawá*, moradores do entorno). Perto do poço artesiano, também foi feita uma casa de hospedagem e duas novas casas para os próprios Huni Kuĩ. O objetivo era suportar a quantidade de visitantes que estava sendo esperada. Parecia muita coisa, mas as pessoas, de fato, ali chegaram para o Festival e não houve espaço ocioso.

Em 2018, também foi realizada, pela equipe da Associação Povos da Terra – APOTI, uma manutenção geral e expansão do sistema de energia solar na aldeia, com a troca de local dos painéis solares, instalação de novas baterias, controladores, inversores, lâmpadas e interruptores, abrangendo todas as construções da aldeia. No mesmo ano, a equipe da APOTI também trabalhou na instalação de novos sistemas de energia solar em outras três aldeias (Vigilante, Boa Sorte e Boa Vista), levando ao todo, iluminação para quatro das cinco aldeias da Terra Indígena.

Figura 2.16: Novo *shubuã*, por dentro

Foto: Alvaro Russo, 2018

Figura 2.17: Novo terreirão, com o novo *shubuã* ao fundo

Foto: Natasha D'Souza, 2018

Ao longo destes anos, portanto, foram construídas uma série de estruturas. Inegavelmente, a aldeia Novo Futuro cresceu em termos de espaço e estrutura. Com tudo isso, ela tornou-se mais atrativa para outros *huni kuĩ* virem morar. Assim, parentes das terras indígenas Kaxinawá Colônia Vinte e Sete, Igarapé do Caucho e também da cidade de Tarauacá começaram a se mudar para a aldeia do Festival. Deve-se notar que todo esse movimento é mediado por relações de parentesco. Não é qualquer um que pode chegar e estabelecer-se em uma casa: são feitos convites para sogras, sogros, primos, primas, tios, tias e velhos conhecidos.

Durante o Festival, obviamente, a aldeia fica mais populosa – abriga, além dos visitantes, que são minoria, uma série de parentes e alguns *nawá* da região. Ainda não é possível acolher toda essa gente nas casas. Os moradores das outras aldeias, em geral, dormem em seus barcos, que ficam acostados na beira da aldeia. É importante notar que a estrutura física da aldeia se mantém lá mesmo fora do período do evento, que é realizado apenas uma vez por ano. Até o presente momento, não há eventos em outras épocas do ano na aldeia Novo Futuro que giram em torno do consumo do *nixi pae* e que contam com a presença de *nawá* (há, no entanto, vivências em outras aldeias, como Boa Sorte, Vigilante e São Vicente, assim como em outras terras indígenas).

2.1.11. Visitantes

Os visitantes geralmente são pessoas de idade adulta, variando de 18 a 70 anos. Há poucos brasileiros não-indígenas inscritos como participantes (a maioria integra o time de apoio). Os estrangeiros são absoluta maioria. A maior parte são brancos, embora haja alguns negros e orientais. Há tanto homens como mulheres e, em geral, são pessoas com razoável poder aquisitivo. O valor da inscrição para participar, levando-se em conta as diferenças de câmbio, talvez seja o maior motivo da ausência de brasileiros. Outro motivo parece ser a prioridade dos pajés (como Ninawá e Tuwe) e dos organizadores envolvidos no Festival em viajar para o Exterior em vez de realizar turnês apenas dentro território

nacional, uma vez que têm a oportunidade de obter melhor retorno financeiro e ampliar suas redes de contato¹⁶⁵. Essas viagens angariam a maioria das pessoas para o evento.

Outra dificuldade para uma pessoa participar do Festival é dispor de um mês inteiro livre, já que, apesar do evento durar quinze dias, a logística entre ir e voltar pode levar cerca de um mês (em média, se leva uma semana para fazer as viagens de ida e volta de Tarauacá até a aldeia, de barco). De férias, muitos estrangeiros aproveitam a viagem para a Amazônia para depois viajar por outras partes da América do Sul. Um destino comum é Cuzco (que fica próximo a Macchu Picchu), no Peru. Também são bastante escolhidos para visita: Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Florianópolis, Alto Paraíso, dentre outros lugares que integram redes xamânicas e neoxamânicas.

Daqueles que chegam até o evento, há uma multiplicidade de histórias e motivações. Entre as principais são: a cura de problemas de dependência de drogas (cocaína, heroína, entre outras) e depressão, superação de traumas (perda de parentes e pessoas queridas, abortos), mudança de vida (alguns deixaram seus empregos), visita turística para a floresta amazônica, busca de experiências psicodélicas, conhecer o *nixi pae* “na raiz”, tomar ayahuasca com povos nativos na Amazônia, aprender conhecimentos xamânicos e participar de cerimônias por um preço mais econômico que no Exterior.

Josh Inklovich, americano da Pennsylvania, além de passar difíceis experiências em sua infância, esteve encarcerado por anos em um presídio de segurança máxima:

I had a difficult life. Never received love from my mother as a baby, both my parents were drug addicts, so I was beaten and molested and starved and neglected most of my childhood, and then all my teens – 13 – 19 – I lived in institutions, kid prisons, raised in wire fences and everything, so that was my teen years that’s how I lived. And then I went to college because I worked... I didn’t want that life, but it didn’t work so well, so then I went to prison in the South of the United States, in maximum security prisons. And I spent years there, so I was violent, nasty, I’ve been so hurt, so many walls, so I didn’t feel anything except anger. So, like to protect from more hurt, more hurt, the things that build... They

¹⁶⁵ As cerimônias de *nixi pae* realizadas no Brasil, em alguns casos, tornaram-se somente possíveis por serem escalas de voos internacionais – ou seja, os pajés devem vir de Rio Branco para São Paulo (ou para o Rio de Janeiro) para voarem para outros países. No intervalo dos dias entre os voos, eles geralmente realizam cerimônias em cidades próximas à capital desses estados.

just don't stop... the hurt... they stop everything, so I didn't have any feelings for years, 15 years¹⁶⁶. – Inklovich, 2015.

Armin Kuen, participante da segunda edição do Festival, advindo da Áustria, manifesta a importância do grupo (tanto de visitantes *nawá* como dos Huni Kuĩ), destacando sua disposição em contribuir com o que for possível. De fato, o grupo de visitantes (pelo menos quando esse grupo era menor) torna-se bastante conectado durante a expedição para o Festival e, entre algumas pessoas, inclusive após a mesma.

For me it's important that when I'm in the group, that I just don't take the medicine to have visions or anything, but the group the participation is to help with everything I can, basically it's my goal or reason to be here¹⁶⁷. – Kuen, 2015.

O Festival, em certo sentido, também é um retorno às comunidades das viagens dos pajés, considerando que, em suas viagens para fora da região do Acre, os pajés conhecem as pessoas que, posteriormente, vêm ao Festival. No evento, por vezes, também estão presentes alguns organizadores de cerimônias no Exterior, o que reforça a contínua tecelagem de redes de encontros – cada um levando ao próximo – assim como os laços entre humanos, plantas e espíritos.

¹⁶⁶ “Eu tive uma vida difícil. Nunca recebi amor de minha mãe quando bebê, meus pais eram viciados em drogas, então fui espancado, molestado, negligenciado e passei fome a maior parte da minha infância, e então toda a minha adolescência, dos 13 aos 19, morei em instituições, prisões de crianças, criado em cercas de arame e tudo mais, então a minha adolescência foi assim que eu vivi. E depois fui para a faculdade porque trabalhei... Não queria essa vida, mas não funcionou tão bem, então fui para uma prisão no sul dos Estados Unidos, em presídios de segurança máxima. E passei anos lá, então fui violento, desagradável, fui tão machucado, tantas paredes, não sentia nada além de raiva. Então, gosto de me proteger de mais mágoa, mais mágoa, as coisas que constroem... Elas simplesmente não param... A mágoa... Elas param tudo. Então eu não tive nenhum sentimento por anos, 15 anos” (tradução livre).

¹⁶⁷ “Para mim, é importante que, quando estou no grupo, não tome a medicina para ter visões ou qualquer coisa do tipo, mas o grupo, a participação é ajudar com tudo o que posso. Basicamente, esse é meu objetivo ou razão estar aqui” (tradução livre).

2.1.12. Público

O primeiro Festival contou com cerca de 65 visitantes¹⁶⁸ (entre brasileiros e estrangeiros). Aproximadamente, 40 deles vieram de Londres (pertencendo a uma mesma “família”, liderada por uma neoxamã britânica¹⁶⁹, apesar de muitos desse grupo serem nascidos em países que não a Inglaterra. Fora este grupo, os demais participantes vieram de distintas localidades (essa diversidade foi predominante nas edições seguintes). Naquele primeiro ano, alguns brasileiros compuseram o time de apoio, enquanto outros brasileiros entraram como participantes, mediante pagamento de inscrição. Nesse mesmo ano, as estruturas da aldeia foram plenamente ocupadas por essa quantidade de visitantes.

O segundo Festival foi o mais vazio em termos de público visitante (embora houvessem muitos *huni kuĩ*). Foram em torno de 25 participantes de fora. O time de apoio foi composto somente por mim e pelo coorganizador *nawá*. Já no terceiro Festival, o público voltou a crescer, chegando a pouco mais de 30 visitantes. Houve um grupo de apoio composto pelo coorganizador *nawá*, três moças cariocas e uma alemã (nesse ano, eu já não fazia mais parte do grupo que traduzia e prestava apoio nas cerimônias, pois estava mais focado na manutenção dos sistemas de energia solar).

No quarto ano, o público cresceu um pouco mais, atingindo 53 visitantes. Na quinta edição, por fim, houve uma explosão de público: 112 participantes de fora. As estruturas construídas para aquele ano mostraram-se necessárias para comportar todos que chegaram à aldeia. Vieram participantes de todos os continentes do globo (exceto, claro, a Antártida). A maior novidade foi a presença marcante dos asiáticos, que vieram de países como Mongólia, China, Vietnã, Indonésia, Coreia do Sul e Japão.

¹⁶⁸ Nesse número está incluída a equipe de apoio, mas não os ribeirinhos e moradores do entorno.

¹⁶⁹ Naquele ano (2014), Akasha Jenita Washa chegou à aldeia Novo Futuro com dois acompanhantes em um helicóptero, faltando um dia para acabar o Festival, a fim de participar de uma única cerimônia, enquanto todos os demais participantes demoraram cinco dias de barco para chegar e permaneceram lá por todo o evento. Na ocasião, os Huni Kuĩ, impressionados, uma vez que nunca haviam visto um helicóptero na vida, falavam que chegava *Tete Pawã*, o gavião real. O custo do transporte para ela e seus dois acompanhantes participarem de apenas uma cerimônia no Festival foi equivalente ao custo total de realização de toda aquela edição do Festival – algo, no mínimo, desproporcional.

Figura 2.18: Número de participantes *nawá* e indígenas

Fonte: Imagem elaborada pelo autor

Alguns participantes que estiveram em edições anteriores comentaram que, nessa edição, o Festival perdeu um tanto de seu caráter “intimista¹⁷⁰”, ou seja, de intensa troca entre *huni kuĩ* e *nawá* (como, por exemplo, a partilha do local das refeições e as conversas após as cerimônias), e se tornou mais “comercial”. Realmente, tais trocas diminuíram consideravelmente no quinto ano. A diferença entre índios e não-índios ficou mais marcada. No entanto, a acusação de que o encontro se tornou mais comercial é questionável, uma vez que o valor de inscrição se manteve praticamente o mesmo e que no Festival sempre houve comércio. Se o Festival obteve um incremento de público, isto pode ser entendido como um mérito dos próprios Huni Kuĩ, que, com suas viagens e a boa repercussão de seu festival, conseguiram angariar mais visitantes para suas aldeias.

Ainda que as posições entre *huni kuĩ* e *nawá* tenham se tornado mais apartadas ao longo dos festivais, Parã mostra uma grande satisfação em receber os visitantes estrangeiros. A relação entre estes e os moradores é muito diferente do que comumente

¹⁷⁰ De certa forma, isso pode ser entendido com um saudosismo daqueles que frequentaram as primeiras edições do Festival, nos quais havia um contato mais próximo entre os Huni Kuĩ e os *nawá*.

se rotula como “turística”. Segundo ela, na aldeia, esses visitantes não são gringos, são todos índios. Podemos entender que, ali, por meio do *nixi pae*, tecem-se laços de parentesco (retornaremos a essa ideia no capítulo seguinte). Podemos ainda observar em algumas práticas a tentativa Huni Kuĩ e dos *nawá* de suavizar as diferenças entre eles (e aproximá-los), por exemplo, quando as mulheres *huni kuĩ* pintam o corpo dos *nawá* com jenipapo (*nane*) e urucum (*mashe*) com seus padrões gráficos (*kene*). De certa forma, a ideia ali é torna-los “mais índios”:

Para nós, não tem diferença. A gente recebe com todo amor e carinho. Aquelas pessoas e muito mais, porque é de outro mundo, são outras pessoas. Então, para chegar até onde nós estamos, a pessoa tem que estar bem firme e forte. Então essas pessoas que vão, esses gringos, nós sentimos como uma parceria nossa também. No qual eles utilizam as mesmas medicinas, no qual eles estão fardados [com] a mesma nossa farda, no qual eles não são gringos, no qual eles são índios também. São gringos lá na terra deles. Mas lá, junto com a gente, nós sentimos que somos todos parentes. Então nós tratamos eles como nós também. Aqui todos os parentes, então que está todo mundo reunido ali. Então essas pessoas que vão são nossos *txai* de coração. – Parã, 2016.

Apesar deste relato datado, é compreensível que as transformações nas relações entre os Huni Kuĩ e os *nawá*, no sentido de um distanciamento entre eles, têm a ver com o número de pessoas presentes no evento e com uma organização de ordem prática capaz de atender a todos os visitantes. É possível ainda notar que, apesar do maior número de estrangeiros e do menor número de indígenas no Festival de 2018 em relação aos outros anos, os Huni Kuĩ se consolidaram na posição de protagonistas do evento. Diferentemente de outras edições, nas quais as lideranças locais costumavam abrir espaço para os visitantes não-indígenas cantarem nas cerimônias, isso praticamente não mais aconteceu (exceto com o grupo *Nawatibuya*, que se organizou de uma forma semelhante aos Huni Kuĩ e assim obteve espaço para cantar).

Se antes tudo era mais misturado, ao longo do tempo as cerimônias se tornaram mais formais. Houve uma organização no sentido de seguir um formato pré-definido, deixando-a menos “solta”. Observei ainda, ao longo dos festivais, uma maior maturidade dos Huni Kuĩ em lidar com os visitantes. Notadamente, ocorreu um aprendizado em como lidar com eles, assim como os anfitriões ganharam *expertise* na organização do evento (por exemplo, entendendo o que os visitantes gostam de comer, o que não pode faltar, a questão dos banheiros, a gravidade dos problemas de doença ocasionados pela falta de

água potável, a forma de se comunicar com os visitantes em outro idioma e até mesmo, no que tange às cerimônias, a solicitação dos visitantes por mais cantos tradicionais (*huni meka*), que os Huni Kuĩ procuraram aprender em suas dietas e demais estudos.

Além dos estrangeiros, a aldeia recebe durante os festivais uma grande quantidade de *huni kuĩ* das demais aldeias do Humaitá e de outras terras indígenas Kaxinawá (como do Rio Jordão e Baixo Rio Jordão, Igarapé do Caucho, Colônia Vinte e Sete, Praia do Carapanã). Em verdade, a presença dos Huni Kuĩ é muito maior que a dos *nawá*. Quando a aldeia fica lotada, com todas as casas, malocas e hospedarias repletas de visitantes, muitos deles ficam hospedados em seus barcos (os quais por vezes se desprendem acidentalmente do porto e descem rio abaixo). O Festival, sem dúvida, é um momento de grande efervescência na Terra Indígena, onde barcos chegam e partem o tempo todo. Portanto, o Festival não deixa de ser uma *festa* no sentido ameríndio pleno. Tratam-se, pois, de festas intercomunitárias. Nesse sentido, Beatriz Perrone-Moisés afirma que:

As festas dos índios [...] apresentam o que nos aparece como mistura de solenidade com festividade, o que desafia nossa “intuição cultural”. É, provavelmente, a centralidade das tais festas nas vidas dos índios que impele ao emprego de termos entre nós relacionados a eventos mais “sérios”, tidos por igualmente mais “sérios”, porque técnicos. Enfatizando a recorrente presença de convidados de outros planos (espíritos, ancestrais), a importância (que uma simples “festa”, vista daqui, não pode ter) desses eventos na vida social dos índios e os protocolos minuciosos que as regem, a palavra “ritual” puxa as festas dos índios para o campo do “religioso”. [...] “festa”, para os índios falantes de português, corresponde parcialmente a seu referente entre nós. Não significa exatamente a mesma coisa. (PERRONE-MOISÉS, 2015, pp. 21-22)

A partir do conceito de Marcel Mauss (1925), podemos também entender o Festival como um *fato social total* (o qual, segundo o autor, informa e organiza instituições e práticas aparentemente bastante distintas), uma vez que este abrange e tem implicações em todos os aspectos da vida social, desde a economia à política. Para aqueles que ali vivem, é impossível ficar indiferente ao evento: mesmo quem não deseja participar tem sua vida afetada pelo mesmo.

2.1.13. Economia

É inegável que o evento tem grande importância na economia local. No período do Festival (e no que o antecede), circula uma maior quantidade de mercadorias e de recursos

financeiros nas comunidades, já que o montante gerado pelas inscrições é utilizado para a compra de mantimentos para o Festival e para a contratação (a cargo do organizador do Festival) de serviços prestados pelos moradores, que, durante o evento, exercem os trabalhos de barqueiros, cozinheiras, lavadeiras, varredeiras, lenhadores, limpadores de banheiro, carregadores de água, seguranças e pajés, bem como para contratar carpinteiros e outros trabalhadores *nawá* para fazer obras no período que antecede o Festival, tais como construções de hospedagens, banheiros, *shubuã*, entre outras.

O Festival também estimula a produção de artigos locais (como aplicadores de rapé, de medicinas como o rapé e a sananga, de roupas e outros artigos), que são geralmente vendidos nas feiras de artesanato do evento. Muitas artesãs passam o ano todo trabalhando na confecção dessas peças. Em 2015, por exemplo, houve uma oficina na aldeia Boa Vista exclusivamente dedicada a este fim.

O *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*, diferente da grande maioria dos festivais indígenas no Acre, não utiliza dinheiro público. Toda a verba disponível é advinda da inscrição e de doações dos participantes *nawá*. Com o montante arrecadado, parte do valor é destinado para cada aldeia, a fim de estimular a participação de seus moradores no Festival¹⁷¹. Esse valor é fixo para a participação de uma comissão de cada aldeia, não importando o número de participantes pela qual ela é formada.

Podemos afirmar que o Festival gera uma distribuição maior de recursos do que as viagens dos pajés, considerando que ainda são poucos que viajam. Como veremos no capítulo seguinte, em suas viagens, os pajés captam recursos com a remuneração de seus trabalhos nas cerimônias de *nixi pae*, rodas de cantos e rapé, aplicações de *kampung*, atendimentos individuais, além da venda de artesanatos e outros itens; os quais dispendem de forma particular – seja ajudando a aldeia, sua família mais próxima, financiando o pagamento de alguma estrutura (sua casa pessoal, *shubuã*, banheiro), consumindo (comprando barcos, alimentos, casas, celulares, inclusive dispendendo um tanto por vezes considerável nas próprias viagens), entre outras maneiras – exceto poupar e acumular

¹⁷¹ No entanto, não se pode afirmar que os moradores das outras aldeias vêm para o Festival por causa desse pagamento. Eles, em verdade, já frequentam a aldeia Novo Futuro para participar dos rituais de *nixi pae* muito antes da existência do Festival e têm interesse em vir.

riqueza, como é típico dos ameríndios. Enquanto isso, no Festival, muito do recurso arrecadado é investido em infraestrutura (construções), no pagamento de diárias de serviço de trabalhadores e de grupos de participantes de cada aldeia/região, além de considerar as despesas com alimentação, combustível para os barcos, transporte de convidados (indígenas de outras regiões) e da compra de medicina (santo-daime).

O custo para participar do Festival em 2018¹⁷² girou em torno de R\$ 3.700,00 para brasileiros e R\$ 4.700,00 para estrangeiros – o que é um valor considerado alto por muitos ayahuasqueiros brasileiros¹⁷³. Para muitos estrangeiros, no entanto, este não é um valor considerado alto – sendo, muitas vezes, considerado barato, como confirma o depoimento seguinte de Josh Inklovich: “*People if they are smart, they come here, I couldn’t believe how cheap it was*”¹⁷⁴ (2015).

Para além das diferenças de câmbio entre o real e as moedas estrangeiras (dólar, euro e libras esterlinas), usa-se como comparação o valor dos retiros organizados na ocasião da viagem dos pajés para outros países, com duração de um final de semana, em que a inscrição chegava a 400 libras esterlinas em 2018 (aproximadamente 2.000 reais na cotação da época). As cerimônias (sem hospedagem, alimentação e outras vivências) que participei em Goa, no ano de 2020, custaram aos participantes 12.000 rúpias indianas, que seriam convertidos em aproximadamente 800 reais, na época. Considerando que no Festival há pelo menos dez cerimônias, o custo pago por cerimônia é, portanto, bem menor para estes estrangeiros (não levando em conta os custos de deslocamento).

Armin Kuen conta um pouco de suas reflexões acerca do dinheiro envolvido no pagamento do Festival:

The money, I was wondering about that a lot. First, it’s my personal view that money how it works right now, money has an inbuilt quality, but money has a

¹⁷² Em 2014, o preço para a inscrição no Festival foi R\$ 3.300,00 para brasileiros e R\$ 4.300,00 para estrangeiros. Em 2015, R\$ 3.200,00 para brasileiros e R\$ 4.200,00 para estrangeiros. Em 2016, R\$ 3.200,00 reais para brasileiros e R\$ 4.200,00 para estrangeiros. Em 2017, R\$ 3.700,00 para brasileiros e R\$ 4.700,00 para estrangeiros, mesmo preço praticado em 2018 (no entanto, a duração desta edição foi menor).

¹⁷³ Apesar disso, o chefe local disse ter contraído prejuízos financeiros (pelo menos na segunda e na terceira edição).

¹⁷⁴ “As pessoas, se são inteligentes, vêm aqui, eu não podia acreditar o quão barato era” (tradução livre).

very corruptive force by anyone who gets in touch with it. I really hope they know what they are doing. It's completely clear that they need to earn enough to cover all their cost, it would be crazy for us to expect them not to, it would be a gift from someone who has less anyways, it's no question¹⁷⁵. – Kuen, 2015.

O participante israelense Amir Leron¹⁷⁶, presente na segunda, na terceira e na quinta edições do Festival, por sua vez, fala:

But not just here, in Iquitos and things there's a lot of money ayahuasca business. I'm aware of these things but my nature is now. I'm many years in this but I don't think of this, it's not my reality. I think there's good people, bad people, wrong people, people who make mistakes, but I feel good where I am. I feel very lucky to be found here and meet these people. The fact there is some crooks in Peru who take money from people and take them for a ride is sad, sucks and shouldn't be. And it's not my reality, so I'm not going to go there. I'm not an ayahuasca warrior to find who is the real, who is not, like a policeman, and try to take what is good and circle it.¹⁷⁷ – Leron, 2015.

O valor de inscrição, no entanto, não é fixo, já que depende, em grande medida, das relações de troca e da negociação entre organizadores e visitantes. Pessoas mais próximas ou que oferecem algum serviço, como tirar fotografias, gravar e editar vídeos, realizar instalações, fazer traduções, cuidar do fogo ou mesmo a dar apoio nas cerimônias, não pagam (alguns ainda recebem uma ajuda de custo) ou pagam um valor mais baixo.

¹⁷⁵ “O dinheiro, eu estava pensando muito sobre isso. Primeiro, é minha opinião pessoal de que o dinheiro, da maneira como ele funciona agora, tem uma qualidade embutida. Mas o dinheiro tem uma força muito corruptiva para quem entra em contato com ele. Eu realmente espero que eles saibam o que estão fazendo. É completamente claro que eles precisam ganhar o suficiente para cobrir todos os seus custos, caso contrário, seria uma loucura esperar que não. Seria um presente de alguém que tem menos, sem dúvida”. (tradução nossa)

¹⁷⁶ Amir Leron é fotógrafo e videomaker. Cresceu em Israel, morou bastante tempo em Goa, Índia, e hoje reside em Los Angeles, Califórnia, EUA. Amir cedeu, como cortesia, diversas fotografias presentes neste trabalho.

¹⁷⁷ “Mas não apenas aqui, em Iquitos e outros lugares há muito dinheiro nos negócios da ayahuasca. Estou ciente dessas coisas, mas minha natureza é agora. Estou há muitos anos nisso, mas não penso nisso, não é minha realidade. Eu acho que existem pessoas boas, pessoas más, pessoas erradas, pessoas que cometem erros, mas eu me sinto bem onde estou. Sinto-me com muita sorte por ter encontrado aqui e conhecer essas pessoas. O fato de que alguns criminosos no Peru pegam dinheiro de pessoas e as levam para um passeio é triste, é péssimo e não deveria existir. E não é a minha realidade, então não vou para lá. Não sou um guerreiro da ayahuasca para descobrir quem é o verdadeiro, quem não é, como um policial; tento pegar o que é bom e circular” (tradução livre).

2.1.14. Breves apontamentos

Uma das questões, pois, que permeia todo o campo é: O *nixi pae* virou negócio? Em um nível de relações pessoais, poder-se-ia chegar provisoriamente a este tipo de suspeita. No entanto, quando transmutamos a lente de observação para outro nível, mais abrangente, veremos que para compreender o que está acontecendo hoje na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá devemos levar em conta a história recente do local, ligada, por exemplo, ao trabalho semiescravo nos seringais e aos efeitos devastadores do colonialismo, como o alcoolismo, a prostituição e a degradação do modo de vida e da biodiversidade local, tempo no qual o *nixi pae* foi pouco utilizado e teve seus conhecimentos ameaçados; mas que agora vem transmutando-se em um novo movimento de cura, “retomada¹⁷⁸” de tradições, luta por condições de vida mais dignas, enfim, num projeto contra-hegemônico¹⁷⁹ (que, no entanto, possui riscos, como veremos nos próximos capítulos); o qual percorre o globo e retorna, com novos frutos, para seu lócus central.

O próprio posicionamento de importantes lideranças da Terra Indígena, antes avessas a todo esse movimento (tais posições não são apenas discursivas, uma vez que estão imbricadas em uma série de relações de parentesco, relações políticas entre aldeias e lideranças rivais), tem-se transformado paulatinamente, estando agora bem mais favorável. Assim, não se deve desconsiderar que uma série de alianças e acordos foram e continuam sendo costurados nesse meio (voltaremos a este assunto no terceiro capítulo).

¹⁷⁸ Essa ideia não deixa de ter um parentesco com a ideia de “*reclaim*” (ou reativação) no sentido usado por Stengers (2012) e Starhawk. Segundo a tradutora Jamille Pinheiro Dias, *reclaim* “é um verbo bastante polissêmico, também traduzível como ‘reivindicar’, ‘recuperar’, ‘reformular’, ‘regenerar’, ‘reafirmar’. Em outro ensaio, Stengers (2008) explicita que “‘*reclaiming*’ é uma aventura tanto empírica quanto pragmática, pois não significa primordialmente retomar o que foi confiscado, mas aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído. ‘*Reclaiming*’, na verdade, está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’. Decidimos pela tradução do verbo ‘*to reclaim*’ como ‘reativar’ a fim de abarcar o potencial terapêutico e político da ideia aqui proposta. [...] a história do termo passa pela ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política; e, em segundo lugar, de que o ‘reativar’ em jogo diz respeito não a um gesto nostálgico de repetição do passado, mas a ações e práticas situadas, norteadas pelo empirismo e pelo pragmatismo” (STENGERS, 2017, p. 8).

¹⁷⁹ Antonio Gramsci “assinala as ações contra-hegemônicas como sendo ‘instrumentos para criar uma nova forma ético-política’ (1999, pp. 314-315), que devem ser utilizados para tentar reverter as condições de marginalização e exclusão impostas pelo modo de produção capitalista” (MORAES, 2010, p. 73).

Torna-se neste momento fundamental, portanto, entender o que pensam alguns atores *nawá* e *huni kuĩ* sobre esse movimento. Nos interessa compreender mais profundamente suas percepções sobre os seus fazeres, propósitos e visões. Multiplicando esses olhares, poderemos tecer triangulações entre os mais variados actantes e abandonar, mesmo que provisoriamente, nossas próprias formas de entendimento. Para isso, tornaremos a atenção primeiramente às medicinas. Elas que darão o tom desta discussão, que em si, já é *cosmopolítica*.

2.2. Por dentro do Festival

Um dos aspectos mais interessantes do Festival é o que se pode chamar de “política das medicinas” – ou melhor, “cosmopolítica das medicinas” (abrangendo já o coletivo de atores não-humanos, como por exemplo o próprio *nixi pae*, centro da rede aqui explorada, além de espíritos, medicinas, cânticos, instrumentos, animais e outros seres). Como postulam Rafael Alcadipani e César Tureta acerca da Teoria Ator-Rede:

A ideia do cosmos é literalmente incluir todas as “coisas” na política, considerando todas as entidades na análise. Ademais, para modificar as condições vigentes, é necessário levar em conta as forças que são produzidas por diferentes conexões nas quais a resistência pode ser aplicada. Se dominação, exclusão, poder etc. devem ser analisados e desafiados, é necessário entender como eles são construídos e geram seus efeitos (LATOUR, 2004c). Nesse sentido, a TAR e Depois confere maior importância às questões políticas, além do entendimento das consequências relacionadas com a performance das realidades. Esse novo desenvolvimento não pressupõe a estabilização das relações, mas procura colocar no centro todas as controvérsias associadas com aquilo que é geralmente considerado um fato. (ALCADIPANI; TURETA, 2009, p. 414)

Com um olhar atento, é possível perceber nuances e acordos tecidos para a realização do evento, bem como distintas percepções sobre o mesmo. Desta forma, pode-se prestar atenção a movimentos e intenções presentes nos rituais, assim como em detalhes de sua condução, na feitura de alianças e rupturas, travamento de disputas e rearranjos de fluxos. Por esta perspectiva prático-teórica, podemos entender o Festival como um evento que combina, em grande medida, magia e política.

O Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai é liderado por uma pessoa (Ninawá Pai da Mata) que é, ao mesmo tempo, pajé¹⁸⁰ e chefe (*shanen ibu*) da comunidade. Ninawá, no entanto, se tornou antes pajé que chefe. Segundo Els Lagrou,

[...] entre os Kaxinawá a tradição não combina os dois poderes numa pessoa. A especialização de xamã seria mais apropriada para alguém da metade dos *duabakebu* (filhos do brilho, grupo associado à cobra, xamã primordial) e o papel de líder político (caçador, guerreiro) à metade dos *inubakebu* (filhos da onça, grupo associado ao Deus Inká, líder dos habitantes do céu). (LAGROU, 1991, p. 37)

Acostumado a viajar para vários países a fim de empreender trabalhos de cura, nos quais têm que lidar com uma diversidade de situações que exigem não somente se comunicar com o diferente, mas também compreender e colocar-se em outras perspectivas, Ninawá tem-se tornado gradativamente um exímio *diplomata cosmopolítico*¹⁸¹, hábil em lidar com ontologias diversas de mundos *nawá* e *huni kuĩ*.

Com o sucesso do Festival e de suas viagens, Ninawá tem ganhado progressivamente mais força na política local (num sentido amplo de política, que não se reduz às interações com o Estado brasileiro, considerando que o próprio Ninawá é avesso à política estatal e às inserções e meios institucionais), sendo hoje conhecido como uma grande liderança, o que, em teoria, ameaçava a posição do antigo “cacique geral”¹⁸², homem mais velho e mais ligado aos movimentos de conquista e demarcação das terras, que vivia em outra aldeia (São Vicente)¹⁸³.

¹⁸⁰ Esse é o termo genérico em português usado pelos Huni Kuĩ do Humaitá para designar o que, em *hãtxa kuĩ*, designa diferentes capacidades, como *mukaya*, *dauya*, *inka nai bei*, *txana* etc.

¹⁸¹ “Ambos, Stengers e Latour, distinguem o *expert* do diplomata. Se o primeiro ‘sabe’ e constrói o seu saber desqualificando o saber dos outros, tornando-os meras crenças diante de uma Verdade já garantida, o diplomata assume o saber dos outros como possível, e inicia com eles uma negociação” (SZTUTMAN, 2019, p. 90).

¹⁸² *Cacique geral* é considerado o chefe no âmbito de toda a Terra Indígena. No caso do Rio Humaitá, seria o chefe das cinco aldeias. No entanto, isso não significa que esta pessoa mande nas cinco aldeias, uma vez que cada uma tem um chefe próprio. No entanto, o cacique geral seria, por assim dizer, a maior liderança política da Terra Indígena. No Rio Jordão, também há um cacique geral, Osair Sales, Siã.

¹⁸³ O Sr. Vicente Saboia Kaxinawá, até então considerado o “cacique geral” do Humaitá, faleceu durante a realização desta pesquisa, em junho de 2018. Ele não participou de nenhuma edição do Festival.

A aldeia de Ninawá hoje é a mais bem equipada de toda a Terra Indígena, com poço artesiano, rede de energia solar, banheiros ecológicos, muitas casas recém-construídas, hospedarias, refeitórios e uma nova escola. Não à toa, a cada ano recebe novos moradores, por meio de convites mediados por relações de parentesco (casamentos e afiliações).

Os moradores das outras aldeias constantemente requerem a Ninawá e seus parceiros esses mesmos benefícios. No entanto, a distribuição dos recursos passa necessariamente pelas lideranças *huni kuĩ* envolvidas nas redes de contatos com o “mundo *nawá*”, mediadas pelas cerimônias de *nixi pae*. É consenso que os índios não desejam viver em considerável desigualdade de condições entre si; e muitos, inclusive o chefe local, consideram que a situação ideal é alcançar benesses para os demais. Não parece haver, assim, uma sovínice (característica abominada pelos Huni Kuĩ) por parte desse chefe, mas uma estratégia, mediada pelo *nixi pae*, de como desenrolar esses processos.

Como já afirmava Pierre Clastres (2003), o bom chefe tem que distribuir. Ninawá, durante as cerimônias da terceira edição do Festival, puxou menos cantos que nos anos anteriores. Mantendo sempre a direção do trabalho, ele costumeiramente passava o violão para outra pessoa puxar os cantos seguintes (na primeira parte dos trabalhos, sem violão, chamava a pessoa). O participante Scott Murden também notou seu estilo de liderar:

Ninawá is in charge but he always gives room for other people to step forward. So, he holds space and then allows people to shine and bring something. He's not giving instructions; he is asking people to join in with him and bring something¹⁸⁴. – Murden, 2016.

É importante notar que essa guiança não é aleatória ou simplesmente arbitrária, mas feita junto com a guiança das medicinas e a atuação dos seres presentes (mesmo invisíveis), bem como está relacionada à intenção de cada trabalho e à direção que o pajé responsável quer conferi-lo. A atitude de Ninawá em relação aos cantos pode ser lida

¹⁸⁴ “Ninawá está no comando, mas ele sempre dá espaço para que outras pessoas deem passos à frente. Então, ele segura o espaço e depois permite que as pessoas brilhem e tragam algo. Ele não está dando instruções; ele está pedindo que as pessoas se juntem a ele e tragam algo” (tradução livre).

coextensivamente à sua ação política, buscando distribuir e incluir os demais: isto lhe confere ainda mais prestígio e respeito como liderança ¹⁸⁵.

Vemos que o Festival é fundamental para a demarcação e a afirmação de uma série de posições, alianças e rupturas. Isto fica mais visível, por exemplo, quando alguém é apresentado como pajé, chamado para puxar um canto ou atender os participantes nas rodas de cura durante uma cerimônia. Estes atos, além de constituírem a pessoa e o seu papel naquele meio, também marcam e exibem relações (como de aliança ou afastamento). Também por meio da prática dos rituais de *nixi pae*, o Festival acaba sendo importante na própria constituição de novos pajés e lideranças. Algumas pessoas se tornam pajés justamente na ocasião desse evento, quando são “nomeadas” e apresentadas enquanto tais para os visitantes.

A habilidade de um chefe ou de um pajé, no entanto, é posta sempre à prova nos rituais e nas demais situações que envolvem o uso de conhecimentos de pajelança. Um bom *txana* (cantador), por exemplo, deve puxar os cantos com animação e alegria. Aquele que não puxa bem os cantos, perde prestígio. Quem puxa bem, por outro lado, é prestigiado e tem a possibilidade de conseguir convites para viagens para fora da aldeia, parcerias para desenvolver projetos e apreço de seus parentes para liderar comunidades.

Recordo que, apoiado tanto em experiências de campo como em demais etnografias (YANO, 2010; HAIBARA, 2016), o *txana* (cantador) e o *shanen ibu* (“cacique” ou, literalmente, “chefe da aldeia”) não têm exatamente habilidades curativas como o *dauya* (ervatário), o *mukaya*¹⁸⁶ (aquele com o amargo) ou o *inka nai bei* (pajé que lida com os *yuxin*), mas podem desenvolvê-las com a prática.

O material etnográfico indica que o Festival tem um forte sentido para os próprios Huni Kuĩ. Com uma visão menos apressada, percebe-se que o Festival não é essencialmente algo “para inglês ver”. Só a questão de se ter um festival na Terra Indígena

¹⁸⁵ Beatriz Perrone-Moisés (2015) resgata a discussão em torno do *potlach* e outros festivais afins na América do Norte, onde sempre houve grandes festivais, na qual observa que um bom chefe é bom festeiro, logo, um bom anfitrião.

¹⁸⁶ Segundo Lagrou, “a especialidade de *huni dauya* (homem com remédio doce, ervatário) normalmente não se combina com a de *huni mukaya* (xamã)” (LAGROU, 1991, p. 33).

já é algo muito relevante para os próprios moradores. O velho Ceará, por exemplo, fala que o Festival não é feito para mostrar para os outros. Segundo ele, desde antigamente já existiam práticas de reunir as comunidades. De certa forma, tais práticas são análogas ao que se tornou o Festival. É preciso compreender, pois, que há uma lógica indígena que rege a sua proposta.

[O Festival] é para fortalecer a cultura de todos lugar que vem. Antigamente o índio tinha essa passeada. Aí, dessa maloca, brincar, como tem assim também hoje. Como o festival hoje, do branco, para nós é antigamente como o índio se encontra onde índio tem oportunidade de brincadeira dele, ou festa dele, animação dele. Aonde podemos conversar e ter combinação para fazer as coisas acontecerem, alguma coisa que a gente quer. – Ceará, 2015.

Ninawá fala que “antes, a gente fazia o festival do *bunawa*¹⁸⁷. Aí depois, já que assim como um trabalho espiritual que eu fazia a frente, a gente decidiu trabalhar como um festival mais puxado ao lado espiritual, com o *nixi pae*”. Assim, os festivais, no sentido de longos encontros para a realização de rituais com a presença de anfitriões e visitantes, são uma prática antiga dos Huni Kuĩ, como o festival do *txirin* (gavião real) e o *nixpupima* (às vezes traduzido como “batismo do dente”). Aqui as novidades principais, portanto, são o foco no *nixi pae* e a presença dos não-indígenas.

Segundo Amir Leron, o Festival “it’s an excuse for all the tribe to get together all the Huni Kuin coming from everywhere and the fact we can come here and pay a nice money, they can afford to do the festival for themselves¹⁸⁸”. De fato, grande parte da verba arrecadada pela inscrição dos participantes *nawá* é destinada para trazer *huni kuĩ* de diversas regiões (pagando seus custos de transporte, alimentação etc.) e das demais aldeias do Rio Humaitá para participar do Festival. Essa é uma das maiores despesas do

¹⁸⁷ *Bunawa* é o festival da banana, ritual tradicional dos Huni Kuĩ. De acordo com o linguista Joaquim de Lima Kaxinawá, “a festa do *Bunawa* tem as mesmas exigências do *katxa*, com muitas comidas e bebidas. Seria considerada a festa da banana, pois para organizar essa festa são feitos os roçados de banana. Quando as bananas estão de vez, são cortadas e armazenadas, e quando estão maduras são a base do mingau *mani mutsa* feito para todos beberem e dançarem a noite toda. Esta festa é um tipo de festival de bananas, e toda a alimentação consumida na festa é feita à base de banana” (KAXINAWÁ, 2011, p. 26).

¹⁸⁸ “[...] é uma desculpa para a tribo reunir todos os Huni Kuĩ que vêm de vários lugares e o fato de podermos vir aqui e pagar um bom dinheiro, eles podem fazer o Festival para eles próprios” (tradução livre).

evento, junto com os investimentos em infraestrutura (sobretudo construções de casas, hospedarias etc.).

Deve-se sublinhar que, desde os Yawanawá da aldeia Nova Esperança, no Rio Gregório, que em 2019 completaram 17 edições anuais de seu festival (*Festival Yawa*), tornou-se muito importante para diversos povos indígenas da região (Kaxinawá do Jordão, do Caucho, da Colônia Vinte e Sete, do Humaitá, Katukina (Noke Koï), Kuntanawa, Shawãdawa (Arara), Shanenawa, Kuntanawa, Ashaninka, Yawanawá, Puyanawa, Nukini, entre outros) ter o seu próprio festival. Somente em 2018, houve mais de 40 festivais indígenas no Acre, a maioria deles envolvendo o uso de ayahuasca.

Para aqueles que sediam o evento, é importante convidar os parentes de outras regiões para compor o encontro. É dado grande valor a essas presenças. Forma-se, assim, uma grande rede de reciprocidade: quem vai no festival de um parente, convida esse parente (e os demais ali presentes) para ir em seu festival. Quem é visitado, por sua vez, procura retribuir a visita (além de visitar outros parentes em outras terras), para que também estes venham (novamente ou pela primeira vez) até o seu festival.

2.2.1. O público local

Como vimos no primeiro capítulo, que apresenta a chamada “união”, muitos moradores das demais aldeias da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá frequentam a aldeia Novo Futuro para participar das sessões de *nixi pae*. Isso acontece dentro e fora da época do Festival. Nessa época, no entanto, esse trânsito se intensifica. Parã, abaixo, fala que o Festival envolve a todos, inclusive toda a sua família:

É importante porque é uma vez por ano. Nem todo festival está toda a família daquela Terra Indígena, então ali está todo mundo, até a minha mãe, a minha filha; pô, isso pra mim é bom demais, isso já é coisa que não existia antes. Existia, mas não era assim. Minha mãe, toda a minha família participa, desde do meu pai¹⁸⁹, desde a minha filha, então está todo mundo conectado. E no Festival ainda fortalece mais. É bom que venha mais pessoas idosas, porque na Terra Indígena nem todos idosos bebem [*nixi pae*]. E esses *nawá*, *txai* que vem, que seja de uma

¹⁸⁹ O pai dela, Sr. Francisco Baima, porém, tem outra opinião: de que os filhos não podem deixar o roçado para ficar “só tocando violão”.

idade bem mais madura, é um exemplo. E vai fortalecer cada vez é mais. Isso para mim significa ‘maravilha’. Bom demais. – Parã, 2016.

Muitos *huni kuĩ*, sejam eles residentes da aldeia Novo Futuro, das demais aldeias da Terra Indígena ou mesmo de Tarauacá, passam todo o período do evento na aldeia-sede. Muitos trabalham como cozinheiras, lenheiros, lavadeiras, varredeiras, seguranças, carregadores etc. e, como são remunerados, devem permanecer por tempo integral. Outros integram a comitiva (ou “grupo”) da cultura de cada aldeia, como *participantes* (de acordo com a classificação de Tuim, que veremos a seguir), também ficando presentes a maior parte do evento. Há alguns que participam por espontânea vontade, por quantos dias quiserem, curiosos para saber o que está acontecendo. Entretanto, não são todos os Huni Kuĩ do Rio Humaitá que frequentam o Festival. Alguns permanecem em suas aldeias para não as deixar vazias. As lideranças mais antigas geralmente optam por permanecer, a fim de cuidar de seu roçado e fazer a vigilância das terras.

No Festival (e no período que o antecede) há também uma circulação dos *nawá* que vivem no entorno. Muitos deles são trabalhadores (marceneiros e construtores em geral), evangélicos e gostam de futebol. Ou, então, comerciantes que querem vender suas mercadorias. Alguns ainda integram a equipe que trabalha no Festival, como seguranças e cozinheiras (embora a grande maioria dos seguranças e cozinheiras seja *huni kuĩ*). Muitos desses *nawá* também são bem próximos aos Huni Kuĩ, sendo amigos de longa data. É importante notar que eles não pagam inscrição e também podem se alimentar e participar das cerimônias.

2.2.2. Formas de participação *huni kuĩ*

Tuim Nova Era, um dos líderes da organização do Festival, afirma que há três formas de um *huni kuĩ* participar do evento: como participante, ouvinte ou espião. Segundo ele, o *participante* é aquele que participa de todas as atividades “culturais”, como os *katxanawa*, as cerimônias de *nixi pae*, as brincadeiras do *kaxin* e as aplicações

de *kampung*. Os *participantes* integram uma comitiva em cada aldeia¹⁹⁰ da Terra Indígena, cada qual tem um “coordenador da cultura”.

O ouvinte, por sua vez, é aquele que fica “só ouvindo”. Ouve as músicas, as falas, mas não toca violão, não canta, não dança, não se apresenta. Este fica numa posição intermediária entre aqueles que participam e aqueles que não participam diretamente do Festival. Já o espião é aquele que fica “só espiando”. Vê o Festival de longe; por exemplo, lá de seus barcos, que ficam atracados na praia, na beira do rio. Estes, em geral, não participam das cerimônias de *nixi pae*; apenas vendem mercadorias, observam o que está acontecendo, jogam futebol, aguardam pessoas para transportá-las de barco etc. Os ouvintes, portanto, são mais próximos do núcleo do Festival do que os espiões.

Figura 2.19: Formas de participação *huni kuĩ* no Festival, segundo Tuim Nova Era

Fonte: Imagem elaborada pelo autor

Tuim enfatiza que é importante os Huni Kuĩ participarem efetivamente do Festival para deixá-lo mais bonito e animado. Aqueles que se colocam como participantes,

¹⁹⁰ A comitiva de cada aldeia recebe um auxílio em dinheiro para participar do evento. O recurso, no entanto, não é distribuído igualmente entre cada integrante, ficando a cargo de uma liderança do grupo.

portanto, assumem o compromisso de comparecer a todas as atividades. Nesse sentido, Tuim chama a atenção de certos parentes:

Ninguém é espião, não. Se não vai para o Festival, então vai dormir. Nós estamos aqui, ainda ficam os tocadores aí. É porque quem vai fazer bonito não são as crianças, não. Vai fazer bonito é todo mundo. Então vai todo mundo. Quando é todo mundo [...], tanto de dia e de noite, você via um giro grande, lindo. Lindo. Agora quando é só uns menininhos ali... Tem que fazer a coisa determinado. – Tuim, 2016.

Por último, Tuim ainda fala que há os ladrões¹⁹¹. Estes são os que roubam as coisas dos “gringos”. Não há um juízo de valor sobre se isso pode ou não ser feito, mas a própria existência dessa categoria é no mínimo curiosa, uma vez que são contratados “seguranças” para o Festival: alguns *huni kuĩ* ou moradores do entorno, que vestem um uniforme imitando uma farda policial ou do exército. Em praticamente todos os festivais, houve ocorrências de roubo de pertences dos visitantes (inclusive comigo), no entanto, tais ocorrências geraram muitos problemas e reclamações ao organizador, que tentou orientar a comunidade a não deixar isso acontecer novamente.

É dever dos participantes dos *grupos* (que apresentamos na primeira parte deste capítulo) participar das atividades do Festival, como as cerimônias de *nixi pae*, o *katxanawa*, as pinturas corporais e demais atividades “culturais”. Alguns dos participantes *huni kuĩ* geralmente não assumem outras funções, como de cozinheiras, lenhadores e seguranças, para ficarem mais dedicados a essas atividades “culturais”:

A gente está vendo que são esses grupos que são incentivadores do Festival. Então esses grupos que fazem o Festival acontecer. Eles têm essa importância também, que esses grupos, além de conduzir os trabalhos junto, o trabalho espiritual, que são os rituais, mas também são os incentivadores do costume e tradição. Quando é do Festival, são esses grupos que estão se organizando para [fazer] as nossas fardas, e são os participantes do Festival; para estar de dia acompanhando toda essa apresentação que nós temos, esse grupo tem que estar presente. Então é formado esse grupo para fazer o Festival acontecer. É por isso que no Festival é arrecadado um fundo. Chama um pacote. Que essas pessoas, é

¹⁹¹ Esta fala Tuim, em que ele apresenta essa classificação, foi dita nos preparativos, ou seja, antes da chegada dos estrangeiros no Festival. É, portanto, uma classificação interna, a qual os visitantes *nawá* desconhecem.

onde esses grupos é que estão tendo o fortalecimento assim desse projeto nas aldeias. – Tuim, 2018.

Como afirma Tuim, é pago um valor em dinheiro para a participação dessas pessoas, o qual é repassado a um responsável de cada aldeia (se este é efetivamente distribuído entre os participantes, não há como afirmar). Ele fala que a forma e a intensidade da participação dos grupos no Festival têm estreita relação com as alianças que se estabelecem no evento, tanto com as famílias da aldeia Novo Futuro, como com as lideranças *huni kuĩ* e os *nawá* que participam do Festival. Tuim usa como exemplo o grupo Balanço da Floresta:

Como exemplo: eu sou o representante desse grupo. Então eu tenho uma aliança muito forte aqui das nossas famílias aqui do Novo Futuro, então é onde a minha aldeia é primeiro. Que vai ter poço artesiano, a primeira aldeia é aqui e lá. É onde que é o grupo mais forte que a gente tem participado. Das outras aldeias, às vezes vem duas pessoas. Mas o nosso sempre é 22 participantes. E aí a gente vem para puxar mesmo. Está lá da aldeia do Boa Sorte, que é o grupo Balanço da Floresta, está puxando na frente, dançando mesmo lá, para cantar lá também, estão contribuindo aqui, tem gente lá na aldeia que está sendo funcionário daqui, como da limpeza, de segurança, aquele policial lá, o que anda o tempo todo fardado, é da minha aldeia. E ele é o representante de lá e é o segurança. – Tuim, 2018.

Segundo Tuim, a prioridade na escolha das aldeias beneficiárias dos projetos tem relação com os grupos que mais se engajam no Festival. A participação dos Huni Kuĩ no Festival, portanto, é decisiva na tessitura de alianças, uma vez que, neste evento, estão presentes os *nawá* (alguns dos quais podem ser apoiadores dos projetos) e as lideranças de cada aldeia.

2.2.3. Intercâmbio de saberes

Uma das importantes dimensões no Festival Eskawatã Kawayai é o intercâmbio de saberes que acontece entre os próprios indígenas. Para além dos moradores da T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá e do entorno, há um fluxo de indígenas de outras regiões do Acre em direção ao Festival. Na segunda edição, por exemplo, houve uma comitiva formada por cerca de dez *huni kuĩ* do Rio Jordão, que viajou de suas terras até o Humaitá. Praticamente nenhum deles havia feito esta viagem anteriormente. Depois da primeira

vinda, uma comitiva *huni kuĩ* do Jordão veio para o Humaitá em todas as edições consequentes do evento.

Para trazer essa comitiva, há vários custos. Os mais significativos são as passagens de ida e volta de táxi-aéreo (“teco-teco”) de Jordão até Tarauacá. Além disso, há o custo de barco (de Tarauacá até a aldeia, e vice-versa), hospedagem e alimentação. Geralmente, estes custos são cobertos por doações de parceiros (*nawá*) dos Huni Kuĩ.

No Festival, tal comitiva fica reunida em uma hospedaria separada: a “casa” do Jordão. Esta frequentemente recebe visitas dos *nawá* e dos parentes *huni kuĩ*. Tal presença propicia um importante intercâmbio de saberes. Durante o Festival, os Huni Kuĩ do Jordão aprendem uma série de conhecimentos com os anfitriões¹⁹² – por exemplo, as cantigas de terreirão, que são tocadas com violão (a maioria na língua portuguesa).

Percebi que, depois da participação de alguns cantadores do Jordão em uma edição do Festival, seu repertório aumentou consideravelmente¹⁹³. Depois da terceira edição, entretanto, a maioria das músicas tocadas com violão passou a ter o *hãtxa kuĩ* como idioma predominante, refletindo o interesse dos Huni Kuĩ do Humaitá em aprender o idioma. No caso das músicas tocadas no violão em *hãtxa kuĩ*, há trocas bilaterais entre moradores do Rio Jordão e do Rio Humaitá.

O convite para a participação dos Huni Kuĩ do Jordão é um reflexo da parceria de trabalho entre Ninawá Pai da Mata e Txana Ìkakuru, que, durante aproximadamente três anos (2014 a 2017), viajaram juntos por diversos países, conduzindo trabalhos de *nixi pae*. Essa parceria ainda hoje se reflete no Festival, que acabou tomando a dimensão de uma aliança dos povos das duas regiões (não de modo totalizante, mas pelo menos de

¹⁹² Considero como *anfitriões* os Huni Kuĩ das cinco aldeias e não somente da aldeia Novo Futuro, uma vez que esse festival é da T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá e não somente da aldeia Novo Futuro.

¹⁹³ Em outra vez que viajei ao Jordão, depois da participação de uma comitiva em uma edição do Festival, pude notar que cantorias que antes ali não existiam estavam sendo tocadas por muitos jovens que não estiveram pessoalmente no Humaitá. Ou seja, eles aprenderam as canções com aqueles que foram ao Humaitá. Estes últimos gravaram em seus celulares, gravadores e em suas próprias memórias, depois trouxeram e passaram a tocar em seus rituais no Rio Jordão.

suas famílias¹⁹⁴). Muitos dos estrangeiros também solicitam a presença dos *txana* do Jordão no Festival. No entanto, invariavelmente os Huni Kuĩ do Jordão¹⁹⁵ têm que se ver com as lideranças de suas terras para conseguir uma espécie de autorização para viajar e participar de festivais alhures.

Isarewe Huni Kuĩ, líder da aldeia Reino da Estrela, no Rio Jordão, é um dos que obtiveram essa autorização, já que é próximo à família do chamado “cacique geral” do Jordão. Ele esteve presente na terceira edição do Festival, junto com um dos filhos desse cacique¹⁹⁶, que exigiu sua presença para “liberar” a vinda de seu amigo e primo, Isarewe; o qual abaixo conta sua experiência no Festival.

Eu moro em Terra Indígena Jordão, eu moro lá, mas hoje em dia eu estou aqui no Humaitá. Viemos participar o encontro aqui, o Festival Eskawatã Kawayai, aqui na aldeia Novo Futuro, na terra do Ninawá, que é o Pai da Mata, que é a nossa família também *huni kuĩ*. Eu estou muito feliz, estudando e aprendendo junto com eles também. Mas eles estão organizando a aldeia deles também. Nós estamos junto e aprendendo, cada qual trocando cada experiência. É como intercâmbio, que eles moram aqui e nós mora Jordão. Essa é uma troca de experiência. Uma troca de saberes. Que eles têm um saber, o que puder aprender, eu aprendo. O que puder falar algumas coisas, eles estão ouvindo algumas histórias importantes nossas, eles poderiam trabalhar com essa história também.
– Isarewe, 2016.

Enquanto ensinam aos moradores do Rio Jordão canções com violão, especialmente em português, os Huni Kuĩ do Humaitá também aprendem uma série de conhecimentos com os primeiros, já que esses são considerados mais tradicionais (ou “originais”) pelos próprios Huni Kuĩ. Quando o assunto é canto, os moradores do Humaitá aprendem com os do Jordão sobretudo os *huni meka* e outras canções “na língua”. No Rio Humaitá, o

¹⁹⁴ Retribuindo a presença dos parentes, Ninawá Pai da Mata esteve presente, em abril de 2019, no Encontro de Cultura Huni Kuĩ, na aldeia Boa Vista, T. I. Kaxinawá do Rio Jordão, onde reside Txana Íkakuru. Essa dinâmica de retribuir a presença nos festivais uns dos outros é importante e cria alianças entre os povos.

¹⁹⁵ Região que conta com uma configuração política muito mais complexa que o Humaitá, pois conta hoje com 36 aldeias (divididas em sete grupos) e diversas lideranças relevantes, sendo, portanto, mais múltipla.

¹⁹⁶ Após uma série de episódios, envolvendo inclusive a prisão desse líder por porte (e acusação de tráfico) de drogas, no caso *cannabis*, esse sujeito teve de se afastar, em certa medida, da política local – o que, como consequência (talvez não intencional), deu abertura para outros movimentos, associações e eventos se formarem em outras aldeias. Ou seja, com o afastamento desse líder, de certo modo, houve uma descentralização nas relações de poder no Rio Jordão, o que permitiu o aparecimento de novas iniciativas.

conhecimento desses cantos é valorizado, pois até alguns anos atrás eram poucos ali que possuíam vasto repertório e habilidade para puxá-los. Isarewe explica essa mescla:

A gente é diferente. Lá em Jordão mesmo a gente gosta de tradição. A gente só gosta de cantar com tradição mesmo, né, os nossos velhos. Mas hoje em dia está com violão. Eu sinto que não é muito diferente, é um equilíbrio, não é muito, nem menos... Para administrar é assim mesmo. Tem que ter, nós temos sociedade, tem que fazer isso. E um momento mexe com tradição, um momento tem que ir com instrumento, diferenciar um pouquinho também. Eu acho melhor também aprender como tipo em duas línguas. Em *hãtxa kuĩ* e em português. Aí facilita mais um pouco pra ir conduzir também. – Isarewe, 2016.

Até a terceira edição do Festival, alguns dos visitantes, inclusive, requisitavam e faziam reclamações se, durante os trabalhos de *nixi pae*, eram cantados poucos *huni meka* e já se partia logo “para o violão” (eles tomavam como comparação, por exemplo, a cerimônia dos Shipibo-Conibo do Peru, na qual não se usa violão). Os cantos tradicionais, segundo esses visitantes, fazem a pessoa “ir mais fundo”, proporcionando mais curas e mirações, justamente o que eles estavam buscando ao “irem para a floresta”, como conta o australiano Scott Murden:

The Huni Kuin have a very different very unique approach in the way the work with ceremony. The way they work with the chants are very different... the music is very joyful. Whereas like the Shipibo ceremony it's a very different experience. [...], it's more of like a personal inner journey rather than [...] with the Huni Kuin it feels like the way they work with its about awaking and stepping up and becoming bigger, where as I find with the Shipibo style or the Peruvian style it's going to these very deep places inside and that's how they do the healing. –Murden, 2016¹⁹⁷.

¹⁹⁷ “Os Huni Kuĩ têm uma abordagem única, muito diferente, na forma como trabalham com a cerimônia. A maneira como eles trabalham com os cantos é muito diferente... A música é muito alegre. Enquanto que a cerimônia dos Shipibo é uma experiência muito diferente. [...], é mais como uma jornada pessoal interior do que [...] com os Huni Kuĩ, que trabalham com o seu despertar, em se reforçar e se tornar maior, enquanto eu vejo que o estilo Shipibo ou peruano está indo para esses lugares muito profundos no interior e é assim que eles fazem a cura” (tradução livre).

Os Huni Kuĩ do Jordão, em geral, não só têm um vasto conhecimento dos *huni meka*, mas também dos *pakarĩ*¹⁹⁸ (canções-reza), que são usados, por exemplo, em “batismos”, como o *hampaya* e o *nixpupima*. Exímios falantes da língua materna, os nativos do Jordão costumam ensinar palavras e músicas em *hãtxa kuĩ* aos moradores do Humaitá. Além disso, durante o evento, os Huni Kuĩ do Jordão exibem suas vestes “tradicionais” quando se “enfeitam” para participar das cerimônias. É visível que suas mulheres têm uma produção de artesanatos mais farta e diversa que as residentes no Humaitá, assim como conhecem mais pinturas e padrões gráficos (*kene*).

Parã, do Rio Humaitá, diz que já realiza alguns intercâmbios fora da Terra Indígena, mas são poucas mulheres que têm essa oportunidade. Ela avalia que o Festival é uma oportunidade especial para as mulheres que não podem sair das aldeias, já que os visitantes vão até onde elas moram. Por isso, os anfitriões precisam estar animados:

[o Festival] é bom demais. Porque também a gente faz um intercâmbio. A gente passa por dificuldade de fazer um intercâmbio fora. Mas eu já faço esse intercâmbio. Qualquer Terra Indígena que eu tiver fazendo um intercâmbio, eu faço. Mas aí tem um porém. Porque aí falta um recurso para poder fazer. Para isso você depende. Mas para a pessoa que está lá, não vai conhecer. Não vai conhecer os outros parentes. Porque nem todo mundo vai na Terra Indígena de outro parente, não vai. E também falta o diálogo. E para esse festival acontecer, para vim [virem] esses nossos parentes, foi bom. Como experiência tanto para nós quanto para eles que vieram. Então, veio cinco terras indígenas, e no qual tinham algumas terras indígenas que não eram *huni kuĩ*. Tinha duas pessoas, tinham umas pessoas de outras terras indígenas que não eram Huni Kuĩ. Eram Yawanawá e Shanenawa. Então isso foi bom demais para fazer parte do Festival Eskawatã Kayawei da família Huni Kuĩ. Então foi bom demais. Foi um intercâmbio muito forte, que muitas pessoas ficaram atualizadas [sobre] o que era o Festival e porque que nós ficamos naquela alegria. Porque é o nosso patrimônio, sabe, é a nossa vida, é a nossa reza, é a nossa proteção. Então nós precisamos estar animados sim. – Parã, 2016.

Além do intercâmbio de saberes entre os Huni Kuĩ de diferentes regiões e de outros povos indígenas, deve-se destacar também o intercâmbio de saberes dos Huni Kuĩ com

¹⁹⁸ *Pakarĩ* são canções-reza entoadas, por exemplo, nas festas do *nixpupima* e do *txirin*. Segundo Haibara (2016, pp. 28-29), uma importante característica dos *pakarĩ* se refere a sua eficácia e agência transformativa, estando ligados a contextos de aprendizado, cura e formação da pessoa.

os *nawá*. Ademar (Txana Ixã) chama atenção para as canções que podem ser aprendidas com os não-indígenas:

O Festival para mim é mais um aprendizado, né, que dentro dele a gente vai aprender. De vários cantores, que tem os *txana* de todas as terras e vocês que vieram. Vocês que vieram, vocês são *txana*. Vocês são povo mensageiro. Diante de que tem povo indígena que veio do Caucho, que veio do Jordão... Fora desses nossos amigos que vieram do País, vocês que vieram do estado, do nosso Brasil... Então, para mim é mais uma segurança, é mais um aprendizado de música diferente, de voz diferente. Que *txana* ele não pega só teu não, *txana* não ele aprende só dele mesmo, não. Ele aprende, pega um de cá, pega outro dali, pega várias músicas de cada um. Então *txana* é isso. – Ademar, 2016.

Parã fala do aprendizado que os Huni Kuĩ levam de uma edição para a outra, ao entenderem melhor o que é um festival e como organizá-lo. Ela relata sobre o desenvolvimento da relação entre os *nawá* e os Huni Kuĩ, que, com a experiência, passam a conhecer melhor uns aos outros. De fato, os Huni Kuĩ se preocupam em receber e tratar bem os *nawá* “de fora” que os visitam, por isso construíram banheiros, hospedarias, refeitórios etc.

Eu já tenho um pouco do conhecimento de como que é um festival; já peguei vários festivais em outras terras indígenas, na cidade também, mas eu não quero as coisas só para mim. Tem também a comunidade, que está lá isolada, pessoas que não conhecem, não têm esse diálogo, não conhecem praticamente o quê que era um festival. Para mim o [primeiro] ano foi muito difícil o Festival, por causa dos conhecimentos. [...] de não saber o quê que era um festival. Então foi muito difícil. E já esse ano [2015] para mim foi muito fácil. Então isso já fortaleceu muito desde o conhecimento das pessoas que converse lá, não tem parceria, não conhece ninguém, não tem o diálogo de chegar com você, vamos ver, no primeiro festival que você foi, [...] “e aí fulano”, esse outro ano já foi diferente. Então muitas pessoas já receberam de outra classe, de um outro modo também, mas no primeiro foi bem difícil. – Parã, 2016.

Esse grande intercâmbio, por fim, como fala Ninawá Pai da Mata, é a própria essência do Festival. Com a sua realização, a cada ano, há uma rede de saberes e de alianças que se fortalece e se amplia.

O Festival, para nós, é um momento de nós se encontrar, nós os Huni Kuĩ e os não Huni Kuĩ. E rezar junto pela paz mesmo, pelas medicinas. E também é um momento de nós também trocar de conhecimento, de saberes, é até um momento que ali nós estamos, tipo, numa prova de conhecimento, de interagir com os outros conhecimentos. Então o Festival, através de outros pajéres que vão de outras terras, para nós também é um momento de nós se fortalecer cada vez mais

nessa área cultural e espiritual, porque nós temos muito o que aprender ainda com muitos anciãos, então isso tem trazido muito esse fortalecimento; tanto para nós e para outros jovens das terras indígenas também a se desenvolver. Para nós está sendo uma fonte de fortalecimento cultural e espiritual. – Ninawá, 2019.

Os intercâmbios, portanto, estão no cerne da proposta do Festival. A própria história de formação do Festival Eskawatã Kayawai passa necessariamente pelo intercâmbio que Ninawá realizou em outras terras indígenas, em que conheceu propostas de outros festivais, que foram base para a criação do evento no Rio Humaitá. A origem dos encontros na aldeia para tomar *nixi pae*, no entanto, é anterior a tudo isso. Como expomos no primeiro capítulo, quando falamos da “união”, antes mesmo da primeira edição do Festival Eskawatã Kawayai, já eram realizados encontros entre os próprios Huni Kuĩ na aldeia Novo Futuro.

Esse é um sonho da comunidade que está sendo realizado, o Festival. E desde antes eu começar viajar e algumas pessoas sair para viajar, nós já praticava o Festival. Nós, a comunidade mesmo, na terra. Mas só entre nós mesmos, lá na floresta mesmo, entre nós, os Huni Kuĩ. E depois eu vi que nós tinha que buscar parceria e também levar os *nawá* para poder visitarem nós, para poder divulgar que nós também mantinha aquela beleza lá na floresta. Então eu comecei viajar e encontrei algumas parcerias, que foi bem legal, a ideia de fortalecer o Festival. E antes disso também já aconteciam outros festivais lá em outras terras indígenas, outros povos. Eu tive intercâmbio com alguns desses festivais e vi que era uma parte muito interessante de poder divulgar e fortalecer, assim, a alegria com mais pessoas de fora. Isso poderia nos fortalecer, tanto na parte da presença como também essa parte de contribuir com a comunidade. – Ninawá, 2019.

O festival, numa concepção mais ampla (ou seja, os encontros para tomar *nixi pae*, antes da primeira edição oficial) é, portanto, anterior à presença dos *nawá*. Em certo momento, como vimos, o encontro cresceu e passou a incluir os *nawá*, por um interesse de parceria. No Festival, os *nawá*, portanto, passam a contribuir tanto com a sua presença, com seus conhecimentos, com seus cantos, com recursos (inclusive financeiros) e com a divulgação (levando a “mensagem” para fora). Assim, pode-se dizer que a expansão do Festival, abarcando os não-indígenas, faz parte de uma estratégia cosmopolítica *huni kuĩ* (que por sua vez, é guiada pelas próprias medicinas). Na próxima sessão, iremos colocar em pauta justamente como os Huni Kuĩ estão fazendo política, no sentido de construir coletivos e tecer redes de alianças, por meio desses encontros mediados pelo *nixi pae*.

2.2.4. Política espiritual

O Festival, portanto, é um encontro entre os Huni Kuĩ, que depois passou a incluir os *nawá*, já que os primeiros estavam buscando parcerias. É preciso se perguntar por que, afinal, eles buscavam parcerias? Essa questão não é tão simples, como veremos mais adiante¹⁹⁹. O que sabemos, por ora, é que há uma falta da presença do Estado²⁰⁰ em suas comunidades. Sem o apoio do Estado, os Huni Kuĩ do Rio Humaitá se viam como que abandonados, sem meios para alcançar suas reivindicações e necessidades. Era preciso conectar-se para fora da Terra Indígena e angariar parceiros a fim de cobrir essa lacuna.

E como conseguir parceiros? Para conseguir parceiros era preciso circular, conectar-se com o diferente. Esse anseio os levou até os *nawá* que integram suas redes mediadas pelo *nixi pae*. A aproximação dos Huni Kuĩ com esses *nawá* (que são distintos dos *nawá* do entorno) envolve basicamente dois movimentos: um, que geralmente é anterior, consiste nos Huni Kuĩ irem ao encontro dos *nawá* nas terras dos *nawá* (como aprofundaremos no terceiro capítulo); o outro seria a vinda dos *nawá* até o território *huni kuĩ*, como no caso do Festival.

Nesse sentido, Tuim Nova Era afirma que, antes de existir o Festival, havia uma grande dificuldade para estabelecer parcerias. Ele ressalta que, sem acesso à educação formal dos *nawá*, o povo não tinha formação para lidar com as coisas do Estado. Era preciso se aliar com pessoas que tivessem esses outros conhecimentos:

Antes de acontecer esse festival, a gente não vivia dessa forma. A gente tinha muita dificuldade em termos de apoio da governança, que nos representa no município, no Estado, Federal, Nacional... A gente nunca teve essa oportunidade. A gente passou muita dificuldade porque a gente não tinha, não tem, até hoje não tinha e não tem um conhecimento, um estudo para conversar com as pessoas que fazem parte da governança, falar dos nossos direitos. Pode até chegar com a juventude que está estudando hoje, mas tipo dessa nossa geração, a gente não teve esse conhecimento. – Tuim, 2018.

¹⁹⁹ Há muito em jogo aqui, como a própria deterioração do planeta.

²⁰⁰ Na forma de ações que visem a garantia de seus direitos, como saúde, terra, educação diferenciada, transporte, segurança, acesso a bens e serviços, tais como eletricidade e água potável, dentre outros.

Tuim, a seguir, fala da (ausência de) relação dos Huni Kuĩ com o Governo. Segundo ele, o Governo não repassa grande parte das verbas destinadas às comunidades. Há um descaso e um abandono generalizado. Nas imediações, também, há um intenso preconceito da população não-indígena para com os indígenas. A solução, portanto, não estaria ali perto (na Prefeitura Municipal, na região de Tarauacá etc.), onde os indígenas são historicamente desvalorizados. Seria preciso ir longe buscar apoio. Segundo os mentores desse movimento, o apoio viria pela *cultura* (sendo que, para eles, como vimos, a cultura é o *nixi pae*). O Festival, portanto, aparece como oportunidade especial para propiciar esses encontros e estabelecer parcerias.

Só assim que as pessoas estão crescendo o olho, divulgando, e hoje estamos podendo realizar os festivais. E nesse festival é onde as pessoas vêm que, são as pessoas sábias que vêm de fora, pessoas formadas, que conhecem essa história do estudo, as realidades indígenas. Então, eles vêm para conhecer a floresta e ver a convivência dos povos indígenas. E hoje, aqui desse festival, as pessoas estão chegando, estão vendo. E só assim que estamos recebendo o apoio em cima da cultura. Então, já vivemos muito massacrados. E a nível da governança de receber nenhum tipo de apoio. Que vêm entrando muito recurso; é destinado saúde, educação, meio-ambiente, a cultura. Mas não chega uma terça parte nas comunidades indígenas. Então, através da cultura, das visões de pessoas de fora daqui do estado do Acre, é que eles estão apoiando. – Tuim, 2016.

Apesar do fracasso do Governo em dar suporte a essas populações, os Huni Kuĩ não fecharam as portas para possíveis colaborações. Tuim fala que apenas recentemente é que se começou alguma articulação com setores do Governo. Apesar disso, o Festival se mantém independente. Como dissemos, o *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai* é um dos poucos festivais indígenas do Acre que não conta com financiamento público ou ajuda governamental. Ainda assim, o vereador de Tarauacá, Cacique Nasso, *huni kuĩ* do Caucho, esteve presente na terceira e na quinta edição do Festival, como explica Tuim:

[...] hoje nós estamos começando a entrar, o contato, tendo uma aliança com as pessoas que fazem parte da governança, como o vereador [Cacique Nasso]. Vereador veio é a segunda vez. E agora veio até um *nawá*. Para ver como eles estão vendo as informações do Festival, como é lindo as informações, todo mundo está divulgando, “olha, está sendo lindo o Festival, está sendo bem trabalhado, todo mundo está gostando de participar”, então os vereadores estão começando ver. E aí é o momento que estamos jogando uma proposta para eles para fortalecer essa aliança, porque diante o nosso apoio nós estamos recebendo os nossos amigos de fora do Acre, que moram em outros países. E eles estão valorizando. Então são esses participantes que estão ajudando com esse projeto, com a infraestrutura nossa... E agora a gente está virando para a governança,

como vereador, como prefeito, como o Governo aqui do estado do Acre, qual é a contribuição que eles vão poder contribuir também, para poder fortalecer mais esse festival, que é importante. – Tuim, 2018.

Tuim fala que o Festival Eskawatã Kawayai tem incluído e beneficiado não apenas a aldeia Novo Futuro ou as lideranças da Terra Indígena. Os benefícios, segundo ele, têm-se estendido a todas as aldeias:

[...] dessa forma é que todo mundo está feliz. Que ele [o Festival] está beneficiando não só as lideranças, mas todo mundo. Então esse festival está sendo aliado diante o coordenador, que é o Ninawá Pai da Mata, mas aqui, dentro também da Terra Indígena, todas lideranças são convidadas para participar. Então ela não está beneficiando realmente só a aldeia Novo Futuro. É todas aldeias. Então a gente está compartilhando como uma liderança nesse momento da participação, das organizações, do acompanhamento; está dando tudo certo. – Tuim, 2018.

É importante notar que a união, a força e as rezas emanadas do Festival não visam, em primeiro plano, a arrecadação de benefícios materiais. Isso seria uma visão muito materialista da questão. O Festival visa, sobretudo, a transmissão de uma mensagem; uma mensagem para o mundo, um alerta, a defesa de um estilo de vida. O Festival Eskawatã Kawayai, sendo o festival da transformação, carrega a mensagem de plantas. Obviamente, não são somente os seres humanos que estão ali agindo. Segundo os Huni Kuĩ, eles estão repassando uma mensagem da natureza. Tuim entende que os Huni Kuĩ são porta-vozes²⁰¹ da natureza. E essa mensagem é para intervir no mundo: compor coletivos, tecer alianças, ou seja, fazer *política*. Fazer política a partir de plantas. Nas palavras de Tuim, eles fazem, com o *nixi pae*, uma “política espiritual”.

Como a floresta não sabe falar, apenas é nós que sabemos falar. Então quando as pessoas veem a gente, se comunicam através dessas lindas mirações com as medicinas. Aí são os mensageiros. Então aí os *txais* que vem pra cá participar do Festival são as pessoas de responsabilidade e eles vêm no nosso cuidado também... A gente poder cuidar aqui no Festival e eles estar levando essa mensagem para o mundo, para divulgar quanto é importante. Então isso é a nossa

²⁰¹ De fato, os Huni Kuĩ agem como porta-vozes do *nixi pae*. Considerando-se herdeiros de uma tradição ancestral, eles falam em nome da “medicina” por onde passam. No entanto, é evidente que essa mediação passa por cada pessoa que realiza enunciações. Portanto, a mensagem nunca é “puramente” da medicina, já que ela inclui e se modifica pelos interesses e características dos Huni Kuĩ que falam em seu nome.

política, que estamos fazendo, que é uma *política espiritual*. Que é uma política pura, é uma política verdadeira. – Tuim, 2018 (grifo meu).

Nessa política espiritual não se separa espírito de corpo, nem política de religião (lembramos que os Huni Kuĩ também se consideram daimistas). No Festival, ao mesmo tempo que se reza, se faz política. Ali estão sendo feitas alianças com os mais variados seres: alianças com o gavião real, alianças com Yube Nawa Aĩbu, alianças com os brancos (*nawá*), alianças com o *nixi pae*. E os Huni Kuĩ estão no meio disso, criando suas conexões.

Voltemos um pouco à questão de porque os Huni Kuĩ precisam de parcerias no atual momento. Como dissemos, o Estado era e ainda é ausente. Mas por que eles precisam do Estado? Essa questão nos leva a refletir um pouco sobre a história desses povos, numa tentativa de compreendermos o atual momento. Se esses povos já viveram centenas ou milhares de anos alheios ao contato com os não-indígenas²⁰², porque agora eles precisam de parcerias justamente com (alguns d)eles?

E a resposta mais imediata é: porque o ambiente mudou. Drasticamente. Hoje, não se caça nem se pesca como antes. É cada vez mais raro encontrar caça ou peixe. Os rios, em geral, estão mais secos. A floresta antes do limite de onde começa a Terra Indígena está sendo devastada, dando lugar a enormes fazendas de criação de gado. Toda espécie de vida que lá existe, inclusive os humanos, sofrem diretamente as consequências do aquecimento do planeta, em especial por se tratar de um território localizado em clima equatorial, com altas temperaturas o ano todo. Os efeitos da derrubada das florestas e das queimadas, da poluição dos rios, do solo e do ar, da superexploração da fauna e da desregulação do clima (sobretudo com a falta de chuvas) são sentidos na pele por aqueles lá habitam. O lixo gerado em virtude da produção e do uso de mercadorias também afeta o solo e os rios, acumulando-se infindavelmente. A presença de insetos também se tornou mais intensa nesse novo tempo, como narram os mais velhos. Assim, é óbvio que o modo de vida dos *nawá*, estando longe ou perto, afetou a vida *huni kuĩ* nas aldeias. Como

²⁰² Os Huni Kuĩ viviam em seus territórios antes da colonização. Como mencionado brevemente no primeiro capítulo, quando recuperamos a “história dos cinco tempos”, com a colonização eles perderam domínio sobre esses territórios. Quando retomam, já estão imersos em outro modo de vida.

comenta o cacique Vicente Saboia (*in memoriam*), já se extraiu muita riqueza da Terra Indígena por conta das ações de regatões, caçadores, pescadores, madeireiros e comerciantes:

De primeiro esse rio era muito rico de jabuti, de tracajá, era muita caça e eu cheguei alcançar ainda. Mas agora não tem, porquê? Porque entrou muito madeireiro, entrou muito caçador, muito pescador e chegaram a invadir tudo. Chegava o mariscador e pegava sessenta tracajá e levava. Pegava cento e cinquenta jabutis e levava para vender. (TAVARES, 2005 apud BIANCHINI, 2006, p. 77)

Hoje, mesmo após a superação do processo de colonização empenhado pela empresa seringalista no estado do Acre, os Huni Kuĩ do Rio Humaitá continuam mantendo contato estreito com os *nawá* do entorno. Além disso, hoje os Huni Kuĩ também estão imersos dentro da estrutura do Estado nacional brasileiro, que legisla, executa e julga as regras sobre tudo, inclusive eles, povos indígenas. É preciso aprender a lidar com as regras e a gramática do Estado para lidar com esse ambiente, hoje ainda mais hostil. Como algumas lideranças enunciam, é preciso enviar uma mensagem de alerta para os “quatro cantos do mundo”:

Hoje está acontecendo de pessoas, muitas pessoas viajarem, divulgar a cultura para fora, porque o mundo de fora não conhece a realidade. Que nós recebemos é uma grande ameaça. Que vem de fora, com essas grandes empresas que vem sendo criado, com a extração de petróleo nas terras indígenas, acabar com a floresta, tudo. Então essas pessoas que estão saindo são mais um porta-voz, um mensageiro, de mostrar para o mundo o que é uma *política espiritual*. De mostrar para o mundo o quanto que é importante a diversidade de vida que ainda temos na floresta. – Tuim, 2016.

Tuim fala que antes da existência do Festival, em que ainda não era feita essa divulgação, as pessoas de fora dificilmente tinham respeito pelos povos indígenas. Segundo ele, é preciso “divulgar a cultura” para as pessoas conhecerem essa realidade. Isso implica que alguns *huni kuĩ*, denominados por Tuim como “mensageiros” (como ele próprio), saiam da aldeia para empreender trabalhos com o *nixi pae*, espalhando essa mensagem. Da mesma forma, é preciso que os mensageiros façam convites para os *nawá* conhecerem as terras indígenas e participarem dos festivais e vivências. Essas pessoas assumem, assim, um papel de porta-voz, tanto de suas comunidades, como de seres não-humanos (como as plantas, e em especial, o *nixi pae*).

Porque antes de ter o Festival e a gente não divulgar a cultura, as coisas eram como se tivesse escondido. Aí o povo via assim como indígena, era como se fosse um nada ou uma coisa ruim, que não estava trazendo nada de prosperidade. Às vezes estava só com a terra. E muita gente com olhar, as grandes empresas de extração de petróleo, ou, que seja, o garimpo, o minério, estão com um olhar assim que não pode ter esse verde, essa floresta aqui parada. Então através do Festival que a gente está abrindo o olho e curando o coração do mundo para que possa entender que a Terra Indígena e os povos indígenas são importantes também para o planeta. Então é aonde estamos se unificando com os nossos queridos *txais* porque nesses festivais, os nossos irmãos *nawá* que vêm participar, vem advogado, vem médico e mais pessoas de várias áreas formadas. Então através disso aí que está sendo a divulgação. – Tuim, 2018.

Concordando com seu sobrinho e parceiro, Ninawá fala que o que acontece no Festival (e nas cerimônias) vai além de um trabalho espiritual. Ele tem, pois, uma visão ampla da proposta do Festival, qual não se restringe às curas individuais. Para Ninawá, é preciso intervir na realidade. É preciso, pois, *fazer política* para transformá-la. Essa política, no entanto, não se faz falando, tentando convencer as pessoas, mas rezando, tomando *nixi pae*, adentrando outras perspectivas, como a das plantas ou a dos índios; *viendo* de uma outra forma, *sentindo* de outra forma, *conectando-se* com outros seres.

Além de ser um trabalho espiritual, mas que não é só um trabalho espiritual, é uma *política espiritual*, que nos traçamos de levar esse conhecimento às maiorias, às autoridades, para que eles pudessem junto fortalecer essas práticas culturais e espirituais. Porque hoje tem muito dos representantes, tipo os vereadores, essas pessoas que dizem que são representantes da frente, do movimento, que não praticam muito e não dão muito incentivo. Então essa, para nós, também é uma política que junta essa força espiritual das medicinas. Nós queremos levar esse conhecimento para que as pessoas pudessem fortalecer mesmo. – Ninawá, 2019.

É importante para Ninawá, pois, fortalecer as próprias pessoas (com a luz, com a firmeza, com o amor). Ele faz, assim, um investimento nas pessoas. Afinal, elas agem no mundo. Para transformar o mundo, portanto, é importante incluí-las e transformá-las.

2.2.5. Um projeto de vida

A realização do Festival Eskawatã Kawayai, obviamente, tem diversos desdobramentos sobre a vida das comunidades, que acontecem mesmo antes da chegada dos visitantes e permanecem depois da partida deles. Um dos principais é o fortalecimento

do próprio movimento do *nixi pae* (e, assim, do movimento em torno da cultura) dentro das aldeias.

[...] a gente não tem nem o que esclarecer o que está sendo o Festival. A gente só fala o que é o básico. Mas está sendo muito importante para nós e para quem vê o que é o Festival. *Porque o Festival não é apenas só uma festa, mas é um projeto de vida.* É uma fonte das nossas organizações. Então é uma coisa muito importante. Para quem valorizar bem o Festival, para se dizer que é para tudo. É a nossa cura. É cura de todos nós. Além de todas medicinas que usamos, é onde clareia nossa mente, faz (com) que a gente tenha uma visão mais clara, o que seja, é a cura do coração; que aonde dá vontade da gente poder abraçar e poder contribuir, de que maneira nós vamos poder contribuir aqui com essa floresta, com a natureza, porque o importante é manter essa natureza viva, porque se acabar com tudo aqui, nós também não conseguimos viver. – Tuim, 2018 (grifo meu).

Essa fala de Tuim é chave. Ele explicita que, imbricado no projeto do Festival, há um *projeto de vida*. Mas quê projeto de vida é este? Uma das principais ideias dos mentores do Festival é, por meio dele, incentivar a vida na aldeia ao modo *huni kuĩ*. Isto envolve buscar apoios e parcerias para melhorar as estruturas das aldeias, a fim de que os Huni Kuĩ possam viver bem em seu território, com seus costumes e tradições, ao mesmo tempo que com qualidade de vida (isto, para eles, inclui acesso a água potável, energia elétrica, meios de comunicação), ao invés de mudarem-se para a cidade, onde são levados a viver de um modo estranho a estes costumes e dependem ainda mais do dinheiro para sobreviver. Tuim Nova Era, um destes mentores, nos convida à seguinte reflexão:

O Festival está sendo uma chave que ela está transformando. Por isso que se chama *Eskawatã Kawayei*. É transformação. E só assim que hoje demos uma proposta para as governanças, para poder [ver] que forma que a gente vai poder se organizar melhor. Porque está no início, mas nós precisamos de uma estrutura muito mais completa, para poder nós representar e ver o nosso povo assim mais feliz. *Porque a ideia é que nós possamos viver aqui sem depender muito de estar na cidade.* Porque se não fosse o Festival, hoje na aldeia não estaria quase ninguém morando. Porque todo mundo acha que a cidade é o melhor; que compra um bombom, que lá tem energia, que lá é o real e aqui não tem o movimento. Então através do Festival está ajudando as pessoas vir dar, que já foram embora, que já mora na cidade ou que já foi para outra Terra Indígena, que eles estão conseguindo voltar novamente de novo, que aqui que é o real, para todo mundo estar feliz, sem preocupação, sem ter o que seja um ataque de uma coisa ruim no meio da cidade, nada. Aqui se a pessoa se defender dos espinhos ou então do escorrego de cair, ela está feliz. É só andar com cuidadinho que tem fruta, tem pássaro... Aqui a nossa terra é o nosso mercado. É a nossa mãe e o nosso pai, da onde nascemos e se criamos, e aonde criamos nossos filhos. – Tuim, 2018 (grifo meu).

Como Tuim afirma, o projeto visa, para os Huni Kuĩ, não depender de estar na cidade. Mas não somente isso. Esse projeto visa não aderir ao modo de vida das cidades. E, se formos mais a fundo, não aderir ao modo de vida capitalista; uma vez que a vida na aldeia não depende a rigor da compra de mercadorias. Este é, assim, um movimento contra o crescimento das cidades, considerando que o capitalismo avança pelo crescimento das cidades, haurindo as pessoas das zonas rurais, de onde obtinham o seu sustento, e as colocando numa posição de dependência. Nesse sentido, este é um projeto contra o capitalismo²⁰³; sendo a favor da vida nas aldeias, da *natureza* (no sentido de seres vivos e daquilo que não é industrializado) e da *cultura* (no sentido de práticas culturais).

Não é um projeto contra a *tecnologia*²⁰⁴ (conceito vago) ou o contra o *desenvolvimento* (conceito também vago e impreciso), mas um projeto que carrega consigo outra proposta de desenvolvimento, a qual considera a existência de outros entes e pode ser avaliada por outras medidas (como a *alegria*). O projeto do Festival propõe oferecer melhores condições aos indígenas em suas aldeias, a fim de que estes lá se estabeleçam e enfrentem as dificuldades do cenário contemporâneo.

Os benefícios conseguidos para as aldeias, são, assim, para usufruto coletivo. Um poço artesiano que fornece água potável é usado por toda a comunidade. Um sistema de energia solar, da mesma forma, é compartilhado por toda a aldeia, potencialmente fornecendo iluminação para todas as casas. Assim também é o *shubuã*, que é utilizado por todos, *huni kuĩ* e *nawá*, para realizar os rituais de *nixi pae*, *katxanawa*, assembleias, reuniões e outros encontros. Todas as construções do Festival, incluindo hospedarias, refeitório e banheiros, também não têm um dono individual (propriedade privada).

Sendo assim, os benefícios não seguem a uma lógica capitalista (da propriedade privada), mas a de uma propriedade coletiva. Assim também é o próprio território, a Terra

²⁰³ Por outro lado, o projeto de vida na floresta também envolve o consumo de diversas mercadorias, assim como a construção e o funcionamento de estruturas, que têm custo financeiro e movimentam diversos setores da economia capitalista. De uma forma ou de outra, praticamente não há ação direta do poder público. Tudo é viabilizado por meio das parcerias e das alianças dos *huni kuĩ* com os *nawá* por meio das redes mediadas pelo *nixi pae*.

²⁰⁴ Em busca de um conceito mais preciso, recorreremos aos estudos do sociólogo francês Marcel Mauss (1928), que compreende *tecnologia* como o estudo das técnicas. Esse é um conceito abrangente, que será retomado e discutido no quinto capítulo.

Indígena: ela é de todos os Huni Kuĩ (em último caso, pertence à União, o Estado brasileiro, e seu usufruto é destinado aos indígenas daquele local). Sendo assim, não há uma lógica capitalista de acumulação e concentração, mas de coletivização.

Devido ao avanço do projeto embutido na realização do Festival, que busca transformar a aldeia em uma “cidade florestal” (conceito enunciado por Tuim Nova Era, em que ele apresenta essa nova proposta de desenvolvimento), muitos *huni kuĩ* hoje estão fazendo o caminho inverso que seus parentes trilharam num momento anterior: ou seja, saindo da cidade para viver na aldeia (a partir de convites mediados por relações de parentesco), como relata Ninawá Pai da Mata:

Assim, lá no Humaitá estava tendo muita gente morando na cidade. E depois que nós começamos esse movimento do Festival, nós conseguimos... Principalmente lá, na minha aldeia, a gente estava com umas dez famílias morando na cidade. E nós conseguimos levar todas as pessoas novamente para a aldeia. Foi através do Festival, desse movimento cultural, e conseguimos levar, retornar todas as pessoas de novo para a aldeia. Não tem ninguém morando na cidade. E para nós sempre queremos continuar dessa forma também, de ajudar sempre fortalecer. – Ninawá, 2019.

É preciso deixar claro que os Huni Kuĩ vivem num trânsito contínuo entre aldeia e município. A vivência nas aldeias, no entanto, é bem discrepante daquela na cidade. Nesta última, em geral, não se canta, não se dança mariri (*katxanawa*), não se faz os rituais, não se veste com as roupas tradicionais (*sāputari*) e não se mora tão próximos uns aos outros. Tampouco há um espaço próprio para se fazer cerimônias de *nixi pae*. Sendo assim, lá eles praticamente não tomam a medicina (ou vão a uma aldeia mais próxima para tomar, como Pinuya, na T. I. Kaxinawá Colônia Vinte e Sete).

O estilo de vida que os Huni Kuĩ adotam na cidade é mais próximo aos modos de vida dos *nawá*, os quais geralmente incluem o consumo de álcool e as festas de forró. Nos últimos tempos, muitos jovens saíram das aldeias a fim de cursar o Ensino Médio (a única opção para tanto é ir morar na cidade, pois ainda não existe tal nível escolar nas aldeias). Muitas vezes, famílias inteiras se mudam das aldeias para as cidades a fim de acompanhar os filhos adolescentes que ingressam nas escolas estaduais, onde predomina o ensino e o

uso da língua portuguesa²⁰⁵. Esta é uma questão pertinente não somente aos Huni Kuĩ do Rio Humaitá, mas a muitos que vivem no Brasil, de modo geral.

Na cidade de Tarauacá, os Huni Kuĩ também sofrem com dificuldades específicas. São poucos parentes que possuem moradia no município. Muitos dormem em seus próprios barcos, que ficam atracados na praia. Alguns conseguem espaço na casa dos parentes e lá ficam hospedados. Para se sustentar na cidade, é preciso comprar alimentos, pagar aluguel, contas de luz e água, comprar gás de cozinha (e alguns eletrodomésticos, como fogão a gás), sendo que, nas cidades, praticamente não existem Huni Kuĩ com empregos formais. Suas maiores fontes de renda atualmente são a aposentadoria, o salário-maternidade e o Bolsa Família²⁰⁶.

Sair das aldeias para ir até a cidade de Tarauacá²⁰⁷, para os Huni Kuĩ do Rio Humaitá, é uma atividade custosa e demorada. Entre ida e volta, gasta-se por volta de oito dias inteiros dentro do barco. A cada viagem são consumidos aproximadamente 110 litros de gasolina (em Tarauacá o litro de gasolina hoje custa por volta de R\$ 5,50). Somente o custo do combustível é muito superior ao valor do Bolsa Família²⁰⁸, que as mulheres vão retirar todo mês²⁰⁹ no município.

O projeto de vida imbricado na realização do Festival é, portanto, de uma vida centrada nas aldeias, dentro da Terra Indígena. Esse projeto envolve trazer os Huni Kuĩ que moravam nas cidades de volta para as aldeias, incentivando a vida no território indígena com base em uma vivência “na cultura” (entende-se, no *nixi pae*). Para que esse plano seja bem-sucedido, é preciso oferecer estruturas materiais e boas condições de vida nas aldeias. Assim, os parentes consideram a troca do lugar de moradia.

²⁰⁵ Lá são ensinados conhecimentos dos *nawá* (matemática, física, química, biologia, geografia etc.); ou seja, não os conhecimentos indígenas.

²⁰⁶ Nas aldeias ainda existem os salários para professores, merendeiros e agentes indígenas de saúde (e em alguns casos, agente agroflorestal indígena).

²⁰⁷ Tarauacá é a quarta cidade mais populosa do estado do Acre, com população estimada em 41.976 habitantes em 2018. É o segundo município do Acre em concentração de terras indígenas, com oito áreas.

²⁰⁸ O valor médio do Bolsa Família praticado no Acre em junho de 2019 foi R\$ 265,44.

²⁰⁹ Elas geralmente vão à cidade todo mês para receber o benefício. Mas quando não podem, o programa permite que se acumule dois meses (resultando três meses no total).

Com melhores estruturas na aldeia, é possível alcançar certa autonomia perante o Estado e o mercado. Ou seja, alcançar uma situação em que se não dependa muito das ações do Estado (hoje praticamente inexistentes), nem do mercado, para garantir a subsistência (acesso a alimentos, água potável, abastecimento de energia, meios de transporte, atendimento de saúde etc.). O Festival torna-se, então, uma das formas “independentes” de obter tais apoios e estruturas.

Esse é um projeto de vida que nos tem trazido de fortalecer aqui as nossas atividades que precisamos, tipo, nesse fortalecimento da educação, da saúde e das construções das nossas casas sagradas, tipo o *shubuã*, e montar alguma estrutura para a comunidade. Porque nós não temos muito esse apoio de governo e essa parte de festival tem sido um projeto que tem ajudado muito a nós se organizar nessas estruturas, como transporte também. – Ninawá, 2019.

Ninawá afirma que o Festival tem contribuído tanto materialmente, no que tange à economia local e à produção *huni kuĩ*, quanto para com a divulgação para o mundo. Com uma economia baseada na cultura, torna-se possível implementar um novo modelo de desenvolvimento. Por meio dessa economia, que lhes gera retorno a partir de seus produtos e de seus conhecimentos, reforça-se o incentivo a tais práticas.

E além dessa parte de divulgação para o mundo, com essas pessoas que vão visitar, tem sido também uma parte de ajuda a contribuir essa parte financeira com o produto que a comunidade, que as famílias produzem lá. Então, além dessa grande divulgação e parcerias na comunidade, tem gerado uma renda que está ajudando a desenvolver o trabalho das famílias; tipo artesanato, essas coisas que nós produzimos. E antes do Festival ninguém sabia nem como é que fazia o que a gente produzia; agora está sendo mais desenvolvido, porque está sendo um novo trabalho de conhecimento sem destruir muito a natureza. – Ninawá, 2019.

Tuim fala que o projeto do Festival, ao longo de cinco anos, mudou a forma de viver do povo Huni Kuĩ do Rio Humaitá. Devido aos bons resultados, hoje muitos já contam com mais facilidades em seu dia-a-dia.

E além de toda essa união, que ela está buscando, essa transformação, ela também é um projeto nosso que está dando muito resultado, desde do início do Festival, do primeiro, e agora está sendo o quinto festival. Ele é um projeto que mudou muito o modo de nós viver. Está facilitando mais, cada dia mais. Porque antes nós não tínhamos, o que seja, essa forma de viver. Vamos supor que tudo para nós aqui, o transporte para nós navegar, poder viajar, fazer os nossos trabalhos, como liderança das famílias... Hoje cada uma das famílias está tendo o seu

transporte bom, os seus motores, e as famílias estão organizando as suas casas também. – Tuim, 2018.

Como adiantamos, a transformação propiciada no Festival não é só material. Tuim nota que o Festival está ajudando a quebrar o histórico preconceito que os vizinhos do entorno nutriam contra os povos indígenas.

[...] porque, através do Festival as pessoas estão reconhecendo que devemos viver nessa terra e tendo sempre esse respeito como indígena. Então está quebrando muito a visão que o povo tinha de primeiro, tempos atrás, que era o grande preconceito. Ainda continua. Mas a gente está mostrando o espelho muito importante, que é o espelho da vida, para a humanidade. – Tuim, 2018.

Para os Huni Kuĩ, é importante que os *nawá*, sejam eles do entorno ou bem distantes, valorizem sua cultura. Mas não somente a cultura numa acepção em que esta seja restrita aos seres humanos, *huni kuĩ*. Para eles, é importante que os *nawá* deem valor à *natureza* (ou seja, a todos os seres vivos; animais, vegetais, minerais e seres humanos) e à diversidade da vida. Os Huni Kuĩ, segundo eles próprios, estariam aliados aos demais seres da natureza, dos quais os *nawá*, em alguma medida, se desconectaram. Hoje, no entanto, se faz evidente que a vida de todos depende dessa conexão.

A gente não olha só nós como indígena. Através desse festival a gente olha como todo, como toda essa natureza é importante para a nossa vida. Então a gente está fazendo com que, para o mundo reconhecer, de quanto que é importante essa diversidade de vida que temos aqui na floresta. Porque toda a forma da cultura está centralizada [em] toda essa natureza. Todas essas coisas, de pintura, das histórias, das medicinas... Até os animais, que desde quando a gente usa os cocares de pena, a gente não sai matando de perversidade para fazer. A gente, de uma certa forma, a vida vem da vida, então para nós ter a nossa vida, dependemos de outra vida. Que a vida vem da vida²¹⁰. – Tuim, 2018.

²¹⁰ Aqui Tuim lembra de um trecho de uma canção sua, intitulada “A vida vem da vida”, que inicia assim: “Vivo na verde floresta, a vida vem da vida, cada erva é um espírito de uma vida colorida...”

O Festival funciona, assim, como um meio para os Huni Kuĩ tecerem alianças entre eles próprios, com outros povos indígenas e com os *nawá*, a partir da transformação da forma de ver (a consciência) dessas pessoas pelo uso do *nixi pae*²¹¹.

O Festival Eskawatã Kayawei tem transformado muito a nossa história de vida. Para nós aqui da Terra Indígena Rio Humaitá e também para os outros nossos irmãos *huni kuĩ* de outras regiões, como do Caucho, como do Vinte e Sete, do Pinuya, do Carapanã e toda essa região que pertence ao município de Tarauacá. E principalmente os nossos vizinhos do entorno também. Então, além de estar buscando, fortalecendo a nossa união dos povos indígenas, mas também estar buscando uma aliança muito forte do nosso vizinho do entorno aqui, que é os *txai nawá*. É onde os *txais nawá* estão passando a reconhecer como a cultura é importante para o nosso planeta, para a nossa vida, para a nossa saúde... E ver que somos povos da origem viva ainda. E isso está preenchendo a gente de muita alegria. – Tuim, 2018.

Pode-se dizer que o Festival, então, busca uma união (tessitura de alianças entre os Huni Kuĩ, demais povos indígenas e os *nawá* em torno de uma causa: a vida no planeta) por meio da transformação (de cada um e das consciências) pelo uso do *nixi pae*, a qual têm gerado, como uma das consequências, prosperidade material aos Huni Kuĩ da região. Essa prosperidade se dá pelo aporte de recursos desses parceiros *nawá* aos Huni Kuĩ.

2.2.6. Bons frutos

Ao longo desses cinco anos, portanto, o Festival trouxe resultados positivos para a aldeia Novo Futuro, para a Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá e para outras terras indígenas do povo Huni Kuĩ. Segundo eles, o Festival propiciou um incentivo a práticas ligadas aos seus saberes “tradicionais”. Como Parã fala, hoje as mulheres trabalham o ano todo no artesanato tendo em vista o encontro anual:

[...] o Festival trouxe muitas coisas boas. Fortaleceu muito a cultura, mas muito mesmo. Desde a pintura, desde o artesanato, desde as histórias, os cânticos [...], então ele fortaleceu muito, muito. Então as pessoas que não sabiam, não

²¹¹ Isso na perspectiva dos Huni Kuĩ. Se fossemos adotar a perspectiva do *nixi pae*, a frase seria outra. Ou seja, como o *nixi pae* que está fazendo os Huni Kuĩ fazerem isso. Nessa perspectiva, as plantas que estão agindo e se aliando aos seres humanos, tendo em vista seus propósitos (como a manutenção de suas vidas e da floresta como um todo).

praticaram, estão praticando cada vez é mais. Quando é que tem todo mundo está trabalhando em objetivo do Festival, no qual nosso trabalho de artesanato, porque nós não temos saída. A não ser que eu viajo, levo material das pessoas, passando por grande dificuldade... E esse ano depois do Festival as coisas melhoraram 10%, porque eu não viajo mais com o tanto de bagagem. Porque muita bagagem era tudo de material para ser transferido para as pessoas poder vender o seu produto, para poder comprar mais material, para poder acrescentar além do que já tinha. Então esse ano foi praticamente bom demais, contou com os materiais porque realmente aqui no Acre é muito difícil. E o material que a gente trabalha para fazer os artesanatos aqui nós não temos no Acre. Então a gente passa por alguma dificuldade; nem todos, mas todo mundo já trabalha conectado com o Festival. O Festival vem aí, todo mundo já trabalha o ano todo já conectado no Festival, desde a cultura, desde tudo. Então para mim foi bom demais. – Parã, 2016.

O finado Ademar contou-me que somente através do Festival é que via o seu povo animado. Ele encarava a realização do Festival como um renascimento de toda a comunidade, em que cada um recebia uma nova vida após uma noite com o *nixi pae*:

[...] para mim é mais uma satisfação de saúde. Nós quando estamos vendo o nosso povo animado, eu estou animado também. Então é saúde para mim. É um conhecimento de segurança na vida, porque ali tu está tomando uma medicina, tu está se purgando; tu está tomando medicina, tu está tomando uma vitamina pra fortalecer a vida. Então para mim é mais uma consideração também para eu estar junto com vocês. Porque só através desse festival que nós estamos vendo o nosso povo animado. O nosso povo está ali; ó, eles estão desenvolvendo, está girando muita coisa ali. É recurso financeiro, alimentação... Então, para mim esse festival está sendo uma aventura muito maravilhosa. É uma coisa boa [...], que vem fortalecer todos nós; como nós estamos renascendo, nós estamos tendo uma nova vida. Quando tu toma um daime, que acorda a manhã, você tem nova vida. Então para isso esse festival, para mim está sendo um festival muito maravilhoso, de muito conhecimento. – Ademar, 2016.

O Festival, hoje, é um sucesso e tem a aprovação de grande parte dos Huni Kuĩ. No entanto, no percurso para o seu estabelecimento foi enfrentada grande resistência dentro da própria Terra Indígena (como, por exemplo, por parte da família do antigo cacique). Para transformar essa situação e ganhar o apoio dos parentes, Tuim diz que não fez uso do diálogo, mas procurou mostrar na própria realidade. As curas realizadas no Festival, seja dos *nawá* ou dos Huni Kuĩ, se deram ao som de cantos e ao sabor amargo do *nixi pae*, não pela pregação de uma pessoa.

A minha visão que eu vim trabalhando foi para isso. Foi sempre lutar com essas coisas. Tem pessoas lá que não entendem. Mas eu vim preparado para isso. E conscientizar a pessoa. *Não mostrar por diálogo ou então falando para a pessoa,*

mostrar na realidade. As coisas que vêm acontecendo, da pessoa se sentir alimentado, se sentir contemplado, e pessoa vai se tocando, vai se curando. E de um dia, hoje já está uma grande união. Por isso que eu estou aqui nesse festival com o meu povo. E um dia de todo mundo estar aqui presente. Então agora teve um incentivo mostrar a realidade da ayahuasca aqui o quê que é importante para nós. Todo mundo está feliz de viver com a cultura. Todo mundo está sentindo que a cultura, a ayahuasca, é a chave da prosperidade, da clareza. Então é através da ayahuasca que a gente consegue conectar com o Grande Espírito e ver o que precisamos fazer e como precisamos viver. Então todo mundo está feliz aqui, todas famílias, todas, desde as crianças aos mais velhos. As pessoas bailam, estão tomando diretamente, todo mundo tocando. Porque estão se sentindo alimentado, material, espiritual e de pensamento. Então está todo mundo envolvido agora e eu estou muito feliz por isso. Que a nossa vida agora é isso aqui. E de receber todos nossos *txai* de conviver com a gente. Então, daqui para a frente, vamos plantar muito *nixi pae* porque é a nossa vida. Toda a dificuldade que temos, o que precisamos é *nixi pae*, é ayahuasca. Ela que está na frente, ela que é o nosso guia.
– Tuim, 2016 (grifo meu).

Poucos anos após o seu início, o *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai* tornou-se o maior evento *huni kuĩ* na atualidade, evidenciando a potência do novo movimento das medicinas da floresta ao congregar pessoas de todos os continentes do planeta em uma aldeia longínqua, por quinze dias, para tomar *nixi pae*, de forma intensa. Para aqueles que participam, é uma experiência certamente transformadora (às vezes até demais, vide que alguns passam por dificuldade de “reintegrá-la” em suas vidas). De qualquer forma, é algo grandioso e inusitado que acontece naquele lugar.

3. A EXPANSÃO DO *NIXI PAE* E SEUS TRAJETOS

Resumo: O objetivo deste capítulo é explorar o trânsito do *nixi pae* da “floresta” em direção às “cidades”, mapeando seus trajetos por centros urbanos, bem como levantando questões: Como se deu o início das viagens dos pajés? Que eventos foram importantes? Como, agora, alguns deles foram alçados a *status* de pajés internacionais? Qual a repercussão dessas viagens nas aldeias? Interessa-nos saber quais os efeitos da expansão do uso do *nixi pae* para além das aldeias, assim como o quê essa circulação traz às comunidades *huni kuĩ*. Faz parte deste capítulo descrever características das cerimônias de *nixi pae* realizadas nas cidades, notando diferenças em relação à sua realização nas aldeias, bem como as comitivas de viagem, seus trajetos e movimentos criados ao entorno. Por fim, também iremos expor algumas discussões e controvérsias acerca desse trânsito e da abertura dessa medicina aos *nawá* (não-indígenas).

3.1. As viagens dos pajés

A outra face do Festival são as viagens dos pajés. Para que os visitantes venham até o Festival, é necessário, pois, que os Huni Kuĩ saiam de suas aldeias e circulem por fora da Terra Indígena, realizando trabalhos de *nixi pae*. Sem essa circulação, não há como os *nawá* conhecê-los. E, assim, não há como os visitarem em suas terras. Nesse sentido, Tuim afirma que o Festival é um fruto das viagens dos pajés. Segundo ele, são as medicinas, em especial o *nixi pae*, que levam os pajés para as viagens:

[...] o Festival é um fruto das viagens dos pajés. Tipo, o pajé viaja, e é o mensageiro, de poder levar, como se fosse, ele é guiado, está sendo guiado pelas medicinas. Então que a gente mesmo, sem a medicina, ninguém nunca conseguiu, é até difícil, a pessoa ir para Tarauacá era muito difícil. Não ia porque não tinha como ir. Era como se fosse sem asa. E essa medicina ela apoderou. Ela abriu os caminhos. Ela iluminou a trilha, o caminho, para poder ter essas viagens. Para poder levar essas mensagens da floresta e toda a situação do povo. Então não é brincadeira. É uma coisa muito delicada e muito linda, muito importante. Mas também não é fácil. Para a pessoa chegar até lá, sair da Terra Indígena, dessa realidade daqui da floresta e conhecer uma outra cultura aonde a gente nunca conviveu. É uma coisa muito séria. Mas através das medicinas está dando tudo certo, que estamos tendo esse contato e muitas pessoas vindo conhecer, e isso está reafirmando a responsabilidade que temos aqui diante como um líder espiritual, aqui com o nosso povo. Então todas pessoas estão vindo, estão acreditando e estão fortalecendo. Está ajudando fortalecer a esse trabalho com líder espiritual. – Tuim, 2018.

Há, de certa forma, uma anterioridade das viagens²¹² dos pajés em relação ao Festival. Mesmo que esses movimentos sejam hoje circulares e complementares²¹³, os mesmos foram iniciados pelas viagens dos pajés. Mesmo hoje, a maioria dos *nawá* que vai aos festivais já participou de uma “cerimônia urbana”. São poucos visitantes que chegam às aldeias sem ter tido a experiência prévia de ter participado de uma cerimônia de *nixi pae* conduzido por algum *huni kuĩ*, seja do Humaitá ou de outra região. Em geral, os visitantes têm contato com um dos pajés que participam do evento (como Ninawá Pai da Mata, no caso do Festival Eskawatã Kayawai). Se não tiveram uma experiência prévia em uma cerimônia *huni kuĩ*, esses visitantes, em geral, tiveram pelo menos alguma experiência com ayahuasca (em trabalhos indígenas ou de outras linhas, como do Santo Daime). Ainda assim, há casos raros de pessoas que vão até a floresta para tomar ayahuasca pela primeira vez. Essas pessoas, em geral, alimentam uma espécie de sonho ou desejo de ter a primeira experiência “na floresta”.

Os festivais e as viagens dos pajés são, portanto, movimentos de idas e vindas. Todo ano, “representantes” indígenas saem do Acre em viagem para o Sudeste (ou para fora do País), nas quais convidam pessoalmente pessoas para participarem dos festivais nas terras indígenas. Sem esse contato, praticamente não há quem chegue às aldeias. Para que os *nawá* possam chegar ao Festival, é necessário que eles, primeiramente, saibam da existência do evento. Mas não somente: é preciso que se interessem, confiem nos responsáveis, saibam como chegar e tenham disponibilidade de tempo e dinheiro. A divulgação dessas informações se dá principalmente pela circulação dos Huni Kuĩ fora da Terra Indígena, por meio de conversas pessoais e falas antes e após os trabalhos de *nixi pae*. Essas viagens são, assim, fundamentais para tecer esses contatos e alianças.

Essas são as duas modalidades principais de cerimônias *huni kuĩ* com *nixi pae* na presença dos *nawá*: por um lado, há os encontros nas aldeias, dos quais o Festival é o mais destacado (ainda que possam haver vivências, retiros, grupos de viagem, visitas

²¹² Cronologicamente, as viagens de Ninawá para fora da região do Acre iniciaram em janeiro de 2012, enquanto a primeira edição do Festival Eskawatã Kayawai aconteceu em novembro de 2014.

²¹³ Na agenda anual de alguns desses pajés, há meses em que eles realizam turnês (fora das aldeias), e meses em que eles permanecem nas aldeias, alguns dos quais são dedicados à organização e realização do Festival.

independentes e outras experiências com duração e público menor); por outro, há as viagens dos pajés aos centros urbanos, organizadas na forma de comitivas, nas quais eles realizam cerimônias itinerantes pelo Brasil e pelo mundo.

Ainda há uma terceira modalidade, que hoje não acontece com os Huni Kuĩ do Rio Humaitá, que abrange casos daqueles que fixam residência nesses centros urbanos, como no caso dos irmãos Bane Sales (José Bane, Leopardo Yawa Bane e Fabiano Txana Bane) do Rio Jordão, que se estabeleceram respectivamente nas cidades de Rio Branco, São Paulo e Rio de Janeiro/Berlim. No caso dos dois últimos irmãos, eles formaram grupos mais ou menos fixos com os *nawá* (como o Guardiões Huni Kuin, no Rio de Janeiro), nos quais conduziam rituais de *nixi pae*. Nesse caso, a mudança dos então jovens *huni kuĩ* para as grandes cidades se deu também por motivos de estudo e de casamento com mulheres *nawá*. É preciso enfatizar, nos casos em que se fixa residência nas cidades, que os movimentos de ida e volta às aldeias costumam ser menos frequentes, assim como menos intensa a relação com as comunidades.

Em geral, os Huni Kuĩ fazem constantemente esse movimento de ida e volta às suas comunidades. No caso do Rio Humaitá, todos aqueles que viajam moram nas aldeias e a elas retornam. Há poucos casos em que um *huni kuĩ* se muda efetivamente para uma cidade distante da Terra Indígena, como no caso já citado dos três irmãos Bane Sales. (aqui não consideramos “distante” a cidade de Tarauacá, no caso do Rio Humaitá, e o município de Jordão, no caso das terras indígenas do Rio Jordão, que são as cidades nas quais se tomam os barcos em direção aos territórios indígenas e que já contam com uma circulação rotineira dos Huni Kuĩ entre aldeias e município).

3.2. *Xinã Bena*, novos tempos

Nesta seção, pretendemos descrever o início do que chamo de um movimento *recente* das medicinas da floresta, com a saída dos próprios indígenas acreanos e de suas medicinas em direção a centros urbanos no Brasil e em outros países, no início do século XXI, nos quais eles realizam a condução de rituais de *nixi pae*. Esse movimento tem um

marco com a saída dos primeiros *huni kuĩ* em direção a cidades do sul-sudeste do País²¹⁴. Um dos casos pioneiros é o do já citado Fabiano Maia Sales, Txana Bane, que partiu do Jordão para a cidade do Rio de Janeiro em 2005 e lá fixou residência por quase uma década. Este é um assunto bem documentado na tese de Tiago Coutinho (2011), a qual contém detalhes e descrições que dialogam bastante com esta pesquisa. Comenta Carou Trebitsch²¹⁵, uma frequentadora de seus rituais:

O Fabiano chegou na cidade, assim, com uma missão de abrir a ayahuasca para as pessoas da cidade. Isso há onze anos atrás. Onze anos atrás ninguém sabia o quê que era índio, ninguém sabia o quê que era ayahuasca. Quando sabiam o que era ayahuasca, ligavam ao Santo Daime e não à cultura *huni kuĩ*. E ele foi fazendo esse trabalho durante onze anos. [...] E essa força que tem me vindo de firmar esse ponto. [...] Acho que é esse mesmo desejo que ouvi que falaram do Fabiano, que mais pessoas precisam tomar ayahuasca, mais pessoas precisam conhecer esse chá e que mais pessoas na cidade precisam saber quem são os Huni Kuĩ. Porque ainda é muito pouco, das pessoas que sabem. – Carou, 2016.

A primeira vinda de Txana Bane para a região Sudeste deu-se em um evento intitulado *Rito de Passagem*, organizado pelo Instituto de Tradições Indígenas (IDETI) em 2005, no qual foi convidada uma grande comitiva do Rio Jordão, incluindo o seu pai, Siã, e o seu tio, o pajé Agostinho Manduca. Naquela oportunidade, foi realizado um dos primeiros “rituais urbanos” de *nixi pae*, como conta o seu primo Isaka Mateus²¹⁶:

[...] aqui no mundo de vocês, na cidade mesmo, eu acho que começou mais ou menos em 2005. O Fabiano, e eu viajei junto com ele. Fabiano nunca ainda saía na aldeia. Não, na aldeia não, ele morava em capital de Rio Branco. Só morava lá estudando, vendendo artesanato, estudando. Primeira vez que eu saía com ele. Quando eu vim pra cá, o irmão dele ficou em São Paulo. Aí ele voltou de novo, acho que foi em 2005, final. Depois disso morando, o irmão dele morava em São Paulo, ele morando em Rio de Janeiro, eles começaram para trabalhar isso, com

²¹⁴ Há sujeitos yawanawá e de demais povos saindo em outros momentos (COUTINHO; LABATE, 2014). No entanto, o meu foco aqui será exclusivamente nos Huni Kuĩ.

²¹⁵ Carou Trebitsch é uma frequentadora e organizadora dos rituais indígenas no Rio de Janeiro, integrante do grupo Guardiões da Floresta.

²¹⁶ Osvaldo Manduca Mateus Kaxinawá, Isaka, é um dos líderes da Aldeia São Joaquim/Centro de Memórias, na Terra Indígena Kaxinawá do Baixo Rio Jordão. É filho do pajé Agostinho Manduca Ìkamuru (*in memoriam*). Isaka também é professor escolar, cineasta (fez filmes como “Txirin, o batismo do gavião”), coordenador *huni kuĩ* do projeto do videogame *Huni Kuin: Yube Baitana* e hoje trabalha com técnicas de espagiria, naturologia e aromaterapia, desenvolvendo óleos essenciais, hidrolatos, pomadas e outros cosméticos com as plantas da floresta. Ele também realiza trabalhos de *nixi pae*.

nixi pae, sabe, para mostrar, ou tem a cantorias, a origem, tradição do *huni kuĩ*... Todo mundo está perguntando, ele ia para tomar daime com ele, perguntava como que estão as origens do *huni kuĩ*, tem ou não tem... Aí ele estudava, pensava e para mostrar também o que tem a sabedoria *huni kuĩ*. Aí começava e fundava um grupo em Rio de Janeiro. Tinha um grupo dele, ajudando, é isso que começou. – Isaka, 2016.

Txana Bane parece ter sido, então, o primeiro indígena acreano que iniciou a prática de tomar *nixi pae* (ou ayahuasca, num sentido geral) regularmente com um grupo de não-indígenas fora daquele estado, antes mesmo de indivíduos de outros povos indígenas, como Yawanawá, Ashaninka e Katukina. Como Isaka afirma, “primeiro, na verdade *huni kuĩ* que começou é o Fabiano, assim na capital... Depois disso entraram Yawanawá, Ashaninka, vários povos que estão indo...”.

O irmão de Fabiano, Leopardo Yawa Bane, mudou-se para a cidade de São Paulo em 2013 e se dedicou aos estudos. Terminou sua formação escolar e, posteriormente, cursou bacharelado em Ciências Sociais na PUC-SP, com o auxílio do Programa Pindorama. Iniciou, no mesmo período que seu irmão, que estava no Rio de Janeiro, a condução de rituais de *nixi pae* na região de São Paulo. Leopardo geralmente realizava os rituais num local chamado *Floresta dos Unicórnios*, em Carapicuíba, próximo a São Paulo, capital.

Apesar do protagonismo dos irmãos Bane Sales, que iniciaram, em meados da primeira década dos anos 2000, a realização de rituais de *nixi pae* no Sudeste brasileiro, em locais mais ou menos fixos (seus rituais aconteciam com regularidade num mesmo espaço), uma segunda “onda”²¹⁷ se deu a partir de 2012, com a saída de outros *huni kuĩ* em direção a locais como Alto Paraíso (GO), Curitiba, Florianópolis e São Paulo, que é onde e quando iniciei minha observação etnográfica. É nesse momento que partiram Ninawá Pai da Mata, Tuim Nova Era, Rosinha Yeke e Alciene Parã do Rio Humaitá, assim como Ibã Sales, Txana Īkakuru, Ixã Sabino e Txana Ixã do Rio Jordão, em direção

²¹⁷ É claro que entre esses dois momentos outros *huni kuĩ* também vieram em direção a cidades no Sudeste e, eventualmente, realizaram rituais de *nixi pae*. Porém, ainda não via isto como um movimento notável, consistente.

a essas cidades. Estes *huni kuĩ*, no entanto, não moravam nesses locais: vinham a convite de alguma pessoa²¹⁸ e deveriam retornar, depois, às suas aldeias, no Acre.

Desde então, diversas cidades do sul-sudeste²¹⁹ do Brasil têm recebido alguns *huni kuĩ* advindos de terras indígenas kaxinawá, sobretudo dos rios Jordão, Humaitá e Envira, além de integrantes de outros povos indígenas, como Yawanawá, Shawãdawa, Katukina, Ashaninka, Shipibo-Conibo, entre outros. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, “em todo o ocidente amazônico, os xamãs, como se sabe, são os viajantes por excelência” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 106).

Esse movimento tem crescido a cada ano e hoje já existe uma rota de circulação por diversos países²²⁰, como Inglaterra, Espanha, Portugal, Itália, França, Holanda, Bélgica, Alemanha, Áustria, Dinamarca, Noruega, Suécia, Eslovênia, Letônia, Lituânia, Rússia, Israel, Índia, Tailândia, Nova Zelândia, Austrália, Chile, Peru, Argentina, Estados Unidos, África do Sul, entre outros. Cidades como Ibiza (Espanha), Londres (Inglaterra), Amsterdam (Holanda), Goa (Índia), São Francisco e Los Angeles, na Califórnia (EUA), geralmente fazem parte dos itinerários das comitivas *huni kuĩ*.

Isaka fala que hoje o *nixi pae* já está no mundo. Para ele, isso é positivo, pois essa medicina é uma “coisa boa para a humanidade”. Ela não deveria restringir-se, pois, ao uso dos indígenas:

E hoje em dia quase todo mundo está andando assim no Brasil. Muitas pessoas estão atravessando o oceano também para o outro lado do mar, fazendo os trabalhos. [...] Essa sabedoria do *huni kuĩ* e do *nixi pae* já está andando mundo inteiro, assim, não é *nixi pae*, não é só do *nixi pae*, é para tudo. Daime, *nixi pae* já está no mundo, porque essas medicinas eu acho que é importante para tudo que

²¹⁸ Em geral o(a) organizador(a) de um dos rituais, uma vez que esses *huni kuĩ* não faziam somente um ritual em um lugar, mas um recorrido por várias cidades e estados; ou como hoje chamam, *turnê*.

²¹⁹ Tais como Araçoiaba da Serra, Bertioga, Bragança Paulista, Caieiras, Campinas, Caucaia do Alto, Cotia, Indaiatuba, Itapeverica da Serra, Jundiá, Mogi das Cruzes, São Lourenço da Serra, Ribeirão Pires, São Roque, Sarapu, São Sebastião, Ubatuba – no estado de São Paulo, além de Curitiba (PR), Campina Grande do Sul (PR), Rio de Janeiro (RJ), Itaipava (RJ), Florianópolis (SC), Biguaçu (SC), nas regiões de Porto Alegre (RS), Brasília (DF), Alto Paraíso (GO), Belo Horizonte (MG) e Algodões (BA).

²²⁰ No caso de Ninawá, sua primeira viagem internacional ocorreu em 2013, com destino a Londres, a convite daquele que se tornou seu parceiro na organização do Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai. Nessa cidade, formou-se um grupo, liderado por uma neoxamã israelense, Jenita Akasha, chamada “Familia Eskawatã Kawayai UK”.

estão fazendo isso. A coisa mal não pode ser assim também, a coisa bem todo mundo gosta. – Isaka, 2016.

Figura 3.1: Isaka Huni Kuĩ

Foto: Nadja Marin, 2016

O movimento de expansão do *nixi pae* está intrinsecamente ligado à expansão mundial da ayahuasca, explorada por alguns pesquisadores (LABATE; CAVNAR; GEARIN, 2017). De fato, nos últimos 40 anos, a bebida se espalhou pelo mundo e hoje se encontra presente em muitos países, seja em situação legal ou ilegal, regular (com o estabelecimento de centros, como igrejas ou centros xamânicos) ou esporádica (com a visita de pajés, xamãs, padrinhos e comitivas da América do Sul). Entre as formas de usar a bebida, há diversas tradições, como o Santo Daime, em especial da linha do Padrinho Sebastião (ICEFLU), da União do Vegetal (UDV), além de cultos neoxamânicos New Age. No entanto, quem hoje está em alta no mundo ayahuasqueiro são os indígenas, no sentido de que são a “novidade” deste tempo e têm tido maior adesão de novos adeptos.

Hoje, não só os Huni Kuĩ (Kaxinawá), mas diversos outros povos indígenas ayahuasqueiros, como os Yawanawá, os Shawãdawa e os Ashaninka, estão circulando o globo com estas medicinas. No momento atual, tendo em vista também as crises ambientais, econômicas e humanitárias que assolam o planeta e a saúde das pessoas, os *nawá* estão procurando mais os índios. Muitas delas os consideram herdeiros legítimos de uma tradição ancestral, isto é, do “verdadeiro” uso da ayahuasca. Nesse sentido, hoje

as pessoas não estão procurando com o mesmo vigor de outrora o Santo Daime e outras linhagens cristãs²²¹, já que, muitas vezes, buscam se afastar dessa matriz cristã-ocidental e de heranças do colonialismo. Em outros casos, elas estão procurando alternativas em relação aos neoxamãs brancos – pessoas que foram iniciadas ou aprenderam com indígenas e que formaram, a partir daí, seus próprios cultos, alguns dos quais utilizam elementos mistos de diferentes tradições –, para ir diretamente de encontro aos representantes dessas culturas, considerados por elas como os verdadeiros conhecedores. Segundo Tiago Coutinho,

[...] observa-se nos estudos estatísticos um movimento mundial de redução do número de adeptos das religiões ocidentais, sobretudo a católica. Os censos dos países mais ricos apontam para um interesse intelectual, político e existencial pelas terapias holísticas, pela medicina alternativa e disciplinas esotéricas que são colocadas em uma mesma categoria: nova consciência religiosa. (COUTINHO, 2011, p. 192)

Entendo, assim, a presença significativa dos pajés indígenas ayahuasqueiros nos centros urbanos como uma fase ulterior do movimento de expansão da ayahuasca no planeta. Se fossemos dividir essa expansão em cinco grandes fases, teríamos, na primeira delas, os povos e culturas indígenas, com seus usos tradicionais, antes do contato com os ocidentais. É evidente que, neste período, também houve trocas e intercâmbios entre diferentes povos, transformações nas formas de uso e uma expansão do uso da bebida entre estes povos, como argumenta Calavia Sáez:

[...] o xamanismo da ayahuasca está repleto de “indícios de uma *ecumene*: cantos, desenhos e mitos desbordam limites étnicos ou linguísticos”, apontando para a existência de um “comércio entre etnias, ou mais exatamente entre praticantes de etnias diferentes”. (SÁEZ, 2009, p. 10 apud ROSE, 2010, p. 142)

Em seguida, temos o surgimento das religiões ayahuasqueiras no Acre, a partir do contato de ribeirinhos e seringueiros com populações indígenas. Apesar de haver práticas

²²¹ Alice Haibara comenta que “neste ponto há também uma contraposição aos rituais realizados pelo Santo Daime ou União do Vegetal, que fazem uso da ayahuasca em um contexto cristão, havendo em alguns casos, certa oposição ou rejeição por parte da população de classe média que busca o uso da ayahuasca entre os indígenas como alternativa” (HAIBARA, 2016, pp. 242-243).

não suficientemente documentadas do uso da ayahuasca entre populações “mestiças” e ribeirinhas na região fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia numa linha mais próxima ao que se entende hoje por “vegetalista” (tradição dos *curanderos*), um evento crucial na história do movimento ayahuasqueiro deve-se à história de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, como é conhecido entre os adeptos do Santo Daime e de demais linhas ayahuasqueiras, na decadência do primeiro ciclo da borracha, início do século XX.

O encontro do Mestre com a Virgem, após a ingestão da ayahuasca, seria o Mito Fundador da religião (GOULART, 1996). Conforme indica Groisman, Irineu teria transformado “[...] simbolicamente a *Ayahuasca* em Daime, de certa forma domesticando, convertendo e sacralizando a bebida.” (1999, p. 101). (FERNANDES, 2019, p. 283)

À história do Mestre Irineu pode ser atribuído um marco no trânsito da ayahuasca (que passa a ser então nomeada *Santo Daime* ou simplesmente *daime* por seus adeptos²²²) do contexto indígena para comunidades ribeirinhas (ou colônias) no Acre, assim como o estabelecimento de um ritual com formato e linguagem cristã com a mesma bebida²²³ (GOULART, 2002). Fundado por Irineu Serra em 1914, na cidade de Rio Branco (AC), o Santo Daime (GOULART, 1996) constitui-se, então, como a primeira religião ayahuasqueira no mundo. Em seguida, são fundadas a Barquinha (MERCANTE, 2012), por Daniel Pereira de Mattos (Mestre Daniel ou Frei Daniel, como é conhecido após sua passagem), no início dos anos 40, também em Rio Branco, e a União do Vegetal (BRISSAC, 1999), por José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel), em 1961, em Rondônia.

²²² Nesse contexto não se usava o termo *medicina da floresta*; apesar do uso disseminado de ervas e “remédios do mato” para o tratamento de doenças e problemas de saúde entre essas populações.

²²³ Há quem diga que não se trata da mesma bebida. Sem contar as possíveis diferenças de preparo, isto se dá principalmente por conta da mudança de nomes entre os vários povos indígenas, por exemplo: *uni*, *ayahuasca*, *nixi pae*, *huni pae*, *uni pae*, *kamarâbi*, *kamalambi*, *caapi*, *yagé* etc. Na *II World Ayahuasca Conference* (AYA), ocorrida em 2016, na cidade de Rio Branco, indígenas de vários povos publicaram uma carta aberta onde afirmam: “Acreditamos ser questionável o próprio nome dado ao evento, ‘Conferência da Ayahuasca’, uma vez que ele é genérico e não contempla as diferentes designações dadas por cada povo. Note-se que, um nome, não é apenas ‘o nome’, uma vez que a ele estão atrelados conceitos simbólicos de suma importância cultural e espiritual para cada um dos povos que faz uso dessa bebida”. Considerando a *teoria-ator-rede*, esta é uma colocação pertinente, já que os nomes são *actantes* e fazem-fazer.

Estas religiões se tornaram conhecidas, posteriormente, como as “religiões ayahuasqueiras tradicionais”²²⁴ (GOULART, 2002).

Em seguida, temos a expansão da bebida para o Sudeste brasileiro, propagada primeiramente pelo Santo Daime, em especial pela linha criada por Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião (na época, institucionalmente chamada CEFLURIS, hoje ICEFLU), com a criação das primeiras igrejas do Santo Daime fora do Acre, nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo (como o Céu do Mar, em 1982, por Paulo Roberto Souza e Silva, e o Rainha do Mar, por Padrinho Marco Gracie Imperial, em 1988, ambas no Rio de Janeiro, e o Flor das Águas, em 1988, por Walter de Lucca, em São Lourenço da Serra/SP). A linha do Padrinho Sebastião (CEFLURIS) foi a que mais se expandiu pelo mundo, estando atualmente presente em cerca de 43 países (ASSIS; LABATE, 2014). A União do Vegetal (UDV), também teve um papel fundamental na propagação nacional e internacional do uso da “hoasca” ou “vegetal” (como eles chamam a bebida), sendo uma das maiores instituições que praticam o uso desta bebida a nível mundial.

A quarta fase corresponde, de certa forma, ao que Labate (2004) chamou de a “reinvenção do uso da ayahuasca em centros urbanos”. Aí então temos o surgimento de cultos Nova Era, como o Caminho do Coração, liderado por Prem Baba (Janderson); o Céu da Lua Cheia, em 1998, em Itapeverica da Serra (SP), dirigido por Léo Artese; a Porta do Sol, em Mairinque (SP), liderada por Ana Vitória; o Templo Mãe D’Água, em Alto Paraíso (GO), liderado por Yatra Barbosa; o Natureza Divina, em 1999, em Mogi das Cruzes, dirigido por Rogério Rigoni; o Centro de Cultura Cósmica, em 1990, em Cuiabá (MT) – a sede atual fica em Gama (DF) –, dirigido por Francisco Souza de Almeida (Mestre Francisco); o Reino do Sol, em 2001, antes comandado por Gê Marques (hoje afastado por denúncias), no bairro de Parelheiros, São Paulo, capital (a sede atual fica em Mairiporã), entre outros. Muitos desses centros são comandados por *neoxamãs*²²⁵,

²²⁴ E por isso seus representantes têm lugar cativo, por exemplo, na comissão que tratou da regulamentação da ayahuasca no Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD), em âmbito federal, e da Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras, na cidade de Rio Branco. Os indígenas, no entanto, não participam dessas comissões ou são relegados a comissões específicas (indígenas), separadas das demais.

²²⁵ Esse é um termo adotado por alguns antropólogos, como Beatriz Labate (2004), não sendo assim designados pelos próprios líderes, nem por seus seguidores. José Guilherme Magnani, que prefere o termo *xamanismo urbano*, afirma que este (de uma forma geral, não restrito às suas vertentes ayahuasqueiras)

que também utilizam a base da Doutrina do Santo Daime ou da União do Vegetal, mas preenchem, criam, inserem e modificam elementos, tendo em vista também realidades do Sudeste e outras influências, como o orientalismo, tradições indígenas norte americanas e sul-americanas e a Umbanda.

Na última fase, que é o que vivenciamos agora, acontece a saída dos próprios indígenas, em especial do Acre (mas também do Peru e da Colômbia), em direção a esses grandes centros. Esse movimento atual é notável e está em franca expansão, tendo transformado significativamente o cenário ayahuasqueiro brasileiro e mundial²²⁶. Com a circulação dos indígenas do Acre, muitas das casas que realizavam trabalhos neoxamânicos (como, por exemplo, ligadas ao Caminho Vermelho e a linhas orientais), hoje estão passando por um processo de “*hauxização*” (de acordo com Alan Montoya, líder da Nação do Arco Íris e dirigente da Casa Nawa Bae), isto é, passando a realizar trabalhos espirituais cujo formato é importado desse novo movimento indígena acreano com as medicinas – isto é, utilizando seus cantos, tanto os tradicionais como aqueles com violão, incorporando o uso de instrumentos, como o próprio violão, tambores e maracás, o uso do rapé, da sananga e do kambô. Hoje, não somente algumas casas neoxamânicas estão “migrando” para este tipo de cerimônia, como novas estão se abrindo.

Embora algumas casas somente realizem cerimônias quando há uma comitiva indígena na cidade, em outros casos, os próprios *nawá* estão aprendendo a cantar as músicas dos índios e passando a realizar as cerimônias de *nixi pae* (ou de *uni*, se considerarmos a denominação *yawanawá*), mesmo sem a presença dos índios. Este é um assunto que gera discussão, uma vez que, normalmente, esses trabalhos são cobrados e geram renda aos organizadores, de forma que não está sempre claro se é estabelecida alguma forma de reciprocidade com os indígenas e suas comunidades (assim como é geralmente ausente uma discussão sobre os direitos sobre estes conhecimentos). Contudo,

“tem como principal referência e inspiração as práticas xamânicas das sociedades indígenas e vai buscar sua fundamentação não apenas nas cosmologias desses povos como também na mitologia clássica e em obras acadêmicas ou de divulgação sobre esses temas” (MAGNANI, 2005, p. 221).

²²⁶ Como foi possível notar na já citada *II World Ayahuasca Conference* (AYA). Da mesma forma, eles reivindicam tomar parte de decisões e de assembleias, a nível jurídico, de regulamentações acerca do uso da ayahuasca, que historicamente os relegou a segundo plano.

é preciso pontuar que algumas dessas casas também realizam rituais com a presença dos índios e estabelecem alianças com os mesmos, assim como alguns de seus membros visitam as aldeias.

Tentando entender a relação entre a fase anterior do neo-xamanismo e esta nova fase, em que os próprios indígenas vêm realizar seus rituais nas cidades, Tiago Coutinho afirma que

[...] os ritos urbanos do *Nixi Pae* se inserem em uma nova etapa do desenvolvimento do neo-xamanismo que elimina todos os mediadores entre o conhecimento nativo e aquele que o procura. Excluindo os intermediários, o rito propõe uma comunicação sem interferência, original, autêntica entre a cultura *huni kuin*, interpretada de um ponto de vista terapêutico e um grupo de urbanos que busca cura a partir de uma substância psicoativa amazônica. (COUTINHO, 2011, p. 203)

Essas afirmações, no entanto, não podem ser tomadas sem questionamento. Ao contrário do que fala Coutinho, seguindo Bruno Latour (2012), não é possível falarmos em “eliminar todos os mediadores”, os quais Latour distingue dos intermediários. Para este autor, *mediador* é o elemento, humano ou não-humano, que promove ações e associações na rede, enquanto o *intermediário* também participa da ação, mas apenas transmite e reproduz ações e associações existentes, sem trazer modificações. Nesse sentido, o intermediário deixa de ser um *actante*, na medida em que não faz diferença.

Diferentemente do que afirma Coutinho, argumentamos que os ritos urbanos têm interferências em sua comunicação²²⁷, da mesma forma que tal comunicação não pode ser simplesmente “original e autêntica”, uma vez que têm em vista um público *nawá*. Ou seja, aqui estamos imersos em outra rede de relações.

As cerimônias urbanas de *nixi pae*, apesar de guardarem semelhanças com alguns rituais que atualmente são realizados nas aldeias, estão repletas de modificações em relação a um suposto rito “original e autêntico” (assim como as próprias cerimônias contemporâneas nas aldeias). Portanto, não entendo que um ritual urbano de *nixi pae* se

²²⁷ Por exemplo, os membros do grupo Guardiões Huni Kuin, objeto de pesquisa de Coutinho, interferem na forma de organização das cerimônias, assim como efetuam falas e puxam cantos durante as mesmas.

trate de uma mera “transposição” de um ritual “original” ou “autêntico”, ao contrário do que afirma Tiago Coutinho no parágrafo a seguir:

Na transposição original ou autêntica de um rito *huni kuin* de consumo da ayahuasca da floresta para os centros urbanos encontramos certos limites onde a similaridade dos termos se esgotam abrindo espaços de livre interpretação por parte de seu receptor. (COUTINHO, 2011, p. 229)

Apesar de entender que o intuito de Coutinho, em sua análise, seja evidenciar equívocos, conflitos e incompatibilidades entre regimes ontológicos distintos, seu arcabouço conceitual, neste ponto específico, não nos ajuda a compreender a questão. O antropólogo José Guilherme Magnani, por sua vez (mesmo sem falar diretamente sobre *nixi pae* ou ayahuasca), aponta no sentido em que estamos tentando argumentar:

Não se trata, contudo, de uma suposta transposição modernizada de tais práticas para o ambiente cosmopolita das grandes cidades: o xamanismo urbano é um sistema em cuja elaboração entram outros elementos constitutivos, é uma nova proposta que persegue seus próprios objetivos e tem como base de sustentação outros pressupostos. E, sobretudo, é regido por outra lógica. Não se pode considerar o xamanismo urbano como uma espécie de contrafação das modalidades estudadas pelos antropólogos às voltas com sociedades tradicionais, indígenas ou camponesas (essas sim, “autênticas”), e mesmo com segmentos populares urbanos. (MAGNANI, 2005, p. 221)

Apesar de delinear as cinco grandes fases citadas acima (o uso tradicional da ayahuasca pelos povos indígenas; a criação do Santo Daime e das religiões tradicionais ayahuasqueiras no Acre e em Rondônia; a expansão dessas religiões para o Sudeste e demais localidades; a reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos com o aparecimento do neoxamanismo e de outras linhas de trabalho; o movimento dos indígenas ayahuasqueiros em direção aos centros urbanos e vice-versa), devemos deixar claro que as coisas não acontecem assim tão sucessivamente e que não há uma evolução, que parte de um uso puramente originário.

Devemos notar ainda que, para realizar os rituais urbanos, os indígenas se utilizam de redes constituídas anteriormente, como, por exemplo, do Santo Daime. Em muitos casos, os locais em que se realizam as cerimônias de *nixi pae* fora da aldeia, são locais também utilizados por igrejas do Santo Daime ou de outros cultos. Em muitos casos, os Huni Kuĩ também levam em suas viagens a “medicina” (ayahuasca) produzida em igrejas

do Santo Daime ou em outros centros, evitando transportar o *nixi pae*²²⁸ da aldeia, uma vez que com este último há mais riscos de apreensão em aeroportos e acusação de ilegalidades. As pessoas com quem os Huni Kuĩ se relacionam também são pessoas ligadas a redes do Santo Daime e de outras linhas ayahuasqueiras, tecendo um movimento hoje global.

Mais além dos humanos, essas redes são tecidas, sobretudo, pelas próprias plantas (*nixi pae*, feito de cipó e folha). São elas que enredeiam as pessoas, as conectam, as capturam e as tornam suas aliadas. A medicina parece seguir um movimento de expansão como ramos de árvore. É o caminho mesmo da medicina, da planta, que cresce e se ramifica. Ela veio da Amazônia, espalhou-se pelo Brasil e hoje está no mundo. Entendemos, pois, que esses movimentos são, primeiramente, da própria medicina, considerando a sua própria agência, inteligência e intencionalidade. Como discutiremos na seção a seguir, este é um agenciamento que já estava desenhado, existindo previamente enquanto potência (possibilidade), o qual, agora, se torna real. Como veremos abaixo, as visões dos Huni Kuĩ com o *nixi pae* já antecipavam esses encontros com os *nawá*. O próprio *nixi pae* os avisava e os preparava para o que iria acontecer.

3.3. Visões de futuro

Retornando ao solo etnográfico, nos deteremos agora a explorar como os Huni Kuĩ viam a questão de sair da aldeia e levar suas medicinas para além das fronteiras das terras indígenas. Pelos seus relatos, vemos que, muito antes de iniciarem suas viagens ao redor do mundo, eles já vislumbravam essa saída. Ao tomarem *nixi pae*, bebida que faz, como eles dizem, que se possa enxergar o passado, o presente e o futuro, eles relatam mirações nas quais saíam de suas terras, conheciam novos lugares e encontravam com outros povos, no caso, os *nawá*. A antropóloga Alice Haibara, a partir de sua pesquisa etnográfica com os Huni Kuĩ do Rio Jordão e do Rio Humaitá, comenta que “em muitos casos, viagens e relações estabelecidas com os mundos dos *nawa* já foram antecipadas pelas viagens feitas

²²⁸ Ainda assim, mesmo se os Huni Kuĩ utilizam um “daime” produzido em uma igreja do Santo Daime, ele se converte em “*nixi pae*” em suas cerimônias e é por este nome designado.

com uso do *nixi pae*” (HAIBARA, 2016, p. 235). Ninawá Pai da Mata²²⁹, por exemplo, fala que já tinha esse tipo de visão antes de sair da aldeia:

[...] durante esses tempos que eu passei na aldeia, a gente, a comunidade, a gente tomava o *nixi pae*, a gente pensava que a gente tinha que sair, o conhecimento tinha que sair para fora para poder nós conhecer e ajudar o que nós precisava, porque lá nós sonhava viver feliz, ter as coisas boas. Mas só que ninguém tinha conhecimento, porque a gente já estava dependendo um pouco da ajuda também da sociedade. – Ninawá, 2015.

A *sociedade*, para Ninawá, é o mundo fora da Terra Indígena. Analisando seus termos, a *sociedade* (fora) seria oposta à *comunidade* (dentro)²³⁰. Ninawá fala que o conhecimento tinha que sair para fora, ou seja, para a *sociedade*, para que a *comunidade* pudesse conseguir algumas coisas das quais precisam. Estabelece-se, pois, uma troca: seria preciso levar as medicinas e o seus conhecimentos aos outros (*nawá*) para receber, então, outras coisas e outros conhecimentos.

Interessante notar que a *comunidade* aqui é composta não somente por humanos, mas também por plantas, como o *nixi pae*, que é um dos principais agregadores de pessoas. Como vimos no primeiro capítulo, antes do uso atual que se faz do *nixi pae* no Rio Humaitá, as famílias eram desunidas, havia muita violência e brigas. Ademais, como vimos no segundo capítulo, é por meio desses movimentos recentes, como o Festival, que os parentes estão voltando a morar na Terra Indígena, saindo da cidade de Tarauacá e rumando para as aldeias.

²²⁹ Ninawá começou a sair do estado do Acre no ano de 2012. Em janeiro (14 de janeiro a 5 de fevereiro) daquele ano foi ao *Festival Condor Eagle 2012* (segunda edição daquele festival), em Alto Paraíso. Embora tenha participado, Ninawá não estava na programação oficial daquele ano. Em agosto e setembro de 2012, realizou, junto com Tuim Nova Era e Rosinha Yeke, trabalhos de *nixi pae* no Céu da Nova Aliança, na região de Parelheiros, em São Paulo/SP. Desde essa época, sigo de perto seus trabalhos.

²³⁰ Isso lembra a distinção clássica nas Ciências Sociais cunhada por Ferdinand Tönnies em “Comunidade e Sociedade” (1887 apud MIRANDA, 1995). Para o sociólogo alemão, a comunidade (*gemeinschaft*) seria composta de relações de consanguinidade, de coabitação territorial e afinidade espiritual. Esta se caracteriza pela vida social em conjunto, intimidade e laço entre as pessoas. Trata-se, pois, de relações duráveis, que persistem ao longo do tempo. A sociedade (*gesellschaft*), por sua vez, é caracterizada por uma vida de interdependências típicas da vida urbana moderna, caracterizadas por relações utilitaristas. Para Tönnies, a sociedade se daria pela passagem da vontade natural (relacionada a autopreservação, a reprodução, alimentação) para a arbitrária (mais artificial, ligada a racionalidade), que viria com o mercado e o crescimento das cidades.

Mas, como Ninawá mesmo disse, antes, ninguém da *comunidade* sabia como sair e “levar esse conhecimento para fora”. Era preciso, pois, de ajuda da *sociedade*. É nesse sentido que entram as parcerias com certos *nawá*, detentores de outros tipos de conhecimento, que ajudariam a tornar factível os ensejos e visões dos Huni Kuĩ.

Ressalto, no entanto, que antes dessas visões se concretizarem, o *nixi pae* já os indicava o advento da saída das medicinas e das viagens dos pajés. Àqueles que o tomavam, ele mostrava os caminhos – saindo das aldeias, chegando até as cidades e aos não-indígenas. Ao “mirar” essas viagens, os Huni Kuĩ poderiam antever que algum dia iriam passar por isso, mas não exatamente quando – uma vez que mirações estão em outro registro de tempo-espaco, que não o cronológico, linear.

A possibilidade de visualizar situações futuras por meio do *nixi pae* não é exclusiva aos Huni Kuĩ nos tempos atuais. Da mesma forma que com outros povos de língua pano que utilizam esta substância, isso acontecia também em tempos anteriores e em outros contextos, como na preparação para viagens a outras aldeias e terras indígenas, assim como para prever invasões, ataques de feiticeiros e a chegada de estrangeiros (*nawá*), como lembra Haibara:

Tal movimento é também observado entre outros povos pano, que por meio das atividades e viagens xamânicas, antecipam relações com os não indígenas, que se fazem presentes dentre diversas coletividades a que os xamãs têm acesso (CESARINO, 2008b, p.8), estabelecendo relações diplomáticas (Carneiro da Cunha, 2009). (HAIBARA, 2016, p. 236)

Segundo Parã, o *nixi pae* faz um “chamado”. Ou seja, ele chama a pessoa para usá-lo. A ação parte, sobretudo, da própria planta. Cabe a pessoa, claro, atender ou não este chamado. Sendo assim, a pessoa também é dotada de agência, tratando-se de uma relação. Parã, abaixo, afirma que já mirava no *nixi pae*, quando criança, que iria viajar. Certos acontecimentos de sua vida, assim, já existiriam previamente enquanto *virtualidades*²³¹.

²³¹ Segundo o filósofo Pierre Lévy, a partir dos conceitos de Deleuze (1998), “o *virtual* não se opõe ao *real*, mas sim ao *atual*. Contrariamente ao possível, estático e já constituído, o *virtual* é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização. Esse complexo

[...] todos que se fosse chamado dele, tinha que usar. Não eram só os homens. Então ele vem, e realmente ele faz o chamado. Então, no meu caso, que desde criança, através do meu pai, eu venho desde criança, mesmo mulher. E para mim é muito importante, o que ele me amostra, realiza. Antes criança, eu tinha quase uns dez anos, eu mirei fazendo várias viagens. Eu mirei que a minha vida ia ser... tinha muita coisa para conhecer através de viagem. Então isso está fluindo, já está com uns cinco anos que começou influir na minha vida, o *nixi pae*. – Parã, 2016.

Txana Ìkakuru²³², do Rio Jordão, também fala que em suas mirações sonhou que estava viajando. Em sua fala abaixo, fica evidente que os Huni Kuĩ trabalham por convites. Em geral, não são eles que propõem a realização das viagens e dos rituais fora das aldeias, mas um organizador *nawá*. No entanto, mesmo após receber esses convites, Ìkakuru conta que somente saiu da aldeia após um sonho confirmar esse passo:

Aquele tempo eu já estou começando a aprender. Estou começando a tocar viola, estou cantando *huni meka*, qualquer tipo de canto eu dá de apresentar, assim. Aí a Camila me convidou. “Txana, você quer viajar para fora da sua região?”. Aí durante no trabalho na medicina eu *sonhei* que eu estava viajando. Aí eu falei para ela: “Sim. Se você me dar algumas vagas, poderia ir conhecer algum lugar diferente. Na minha opinião, eu já estou querendo conhecer fora da nossa região, em qualquer lugar, assim, viagem de longe”. “Ah, então tá bom. Se quiser ir mesmo já vou levar comigo. Você vai conhecer lá nossa terra”. – Txana Ìkakuru, 2016.

Isarewe, também morador do Rio Jordão, diz que é o *yuxibu* que está mandando ele fazer os trabalhos com *nixi pae* por onde passa. Mais uma vez, a iniciativa não parte sobretudo dele (humano), mas do *yuxibu*, um agente não-humano, sobrenatural. No contexto da realização dessa entrevista, Isarewe estava viajando para a T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá para participar do Festival Eskawatã Kawayai. Ou seja, o *yuxibu* não o “mandou” só ir a outras cidades, mas também a outras terras indígenas.

[...] hoje em dia eu estou interessando, a minha estrela mesmo que está me dando essa oportunidade, o meu *yuxibu* está me mandando para eu conhecer no mundo e para eu fazer os trabalhos que eu faço. Como eu estou aqui, né, eu estou fazendo, tomando *nixi pae*. Não é eu que eu venho pra cá. Foi meu *yuxibu* que

problemático pertence à entidade considerada e constitui inclusive uma de suas dimensões maiores. O problema da semente, por exemplo, é fazer brotar uma árvore” (LÉVY, 1996, p. 16).

²³² José Sales Paulino Kaxinawá é *txana* (cantador) da aldeia Boa Vista, na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão, e presidente do Instituto Yube Inu.

está me trazendo para eu conhecer, para eu fazer aquilo. Então, é isso que eu estou começando pesquisar e estudando, andando, assim. – Isarewe, 2016.

Ninawá Pai da Mata, da mesma forma, conta que passou por diversas terras indígenas em suas rotas iniciais. Em seu início de trajetória fora da aldeia, outros *actantes* tiveram um papel importante, como a ONG Comissão Pró Índio (CPI/AC), em especial, uma de suas fundadoras, Djacira Maia de Oliveira. Segundo Ninawá, nessas viagens iniciais foram abertos “portais”, os quais até hoje eles utilizam:

Figura 3.2: Ninawá Pai da Mata, Bane Sales e Ixã Sabino no 2º Festival Condor Eagle

Foto: Templo Mãe D'Água (2012)

E 2010 pra cá, eu comecei sair dessas terras, viajar por outras terras, fui para o Kuntanawa, ali pertinho, de outras terras para outras terras, no Acre mesmo ali. E depois comecei sair também, através de parcerias com o Estado, que a gente começou conhecer também a Dedê Maia também. Txai Dedê conheceu nós, ficou emocionada pelo interesse que a gente tinha da cultura. E começemos sair. Tivemos uma oportunidade em 2011 de vir participar de um Festival, através do Ion, de Alto Paraíso, lá com a Yatra. Isso abriu os portais para nós, assim, pelo

interesse que a gente sonhava de ter pessoas para viajar e começemos. De lá voltamos, e tivemos outra viagem com a Sarita²³³. – Ninawá, 2015.

No pensamento de Ninawá, além de levar as medicinas e os seus conhecimentos, é importante sair da aldeia para conseguir apoios para a comunidade. No início dessas viagens, no entanto, ele sofreu certa desconfiança dos parentes (como vimos desde o primeiro capítulo). Após a realização de algumas viagens, em que os retornos se tornaram mais visíveis, Ninawá conta que outras pessoas da comunidade passaram a reconhecer e apoiar mais o seu trabalho:

A gente foi falando assim dos trabalhos. Eu sempre pensei diferente, assim, eu pensava de sair para fora e poder trabalhar assim, se conseguisse algum apoio e ajudar a comunidade a viver, fazer as coisas que a gente precisava fazer. Ou casa boa, servir o que a gente precisava, o *kupixawa*. Que isso me trouxe muito. Depois que comecei viajar mesmo, eu vi que abriu também muito o olho da comunidade. A gente teve mais um passo de qualificar o que a gente vem sonhando na aldeia. E nós era muitas pessoas que sonhava junto, mas nem todo mundo teve essa oportunidade de sair junto para o mundo, trabalhar, levar conhecimento para o mundo. – Ninawá, 2015.

Ninawá e toda a aldeia Novo Futuro têm um cuidado grande para receber os visitantes. Desde o início do contato com essas pessoas, eles se preocupam em oferecer-las boas estruturas e condições (tal como elas são acostumadas na cidade), como hospedarias, banheiros, água potável e energia elétrica. Ultimamente, até foram construídos banheiros com chuveiros e piso de alvenaria²³⁴. Porém, no início do período de suas viagens para fora das aldeias, quando não havia praticamente nenhuma dessas estruturas, os Huni Kuĩ dessa aldeia não se sentiam preparados para receber as pessoas de fora, evitando convidá-las. Nessa época, no entanto, era mais difícil conseguir apoios, o que, de certa forma, paralisava as sações. Ninawá considerou, então, levar os *nawá* para

²³³ Nessa viagem conheci Ninawá Pai da Mata, Tuim Nova Era e Rosinha Yeke, em rituais de *nixi pae*, entre agosto e setembro de 2012.

²³⁴ A maioria destas obras, no entanto, é realizada por trabalhadores *nawá*, não pelos próprios Huni Kuĩ.

visitar a aldeia mesmo sem essas estruturas²³⁵, a fim de que os visitantes pudessem conhecer a realidade local e, vendo de perto as necessidades, pudessem apoiá-los:

[...] eu pensava de não só de levar, a minha demora de sair lá da aldeia foi porque eu não queria levar ninguém de fora para a aldeia sem poder eu estar preparado, assim, de poder receber as pessoas. Mas depois eu vi que tinha que levar algumas pessoas para poder ver a situação que precisava lá também. E isso desenvolveu. E hoje, assim, a parceria que tive de levar algumas pessoas para os *txais* pudessem ver lá o que a gente praticava, primeiro viram as nossas práticas para poder ver ajudar no que fosse preciso. E aí até hoje a gente vem desenvolvendo um pouco dessas atividades. Eu penso de fortalecer a espiritualidade melhor que preciso. – Ninawá, 2015.

As viagens dos pajés também são fundamentais para a formação e consolidação de lideranças, sobretudo daqueles que fazem a mediação entre esses mundos²³⁶. Aqueles que viajam tendem a se fortalecer como lideranças de seu povo, tendo acesso a recursos, os quais podem (ou não) destinar às aldeias. Além disso, têm possibilidade de expandir as parcerias com os *nawá* e angariar mais oportunidades de trabalho, inclusive outras viagens e outras cerimônias. Como escreve Haibara acerca do pajé, “ao viajar, ele pode se fortalecer, ampliando seus conhecimentos e suas redes de relações, desenvolvendo suas habilidades de mediação e tradução em diferentes mundos” (HAIBARA, 2016, p. 235).

Essas viagens, pois, são encadeadas umas nas outras e com as aldeias. É um movimento que se tece em rede: em uma viagem são feitos contatos que possibilitam uma próxima viagem; nessa outra viagem, pode-se conectar com pessoas que vão para o Festival; lá adiante, pessoas que estiveram presentes no Festival os convidam para outras viagens e por aí vai.

²³⁵ No primeiro Festival, por exemplo, não havia água potável, energia elétrica, banheiros secos. Havia somente algumas hospedarias, um refeitório e um *shubuã* pequeno, fora as casas dos próprios moradores.

²³⁶ Claro que não se trata de *dois mundos* separáveis (dentro e fora da Terra Indígena, ou, como Ninawá fala, “comunidade” e “sociedade”).

3.4. Rituais urbanos

A dissertação de Alice Haibara (2016) traz ótimos materiais, descrições e discussões sobre os rituais de *nixi pae* realizado nas cidades, especialmente quando aborda o que ela chama de “os caminhos dos pajés”. Seu trabalho abrange aspectos da formação dos pajés, rituais urbanos, encontros e alianças, dietas, questões de legitimidade, imagens do índio, diferenças entre as gerações e os novos pensamentos. O trabalho de Tiago Coutinho (2001), que acompanhou mais detidamente um grupo no Rio de Janeiro, também apresenta descrições e reflexões muito interessantes sobre este assunto. Aqui será inevitável retomar algumas informações apresentadas por estes autores, mas procurarei ir um pouco além e abordar o assunto por outro viés.

Na maioria dos casos, no Brasil, o que chamamos de “rituais urbanos” estão concentrados nas regiões Sul e Sudeste (São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), mas também estão presentes em outros estados como Goiás (na região de Alto Paraíso), Distrito Federal (Brasília), Bahia, além da própria região amazônica. Apesar de serem ditos “rituais urbanos”, eles geralmente acontecem afastados dos grandes centros, em sítios e chácaras em cidades no interior dos estados.

Os trabalhos indígenas são trabalhos itinerantes. Na maioria das cidades, não há uma sede fixa, exceto a Aldeia Akasha, em Itaipava, no estado do Rio de Janeiro, onde foi construído um *shubuaã*, que abriga os trabalhos do grupo Guardiões Huni Kuin. A *cena* das cerimônias indígenas de ayahuasca na região de São Paulo é muito diferente do que no Rio de Janeiro. Neste último estado, há um grupo mais fixo e antigo, Guardiões Huni Kuin, que se erigiu em torno da figura de Txana Bane, que residiu nessa cidade por um longo tempo e formou o grupo. Em São Paulo, por sua vez, os grupos são dispersos; acontecem diferentes cerimônias no mesmo dia²³⁷; nem todos se conhecem ou se falam,

²³⁷ Por exemplo, em 8 de fevereiro de 2020, noite de lua cheia, houve quatro cerimônias simultâneas na região de São Paulo: uma no sítio Magnólia, em Atibaia, com Txana Īkakuru do Rio Jordão e Bainawá da aldeia Pinuya; outra com as mulheres Ayani e Bunke, do Rio Jordão, em Guararema; outra com Tuim Nova Era, seu irmão Txana Ibã e seu filho Aldaíso (Bukũ Mapua), do Rio Humaitá, na Casa Nawavena, em Juquitiba; e outra com jovens da aldeia Pinuya, Kupi e Nawá Siã, no Templo de Shiva, em Itupeva.

há iniciativas dispersas, e não há um grupo fixo – tecem-se redes com pajés e comitivas específicas.

Deste modo, é preciso haver uma organização, a cada vez, para cada ritual. Como os locais geralmente variam (esta é uma característica específica desse tipo de trabalho, diferente do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal, por exemplo, que têm sedes fixas) eles necessitam de uma organização que envolva diversas pessoas e exija certa quantidade de trabalho. Também por essa característica “nômade”²³⁸, os grupos que participam dos trabalhos não são fixos: a cada vez encontra-se muitas pessoas novas (apesar de se formar uma rede de amizades e alianças entre os mais assíduos).

Os Huni Kuĩ não são donos desses centros. Na maioria das vezes, o dono ou a instituição responsável pelo espaço cede as suas instalações para a cerimônia mediante o repasse de uma contribuição (um valor pré-fixado ou uma porcentagem do total arrecadado). Em alguns casos, o espaço pode ser cedido gratuitamente (nos últimos anos tem acontecido em São Paulo rodas de rapé – porém não cerimônias de *nixi pae* –, em espaços públicos, como o Parque do Ibirapuera). Em casos específicos, o responsável pelo espaço também é o organizador, agregando essas duas figuras. Os Huni Kuĩ não são empregados desses organizadores em nenhum dos casos²³⁹. Formam-se parcerias, nas quais os pajés *huni kuĩ* integram comitivas (as quais exploraremos na seção seguinte).

O valor cobrado para participar destas cerimônias no Brasil varia de R\$ 40,00 a R\$ 290,00²⁴⁰ – valor geralmente acima do que é cobrado em rituais ayahuasqueiros ligados, por exemplo, ao Santo Daime, que custam cerca de R\$ 30,00, os quais são destinados,

²³⁸ Ultimamente, no entanto, estão surgindo novas “casas” na região de São Paulo e interior, como a Casa Nawa Bae, a Casa Mariri, a Casa Nawavena, a Casa Hairá, entre outras, que abrigam cerimônias indígenas (recebendo os índios e realizando também suas próprias cerimônias), que possuem sede mais fixa.

²³⁹ Diferente do caso peruano (LABATE, 2014 in: LABATE; CAVNAR, 2014), em que “gringos” são donos dos centros e subcontratam xamãs locais e seus familiares como empregados.

²⁴⁰ Ao longo dos sete anos em que estou acompanhando este assunto, as cerimônias tiveram um incremento considerável de preço. Elas iniciaram no Estado de São Paulo custando R\$ 40,00 a R\$ 60,00, em 2012. Em maio de 2019, uma cerimônia em Morungaba/SP com Ninawá Pai da Mata e sua sobrinha, custou por volta de R\$ 200,00. Em fevereiro de 2020, um dia da vivência em Atibaia/SP com uma cerimônia de *nixi pae* com Txana Íkakuru e Bainawá custou R\$ 290,00 (no caso de retiros, o valor é maior do que uma cerimônia independente, uma vez que inclui alimentação, hospedagem e outras atividades na programação).

principalmente, para cobrir custos²⁴¹ de frete da própria ayahuasca e de manutenção do espaço²⁴². Os rituais indígenas fora do Acre têm custos mais elevados, principalmente porque os organizadores têm que arcar com as passagens aéreas dos indígenas e outros custos de viagens, o que inclui alimentação, hospedagem²⁴³ e outras formas de deslocamento²⁴⁴. Com o montante arrecadado pelas inscrições²⁴⁵ nas cerimônias também são pagas algumas despesas relativas, por exemplo, à aquisição do *nixi pae* (nos casos em que este é comprado, o que corresponde à maioria dos casos), o seu envio, além de papéis higiênicos e alimentação para as pessoas antes e após o ritual. Em grande parte dos casos, também é destinada uma contribuição financeira para os responsáveis pelo espaço e para os organizadores *nawá* envolvidos. No entanto, é importante lembrar que as porcentagens e os acordos variam em cada caso e conforme as pessoas envolvidas.

No entanto, apesar dos valores solicitados para a inscrição, há diferentes formas de reciprocidade que se estabelecem entre os participantes, os organizadores e os pajés *huni kuĩ*. Pessoas que integram a equipe de apoio não pagam ou recebem um desconto para participar das cerimônias. Pessoas mais experientes, inclusive amigos e conhecidos dos

²⁴¹ Também deve-se levar em conta a locação e uso do espaço. No caso de retiros em finais de semanas (mais de um dia de cerimônias), algumas atividades não são sempre feitas pelas mesmas pessoas que participam dos rituais). As refeições, por exemplo, são feitas por cozinheiras contratadas, que não costumam participar das cerimônias. Há, assim, custos envolvidos nessa produção.

²⁴² No entanto, em centros ayahuasqueiros onde estão as sedes dessas religiões tradicionais no Acre (como o Alto Santo e a Barquinha), há uma tradição de não se cobrar nada em dinheiro pelo chá, mantendo o espírito da caridade ao abrir as portas para quem precisar, seguindo as máximas dos mestres fundadores, como Irineu Serra: “Dai-me força”, “dai-me luz”, “daime não se cobra, daime não se nega”. Além disso, no Acre, há menos custos de frete, pois o chá é produzido em local próximo ao local de consumo. Mesmo assim, fora do Acre, em algumas poucas casas espirituais (como a Barquinha e a União do Vegetal), não se deve pagar nada em dinheiro para participar dos trabalhos. Essa questão é um grande debate e ponto de desencontro entre algumas religiões ayahuasqueiras tradicionais e o novo movimento indígena ayahuasqueiro (como se viu, por exemplo, na II Conferência Mundial da Ayahuasca). Para muitas das religiões tradicionais, a forma de servir a bebida gratuitamente é um ensino/princípio dos mestres, o qual é imutável (estabelecido como “tradição”), sendo, para elas, a forma correta de proceder com a bebida.

²⁴³ Em cidades no Brasil, muitas vezes os indígenas ficam hospedados nas casas de amigos. Eu, inclusive, recebi muitos deles em minha residência. No Exterior, quando não ficam nas casas de pessoas conhecidas ou nos locais dos retiros, ficam em hotéis.

²⁴⁴ Inclui-se aqui o deslocamento fluvial das aldeias até a cidade mais próxima, e dali até a capital Rio Branco. Deve-se considerar também os trajetos até os aeroportos em cada cidade.

²⁴⁵ Em muitos casos, solicita-se o pagamento antecipado (por vezes com descontos para quem se inscreve com antecedência ou para quem participa de mais de uma cerimônia, no caso de retiros, ou “jornadas duplas”). Em outros casos, o pagamento é feito no próprio local, no dia da cerimônia.

organizadores, geralmente prestam esse tipo de apoio (limpam banheiros e o espaço do ritual, dão caronas, preparam alimentos, cuidam do fogo, repõem as velas, realizam traduções das falas dos pajés, prestam socorro aos novatos e àqueles que passam situação de apuro e cuidam de situações que exigem mais experiência) em troca de um desconto ou isenção para participar. Há ainda pessoas que se envolvem em projetos e têm relações próximas com os pajés *huni kuĩ* e podem ser convidadas.

Como dito anteriormente, a dinâmica dos trabalhos *huni kuĩ* funciona por meio de convites. Ou seja, normalmente não é o pajé *huni kuĩ* que vai atrás dos *nawá* para pedir que eles organizem uma cerimônia (ainda que isso aconteça algumas vezes). Geralmente, os Huni Kuĩ são convidados pelos organizadores, os quais montam (com o acordo dos indígenas) uma agenda de trabalhos (ou seja, uma turnê).

Figura 3.3: Flyer de divulgação de cerimônia em Morungaba/SP

Fonte: Arte Ameríndia, 2019. Facebook, página: <https://www.facebook.com/events/719248125139922/>

Acerca desse assunto, no Brasil, hoje em dia, é comum haver divulgação dos rituais por meio de redes sociais, principalmente o *Facebook*. Esses rituais não são secretos, nem totalmente abertos. Em geral, é necessário conhecer pelo menos uma pessoa que já participe dessa rede para que esta lhe convide. Em alguns casos, porém, os convites para a cerimônia são publicados na internet de forma aberta, pública. A antropóloga Isabel de Rose (2010) comenta que essa divulgação é feita por não-indígenas e direcionada a não-

indígenas (ainda que os Huni Kuĩ hoje estejam cada vez mais presentes nessas redes sociais e fiquem sabendo dos rituais dos parentes e recebam convites pela internet).

Nas divulgações dos rituais Kaxinawa incluídas acima e abaixo, podemos ver como noções indígenas são adaptadas e traduzidas de maneira que possam se tornar inteligíveis para um público urbano, não-indígena e, muitas vezes, estrangeiro. Entretanto, essas traduções são muitas vezes intermediadas por atores não indígenas, que colaboram na organização, divulgação e realização das cerimônias que membros deste grupo indígena realizam em contextos extra-aldeia (ROSE, 2010, pp. 143-144).

No Exterior, no entanto, esta divulgação, em geral, não é feita da mesma forma (pública, aberta), uma vez que há vários países em que consumo e o porte da bebida são proibidos. Nesses casos, são utilizadas listas de *e-mails*, grupos fechados e, sobretudo, a divulgação boca-a-boca.

3.5. Formatos das cerimônias urbanas

Estou adotando o termo ‘cerimônia urbana’ para diferenciar este tipo de cerimônia daquelas que acontecem na aldeia, embora este termo não seja utilizado pelos *actantes* do campo. Tanto os rituais de *nixi pae* do Festival, quanto os ritos realizados fora das aldeias para um público *nawá* são comumente designados apenas por “cerimônias”. Porém, como já explicamos, nem todos os encontros para tomar *nixi pae* são chamados de ‘cerimônias’, sobretudo aqueles que acontecem entre os próprios Huni Kuĩ (embora este termo esteja sendo cada vez mais adotado entre os Huni Kuĩ do Rio Humaitá). Há outros termos, como ‘ritual’, ‘trabalho’, ‘roda’, ‘mijo’ (da jiboia), ‘*nixi pae daya*’ etc.

As cerimônias urbanas no Brasil geralmente acontecem nos finais de semana, entre sexta-feira e domingo (exceto no caso de feriados e de retiros mais prolongados), uma vez que ocorrem de um dia para o outro, iniciando na noite do dia anterior para terminar ao nascer do sol do dia seguinte. Se há apenas uma cerimônia programada para o final de semana, ela é preferencialmente realizada de sábado para domingo. Se são jornadas

duplas, geralmente iniciam-se as cerimônias às sextas-feiras e aos sábados²⁴⁶. Nesse caso, cada cerimônia têm uma lógica e um propósito específico. Geralmente, na primeira delas se faz um trabalho de alinhamento e, na segunda, um trabalho de cura mais aprofundado (considerando que os participantes já passaram por uma limpeza e um preparo na noite anterior). Quando há aplicações de *kampung*, estas são feitas ao término das cerimônias, preferencialmente aos domingos (ainda que em contexto urbano haja aplicações “avulsas”, não relacionadas às cerimônias de *nixi pae*); o que é diferente das aldeias, onde não existe uma relação necessária com as cerimônias de *nixi pae*, sendo as aplicações de *kampung* geralmente feitas bem cedo pela manhã, após descanso na última noite.

Figura 3.4: Flyer de retiro com cerimônias de *nixi pae* em Mogi das Cruzes/SP

Arte: Gabriel Takashi, 2018

²⁴⁶ Em algumas cidades, como em Goa (Índia), geralmente se faz uma cerimônia de sexta para sábado (ou de sábado para domingo); há um dia de descanso, em que as pessoas retornam para suas casas/hospedagens, ou seja, elas não descansam no mesmo local do ritual, e a segunda cerimônia da “jornada dupla” acontece de domingo para segunda-feira (ou segunda para terça-feira). Isso também acontece, pois, os frequentadores desses rituais são “gringos”, os quais, em geral, não têm compromissos de trabalho durante a turnê dos Huni Kuĩ. Em outras cidades, como Londres, é comum os retiros serem realizados nos moldes parecidos com o Brasil, uma vez que a maioria das pessoas estão estabelecidas e trabalham numa região próxima do local onde é realizado o ritual.

No caso de jornadas duplas ou ainda maiores, como feriados prolongados (como o Carnaval), em que os participantes passam mais do que um dia no local das cerimônias, são organizadas outras atividades – como o *hampaya* (batismo da pimenta), rodas de rapé e de contação de estórias²⁴⁷. Estes retiros também incluem pernoite e alimentação aos participantes. Também é comum aproveitar a presença dos Huni Kuĩ nas cidades durante os dias que antecedem as cerimônias de *nixi pae* para organizar rodas de rapé e outras atividades, como palestras em universidades e centros terapêuticos, exposições de filmes e atendimentos individuais.

Uma ‘cerimônia urbana’ de *nixi pae* dura, em geral, de 6 a 8 horas. Nesse quesito, elas são muito semelhantes às cerimônias do Festival. As cerimônias “grandes”, ou seja, mais abertas (não só para convidados especiais), com público maior (superior a trinta pessoas), realizadas em locais mais afastados dos grandes centros (isto é, não na casa de uma pessoa na cidade), começam por volta das 22h e acabam ao nascer do sol. As cerimônias podem acontecer tanto em locais abertos, semiabertos (onde há uma cobertura, porém não “quatro paredes”), quanto em locais fechados.

É comum chegar com antecedência aos rituais, para “entrar no clima”, ou como dizem alguns, “sair da Babilônia”. Os locais mais valorizados pelos organizadores são os que possuem vegetação extensa e certa estrutura para receber os visitantes, com banheiros, um local para acender fogueira e um salão coberto²⁴⁸ para que se possa proteger do frio e da chuva e permita estender esteiras, colchonetes e sacos de dormir, por exemplo. Ao chegar, é comum realizarem-se pinturas nos rostos, feitas pelos Huni Kuĩ (especialmente pelas mulheres, se há alguma delas presente na comitiva).

Antes do início das cerimônias, os novatos, isto é, aqueles que nunca tomaram ayahuasca e aqueles que nunca tomaram em um ritual indígena, também devem preencher uma ficha de anamnese e realizar uma entrevista com um dos organizadores (para saber suas condições psicológicas, histórico de uso de drogas, observância das dietas e de outras recomendações pré-cerimônia etc.), na qual eles também explicam a dinâmica da

²⁴⁷ Para esses encontros, o preço é maior, pois incluem as despesas de hospedagem e alimentação, ainda que as pessoas também tenham a opção de ir apenas para a cerimônia e não permanecer no espaço.

²⁴⁸ Em alguns locais, como Goa (Índia), no entanto, os rituais são realizados em locais a céu aberto.

cerimônia, passam informações de segurança e sanam dúvidas. O contato dos novatos com os organizadores já é iniciado anteriormente, uma vez que uma série de recomendações são feitas tendo em vista a sua participação, como, por exemplo, evitar obrigatoriamente o uso de drogas químicas e álcool nos dias que antecedem o ritual, assim como, de maneira sugestiva, a abstinência sexual e a observação de uma dieta leve.

Para começar o ritual, todos se reúnem num mesmo ambiente, sentando-se ao redor do espaço (ou beirando as paredes para acostar-se) ou em círculos, geralmente sem o uso de cadeiras. Nesse caso, as pessoas ficam no nível no solo. Os pajés, no entanto, por vezes preferem sentar-se em cadeiras ou encostos (também porque tocam violão). Geralmente, se faz uma fogueira no centro do ritual ou, em alguns casos, esta fica mais de lado, numa área externa. Em alguns casos, há uma pessoa (ou um grupo) que fica responsável por cuidar do fogo, como em tradições indígenas norte americanas (como da Native American Church, que realiza rituais de *peyote*). Essa pessoa, às vezes, é designada por “guardião do fogo”. A dinâmica da cerimônia segue praticamente a mesma estrutura daquela do Festival (descrita no capítulo anterior), com as falas iniciais dos pajés e organizadores, dois a três “servimentos” de *nixi pae*, sendo o início do ritual realizado em silêncio para, após um momento de concentração, iniciar-se os cantos tradicionais (*huni meka*), seguidos da aplicação de rapé e dos cantos de terreirão com instrumentos. Ao término da cerimônia, após a aplicação de sananga, também é realizado um fechamento.

Assim como no Festival, nesses trabalhos urbanos é utilizado um *nixi pae* bem concentrado. É o chamado “mel”, um líquido bem escuro e espesso, o qual passou por diversas fases de apuração (“fervuras”). Ainda há o “gel”, que possui uma consistência ainda mais pastosa²⁴⁹. Em geral, essas medicinas²⁵⁰ são de uma qualidade bem mais forte que o daime preparado no Santo Daime ou que a receita tradicional do *uni* dos Yawanawá, que são mais leves, com mais partes de água. Nos rituais urbanos, serve-se uma dose considerável, exceto se a pessoa pedir menos, com a intenção de fazer fortes trabalhos de

²⁴⁹ Essa qualidade é mais utilizada nos trabalhos no Exterior, uma vez que possui um volume mais reduzido, o que auxilia no transporte (em aeroportos etc.). Em geral, essa qualidade precisa ser preparada antes de ser servida aos participantes no dia do ritual, adicionando-se um pouco de água e fervendo-se mais uma vez.

²⁵⁰ O *nixi pae* mais graduado, em geral, não é preparado nas aldeias *huni kuĩ* (no entanto, já tomei desses mais graduados feitos pelos Puyanawa, na II Conferência Indígena da Ayahuasca).

cura. Soma-se ao efeito do *nixi pae* as aplicações de rapé, que costumam provocar “limpeza”, isto é, vômitos, choro e/ou defecação. A intenção desses trabalhos não é somente a pessoa sentir um pouco o efeito da medicina, mas “entrar mesmo na força”. Deve-se considerar que esses pajés, em certos lugares, vão apenas uma vez por ano, ou uma vez na vida; sendo assim, não podem realizar um acompanhamento constante, individual e progressivo de cada participante. Apesar de festivo e alegre na segunda parte (quando entram os violões), não se trata, pois, de um trabalho leve ou sutil.

Nesses trabalhos, em geral, também não há propriamente um acompanhamento da pessoa após o ritual (ainda que os organizadores, em alguns casos, acabem sendo procurados pelos participantes após as cerimônias). Os pajés não costumam interferir em diversas situações que podem acontecer durante a cerimônia, como pessoas incorporarem entidades ou gritarem. Essas questões, assim como aquelas relativas ao manejo do espaço, ficam aos cuidados dos organizadores e da equipe de apoio. Os pajés geralmente deixam as pessoas “se estrebucharem”, isto é, chorarem, gritarem, vomitarem, considerando que isso faz parte do processo com a medicina. Todavia, eles podem ajudar em caso de necessidade, se a pessoa pedir ou alguém a levar para algum atendimento específico.

Nesses rituais, há menos danças em relação àqueles realizados nas aldeias, até porque as danças, muitas vezes, são sustentadas pela animação das mulheres *huni kuĩ* (no caso das danças mais soltas, em que as pessoas não se encostam) ou pelos líderes *huni kuĩ* (homens ou mulheres) que puxam as danças coletivas, como a dança da jiboia, em que as pessoas colocam as mãos nos ombros da pessoa à sua frente. No caso dessas cerimônias urbanas, a presença *huni kuĩ* é muito menor em relação ao total de participantes *nawá*. Há, pois, poucas mulheres *huni kuĩ* para animar as danças de terreirão e os líderes, que normalmente estão ocupados conduzindo os trabalhos, dificilmente se levantam para puxar as danças. Em alguns casos, o único momento em que um círculo entre os participantes se forma, em que estes se levantam e dão as mãos, não é em uma dança, mas no fechamento dos trabalhos, que ocorre de forma semelhante ao Festival.

Nesses rituais, também se formam menos coro nas músicas, uma vez que na aldeia há diversas mulheres, jovens e homens que cantam junto com os puxadores. No Sudeste, muitos *nawá* têm dificuldade em pronunciar palavras das canções em *hãtxa kuĩ*, ainda que algumas “irmandades” já tenham desenvolvido um notável aprendizado. Isto ocorre também nas cerimônias no Exterior e no Festival, quando nos referimos à participação

dos estrangeiros, os quais têm geralmente uma pronúncia esquisita do idioma indígena. No Festival, no entanto, há mais indígenas, que também cantam mais alto do que visitantes; o que produz, como resultado sonoro final, algo mais próximo à pronúncia correta do *hãtxa kuĩ*; ao contrário das cerimônias urbanas, onde há muito menos *huni kuĩ* em comparação à quantidade de *nawá*. Também em relação aos cantos, vê-se que os Huni Kuĩ modulam a seleção musical dos seus cantos com instrumentos dependendo do lugar da cerimônia (a primeira parte é sempre realizada com os *huni meka*, em *hãtxa kuĩ*, independente do lugar; o que varia é a duração desta parte). Por exemplo, no Exterior se canta mais em *hãtxa kuĩ*, enquanto em algumas cidades do Brasil, se canta mais em português, como explica Ninawá:

Nós fazemos diferente, cada trabalho é diferente. No Exterior... Tipo, aqui no Brasil nós cantamos o *hãtxa kuĩ*, cantamos um pouco o português porque o povo entende. No Exterior, cantamos mais a parte tradicional. Porque não adianta um cantar o português, os caras não entendem. Então, para a gente nós já sabemos, é a parte tradicional. Cantamos algumas musiquinhas em português, mas é muito pouco. – Ninawá, 2019.

Geralmente, há um espaço maior para os *nawá* puxarem os cantos nessas cerimônias, pelo menos aqueles que já possuem certa habilidade com a voz e com o violão. Como são menos *huni kuĩ* que no Festival, há menos gente aguardando ser chamada para cantar. Em certa hora (geralmente do meio para o final da cerimônia), pois, os pajés chamam alguns convidados para cantar, podendo relaxar um pouco. Os *nawá* trazem cantos tanto da linha da floresta – seja em idiomas indígenas, como dos Huni Kuĩ, Yawanawá e Shawãdawa, da Umbanda, do Santo Daime, de tradições indígenas latino-americanas (em espanhol), *new age*, cantos de autoria própria, entre outros.

Na parte da manhã, quando os trabalhos já foram “fechados”, há diversas conversas entre os pajés e os participantes, inclusive sobre possíveis projetos envolvendo parcerias entre eles. Essa é uma característica marcante das cerimônias indígenas, que as conectam com os locais de origem dos pajés (suas aldeias, seu povo)²⁵¹. Além das falas “oficiais”

²⁵¹ Em todas as outras cerimônias com ayahuasca das quais participei (como do Santo Daime, Barquinha, Umbandaime etc.), nunca presenciei com o mesmo grau de intensidade esse tipo de diálogo, que tem em vista a prospecção e execução de projetos, assim como a organização de viagens. Como pontua Haibara, isso também acontece nas ocasiões de visitas dos *nawá* às aldeias: “é uma prática comum receber aqueles

ao início e ao término dos rituais, esse é um dos momentos em que os pajés convidam pessoalmente as pessoas para participar dos festivais ou visitá-los nas aldeias.

Essa estrutura de “cerimônia” (tal como aqui descrita, assim como no capítulo anterior, acerca do Festival) e a própria adoção deste termo, foram primeiramente criadas nos rituais “urbanos”. Nesse contexto, era preciso apresentar a “cultura” aos *nawá*, transformar aquilo num pacote, isto é, num produto cultural – afinal, o que está sendo comercializado não é a ayahuasca, mas a experiência de um ritual de *nixi pae* e de outras medicinas indígenas, conduzido por pajés *huni kuĩ*.

Nessas cerimônias urbanas, se introduziu a “ritualização” de gestos e atos que antes eram mais corriqueiros, espontâneos ou simplesmente inexistentes, como a apresentação dos pajés e as falas de agradecimento antes e após os trabalhos, a palavra dada pelos organizadores, o círculo de fechamento etc. Tudo isso se iniciou nos rituais urbanos e depois foi “importado” para as aldeias, principalmente no caso da visita dos *nawá* (cujo expoente máximo é o Festival).

Outra característica dessas cerimônias indígenas é que elas são esporádicas, ou seja, não há uma regularidade pré-estabelecida (como nas igrejas do Santo Daime e outros centros ayahuasqueiros), uma vez que a realização das mesmas depende da presença dos indígenas nos centros urbanos. Num mesmo mês pode haver seis cerimônias indígenas na mesma cidade, sendo que, no mês seguinte, pode não haver nenhuma. Juntamos aqui, dentro do termo ‘cerimônias indígenas’, cerimônias *huni kuĩ*, *yawanawá*, *shawãdawa*, entre outras; esse conjunto também pode ser designado por “linha da floresta”.

Da mesma forma, os frequentadores em cada cerimônia variam; ou seja, não são sempre as mesmas pessoas ou o mesmo grupo que vão a todas as cerimônias, ainda que haja uma rede de pessoas que frequente mais assiduamente. Como já dito, tais cerimônias costumam variar de local cada vez que são realizadas (ainda que haja sítios mais utilizados). Não costuma existir uma filiação formal de uma pessoa a um centro ou a um

nawa recém-chegados às aldeias convidando-os para uma noite de *nixi pae*, para que sejam analisadas as possibilidades de parcerias a partir do que é visualizado durante o ritual” (HAIBARA, 2016, p. 262).

grupo²⁵² (como no caso do *fardamento* para o Santo Daime e a Barquinha). Cada pessoa é, de certa forma, “livre” para escolher participar ou não de cada ritual, sem compromisso formal – até mesmo porque, para participar, ela deve pagar uma inscrição.

É visível também que cada pessoa (ou grupo de pessoas) está mais ligada a certos povos, regiões e pajés específicos. Por exemplo, os frequentadores das cerimônias de Ninawá Pai da Mata em São Paulo não são os mesmos que frequentam as cerimônias dos Huni Kuĩ do Caucho ou do Rio Envira. Há pessoas que frequentam somente os trabalhos das mulheres yawanawá. No entanto, em algumas cerimônias maiores ou com comitivas mistas, algumas dessas “famílias” (grupos que frequentam mais regularmente certas cerimônias) se reúnem. Assim, os pontos vão formando nós, como em uma rede.

3.6. As famílias da medicina

Acerca das famílias, lembremos que o próprio Ninawá pronuncia falas no início das cerimônias do Festival (uma delas citada no segundo capítulo) agradecendo as presenças das famílias de sua aldeia, das famílias das outras aldeias do Humaitá, das famílias *huni kuĩ* de outras terras indígenas e da “família da medicina”, na qual também estão inclusos os *nawá*. Ou seja, os *nawá* que participam dessas cerimônias, por meio da consubstancialidade²⁵³ gerada pela ingestão coletiva do *nixi pae* (todos comungando da mesma bebida, em um mesmo ritual), tornam-se “parentes” dos Huni Kuĩ²⁵⁴.

²⁵² Uma exceção é o caso do grupo Guardiões Huni Kuin, no Rio de Janeiro, onde existe uma espécie de iniciação para a admissão de um novo adepto. Nesse caso, o líder do grupo, um *nawá*, dentro de uma cerimônia de *nixi pae*, aplica rapé e sananga na pessoa que está sendo iniciada.

²⁵³ “Utilizado aqui em sua acepção mais trivial, de ‘unidade de substância’” (KERGOAT, 2010, p. 94).

²⁵⁴ A questão de se fazer parentes ao compartilhar o grupo de substância é comum na etnografia amazônica. A antropóloga Aparecida Vilaça comenta que “Viveiros de Castro (1986: 439 n.88) ao usar a noção de ‘grupo de substância’ para os Araweté, explica que a utiliza no sentido lato, visto não poder precisar exatamente que substância é essa que caracteriza o grupo. Tratar-se-ia de uma ‘substância metafórica ou metonímica’ a caracterizar um grupo antes sociológico do que fisiológico (etno-)”. Em um artigo recente sobre o canibalismo wari’ (Vilaça 2000), apresento as minhas divergências em relação à concepção de Conklin (1989) sobre o tipo de substância que une os membros de uma família wari’. Com base na análise de um caso de canibalismo funerário, em que os netos ainda pequenos comiam o cérebro do avô enquanto seus irmãos adultos não podiam fazê-lo, argumento que o discurso wari’ nos obriga a considerar o papel da memória (que os adultos têm em contraposição às crianças) na constituição da consubstancialidade”. (VILAÇA, 2001, p. 7-8)

Ninawá fala de uma família formada no Festival, chamada por ele de “Família Eskawatã Kawayei”, a qual todos que participam do evento passam a integrar. Há ramificações dessa família em outros países, como a “Família Eskawatã Kawayai UK”, baseada em Londres, Reino Unido. Em certo sentido, a Família Eskawatã Kawayei é uma família que foi formada a partir do *nixi pae* no núcleo da aldeia Novo Futuro, que hoje conta com a liderança de Ninawá Pai da Mata, cujo grupo musical e cujo Festival também se chamam “Eskawatã Kawayei”.

Ou seja, alguém que tomar *nixi pae* no Rio Jordão não será por isso membro da família Eskawatã Kawayei, mas conectar-se-á com as pessoas daquele lugar (Jordão), com quem estabelecerão relações e trocas a partir de então, integrando a família daquele lugar²⁵⁵. Por outro lado, se algum parceiro da mesma aldeia de Ninawá, como Valdeusmar Tuwe, liderar cerimônias em outros países, ele também irá convidar as pessoas para participar do Festival Eskawatã Kawayai e a juntarem-se à mesma família (ou seja, a família Eskawatã Kayawei não é estritamente centrada na figura de Ninawá, mas no coletivo que ele representa).

É importante ressaltar que os *nawá* se tornam parentes não só dos Huni Kuĩ e uns dos outros, mas das próprias medicinas. Esse vínculo é construído pelo *nixi pae*, uma vez que, ao ingerir a bebida, torna-se também planta, torna-se também jiboia. Como se conta nas histórias dos antigos (*shenipabu miyui*), tais como a de Huã Karu Yuxibu, foram os próprios *huni kuĩ* (seres humanos) que se transformaram em plantas²⁵⁶. Ou seja, desde os primórdios, as plantas são parentes dos humanos (*huni kuĩ*), os quais podiam/podem comunicar-se com elas. As plantas, pois, têm uma humanidade instrínseca: antigamente, elas foram também gente. Certo dia, Valdeusmar Tuwe, *huni kuĩ* da aldeia Novo Futuro, antes de uma cerimônia em Juquitiba (SP), fez os agradecimentos aos *yuxibu*:

²⁵⁵ Pertencer a uma família, no entanto, não impede à pessoa de participar de outras. Nesse caso, não se trata de afiliações excludentes, diferente do que acontece em outros, como entre as aldeias yawanawá Nova Esperança e Mutum. Nesse caso, um *nawá* que se afilia a uma dessas aldeias não deve participar do círculo de atividades da outra.

²⁵⁶ Assim como na história de Yube Nawa Aibu, em que o próprio cipó (*huni*) e a folha de rainha (*kawa*) brotaram da sepultura de Dua Busê, um *huni kuĩ*.

[...] o vento, o Sol, a água, a floresta, a jiboia sagrada... Em seguida eu quero agradecer a todos irmãos aqui também, que mais uma vez que eu tô passando também aqui em São Paulo, e pela primeira vez estar chegando aqui na Casa Nawavena, com muito respeito também e com muito amor de poder estar aqui encontrando com essas famílias tão importante, *família da medicina*, para nós aqui rezar pela nossa saúde, pela nossa família e por toda a humanidade, pelo mundo. E eu estou muito feliz, quero agradecer a todas as medicinas, toda a minha ancestralidade, meu *shenipabu*, que nós chamamos, todas as medicinas que foram já gente também, que transformaram. Que até hoje também trabalhamos com ela: *nixi pae*, *dume deshke*, *shane tsamati*... – Tuwe, 2020.

Alan Montoya, líder, junto com sua companheira, do grupo musical Nação do Arco-Íris (NAI) e dirigente da casa Nawa Bae, que realiza cerimônias de *nixi pae* em Atibaia/SP, também fala que, por meio da medicina, também se faz parentes.

Nós somos uma família, como a gente está enfatizando aqui. A gente tem a nossa família sanguínea, mas tem a nossa família da medicina²⁵⁷ também, que é um sentimento verdadeiro, o sentimento que a gente tem um pelo outro é de família mesmo, é de irmão. – Alan Montoya, 2020.

Podemos afirmar, portanto, que o *nixi pae* está “fazendo parentes” (*making kin*). Fazer parentesco (*making kin*), no entendimento sugerido por Donna Haraway, não se restringe, pois, à ancestralidade ou à genealogia:

Meu propósito é fazer com que “parente” signifique algo diferente, mais do que entidades ligadas por ancestralidade ou genealogia. O movimento suave de desfamiliarização pode parecer, por um momento, um erro, mas depois (com sorte) aparecerá sempre como correto. Fazer parentes é fazer pessoas, não necessariamente como indivíduos ou como seres humanos. (HARAWAY, 2016, pp. 142)

Estamos enfocando aqui, mais uma vez, como o *nixi pae* produz relações de parentesco, mais do que como pessoas (como os Huni Kuĩ), por meio da medicina, criam intencionalmente esses vínculos. Isto não significa que essas afiliações não sejam estratégicas e não correspondam a interesses (de ambas as partes), porque justamente

²⁵⁷ O uso do *nixi pae* pode levar uma pessoa (geralmente um recém-adepto) a reordenar seus vínculos e relações sociais, levando-a cortar certos contatos e a estabelecer outros. Nesse sentido, a “família da medicina” pode oferecer suporte para que esta pessoa realize uma mudança de vida, abrindo-lhe possibilidades de participar de novos círculos de convívio.

também o podem ser. A intenção aqui, enfim, é notar que, sem o *nixi pae*, nesse movimento contemporâneo, não se cria família; ele é peça fundamental²⁵⁸.

Atualmente, alguns *huni kuĩ* estabelecem relações de parentesco com alguns *nawá* (como, por exemplo, organizadores e participantes de cerimônias, além de apoiadores de projetos), escolhendo-as para apadrinhar os seus filhos²⁵⁹. É inegável que nesses apadrinhamentos também estão presentes intenções de estabelecer alianças. No entanto, podemos observar que esse tipo de vínculo reforça o livre interesse dessas pessoas de se conectarem mutuamente e estabelecerem relações de longo termo.

3.7. Comitivas de viagem

As comitivas de viagem aos centros urbanos são formadas por um ou mais indígenas, sendo dois ou três o mais usual, mas pode ser formada por ainda mais (quatro, cinco, seis). Cada comitiva pode ser composta por *huni kuĩ* de uma região apenas (como Humaitá, Envira, Jordão, Tarauacá, Purus e Breu) ou por pessoas de diferentes regiões. Nestes casos, quem geralmente “monta” a comitiva é o organizador, uma vez que ele tem os contatos e faz os convites. Por outras vezes, quem chefia a comitiva é um pajé *huni kuĩ*, que escolhe seus acompanhantes. Em alguns casos, há um líder explícito da comitiva e das cerimônias, em outros casos, não. Essas comitivas geralmente são formadas por pessoas de um mesmo povo (no caso, Huni Kuĩ), ainda que haja cerimônias em que se juntam Yawanawá com Huni Kuĩ, entre outras combinações. Nas comitivas, os integrantes fazem viagens, por exemplo, de três meses de duração pela Europa (durante o verão europeu), ficando sem ver seus cônjuges e filhos por um tempo considerável.

Para um pajé *huni kuĩ* é uma tarefa bastante exigente conduzir essas cerimônias de forma solitária, uma vez que as demandas são grandes. Os pajés cantam, tocam, servem as medicinas, fazem curas e rezos. Os pajés geralmente ficam em seu lugar, junto ao altar,

²⁵⁸ De forma análoga, nas aldeias *huni kuĩ* o *nixi pae* tem promovido um movimento de reaproximação de familiares e um criando um fluxo de pessoas voltando a morar nos territórios indígenas.

²⁵⁹ O apadrinhamento é uma relação muito mais comum do que, por exemplo, o casamento entre *huni kuĩ* e *nawá*, ainda que existam alguns casos.

durante praticamente toda a cerimônia. É desafiante lidar com uma grande quantidade de pessoas que não tomam a bebida frequentemente. Há muitas pessoas de primeira ou segunda vez. Além disso, há aquelas que carregam muitas demandas por cura e limpeza. Para os Huni Kuĩ, essa situação é muito diferente de tomar *nixi pae* na aldeia entre parentes, onde todos, de certa forma, já são acostumados. É conveniente, pois, estar mais de um pajé na condução da cerimônia para revezar funções; por exemplo, enquanto um *huni kuĩ* canta, o outro sopra rapé nos participantes. Por vezes, é preciso acudir alguns participantes se estes passam muito mal ou pedem por ajuda ou cura específica.

Da mesma forma, é desgastante para um mesmo pajé (ou *txana*) cantar por quase sete horas seguidas. Tendo mais pessoas, divide-se a responsabilidade (e também a arrecadação). Quando estão juntos, eles somam forças nas cantorias. Quando se entoam os *huni meka*, nos quais há uma pessoa que lidera o canto, o(s) outro(s) podem acompanhar, fazendo as vozes ressoarem. Nos cantos de terreirão, geralmente intercalam a vez: enquanto um puxa o canto e toca violão, o outro toca outro instrumento, atende as pessoas que querem rapé ou *nixi pae* ou se concentra na força da medicina.

Com a comitiva²⁶⁰, geralmente se acompanha um não-indígena (*nawá*) que organiza as cerimônias. Os organizadores são pessoas que, em geral, já têm uma relação mais antiga ou duradoura com os pajés com os quais tecem parcerias, tendo geralmente também ido até as suas aldeias. Eles são responsáveis por convidar os indígenas, fazer o contato com os centros, agendar os trabalhos, fazer a divulgação e organizar a cerimônia (receber e registrar as inscrições, fazer os pagamentos, comprar e transportar a medicina, organizar e operar toda a logística²⁶¹). Também é de sua responsabilidade fazer a anamnese com as pessoas que irão tomar ayahuasca pela primeira vez em rituais indígenas, além da interface da comunicação entre os índios e os participantes da cerimônia (*‘hold the space’*) e a tradução de falas dos pajés nos rituais no Exterior. Os

²⁶⁰ Apesar do Santo Daime também contar com esse fenômeno de “comitivas” de viagem, que, por exemplo, um Padrinho da região do Acre lidera um grupo de trabalho que viaja para fora de sua região, a dinâmica não é a mesma do caso indígena. Nesse se distingue bastante a figura do organizador não-indígena e a dos pajés; cada um tem a sua atribuição. E ambos precisam um do outro, pois possuem habilidades diferentes e complementares.

²⁶¹ Aqui inclui-se marcar e pagar hospedagem e passagens aéreas, organizar o transporte aos aeroportos e locais das cerimônias, viajar junto com os indígenas de avião desde o Acre, entre outras atividades.

organizadores²⁶², em geral, ficam com uma parte da receita gerada com as cerimônias, ainda que a maior parte (descontando-se as despesas) normalmente fique com os indígenas.

Em relação ao espaço, os organizadores geralmente se posicionam na linha de frente da cerimônia, paralelos aos pajés e ao altar. Assim como os anfitriões, eles costumam tomar a palavra no início e no final do ritual para passar instruções e fazer agradecimentos. Às vezes, podem tocar algum instrumento, acompanhando os cânticos de terreirão entoados pelos Huni Kuĩ e outros participantes. Os organizadores também são, de alguma forma, corresponsáveis pelo que acontece com os participantes do ritual, devendo, dentro do possível, tomar medidas de segurança e zelar pela saúde e a integridade dos mesmos, para que nada fora do “normal” aconteça com eles (considerando ainda que se está lidando com substâncias psicoativas de fortes efeitos). É, sem dúvida, uma posição de responsabilidade.

Em alguns momentos, esses organizadores operam traduções ou interpretações da cosmologia *huni kuĩ* para uma linguagem mais familiar aos ocidentais. Em suas falas, por vezes, eles psicologizam algumas concepções na língua indígena (ou mesmo do português dos índios), quando, por exemplo, utilizam termos como *insight*, *expansão da consciência*, *evolução espiritual*. Eles também são quem procuram um *feedback* dos participantes após as experiências com o *nixi pae*, realizando círculos de troca ou atendendo as pessoas individualmente. No entanto, não é (ou não deveria ser) uma posição de protagonismo, pois o trabalho está primeiramente a cargo do(s) pajé(s). Sendo assim, são os pajés quem servem e aplicam as medicinas (*nixi pae*, rapé, kambô, sananga).

Os pajés que viajam invariavelmente acabam representando para fora da aldeia a sua comunidade, a sua “cultura” e o seu povo (e até, de uma certa forma, outros povos indígenas). Transcendendo as fronteiras das espécies, eles representam também as próprias medicinas. Logo, as suas ações, sejam boas ou ruins, ressoam não somente no

²⁶² Eu nunca ocupei esse papel de organizador, a não ser em cerimônias realizadas em minha própria residência (em rituais mais “fechados”), as quais não tiveram finalidade em arrecadar recursos financeiros, tendo, portanto, valores de contribuição espontâneos (doações) ou valores mais baixos, apenas para cobrir algumas despesas.

indivíduo, mas na coletividade maior que está sendo representada²⁶³. Trata-se, pois, de uma responsabilidade muito grande. Nesse sentido, Ninawá fala que uma das coisas mais importantes é a confiança que as pessoas têm pelo seu trabalho.

[...] desde que eu comecei a transmitir essa mensagem da medicina da floresta, e graças assim, à guiança do Yuxibu que vem dando tudo certo. Eu tenho buscado uma aliança muito grande, uma confiança muito grande também das pessoas; e para mim que o importante é isso, a confiança que as pessoas têm pelo trabalho. E graças aos trabalhos que a gente leva, eles acreditam e muitos deles vêm apoiando assim o Festival, vêm com amigos, vêm com mais pessoas. E isso eu vejo que é uma das confianças que eles trazem para esse trabalho. Sempre onde eu levo essa mensagem, encontro sempre paz com as pessoas. Graças ao Yuxibu que vem funcionando tudo bem. Deus na guia, vai dando tudo certo. – Ninawá, 2019.

A ênfase que Ninawá coloca em seu trabalho é, pois, simplesmente transmitir mensagens da medicina da floresta. Essa “transmissão”, de acordo com os conceitos de Latour (2006a), não exclui a agência do mediador, que não é mero intermediário, pois, ao transmitir, ele (no caso, Ninawá) necessariamente modifica algo. Nesse sentido, podemos falar que há uma *mediação* (melhor do que transmissão, porque quando se transmite, algo está sendo modificado, não se entrega aquilo que era anteriormente). Ou seja, a mensagem não é de Ninawá (ou criada por ele), mas sim das medicinas, as quais ele (assim como também os demais pajés que viajam para realizar este tipo de trabalho) faz representar. É em torno dessas mensagens, dessa causa, que os *nawá* se aliam. Com isso, eles se aliariam, assim, à própria floresta, representada por esses líderes.

[...] também tem dado uma diferença depois de que eu comecei a trazer essa mensagem para o mundo de fora, para o mundo de cá. De transmitir esse conhecimento da floresta, assim como para os *nawá* que fazem parte desse conhecimento, que têm interesse de conhecer essa realidade. Essa, para nós, é uma grande aliança que ajudou muito a fortalecer, a divulgar os nossos próprios trabalhos, a divulgar a própria medicina e a divulgar a nós mesmos, os povos indígenas, que somos povos que mantemos essa prática, já essa realidade de viver que para nós é uma forma bem legal de compartilhar com o mundo. Com o mundo de fora. E tem sido uma experiência bem real, no meu ponto de vista, para esse trabalho com a medicina, desde a comunidade e também para o mundo de fora.

²⁶³ É inegável que quando um pajé viaja, ele também está trabalhando com conhecimentos coletivos, como os cantos (que, no caso dos *huni meka*, não são de sua autoria, mas “ancestrais”), a medicina etc. Essa “representatividade” é um assunto que será retomado no final deste capítulo com mais atenção.

Tenho buscado uma parceria e um contato com muitas pessoas de paz. Muitas pessoas que se interessam de ir conhecer e viver essa vida da espiritualidade, principalmente com as medicinas. – Ninawá, 2019.

Para Ninawá, transmitir essa mensagem é transmitir o “conhecimento da floresta”, para que outros (no caso, os *nawá*) possam “fazer parte desse conhecimento”. Segundo ele, sua cultura apresenta uma forma de viver e de compartilhar com o mundo que pode servir como exemplo a outras pessoas. Ao realizarem as cerimônias de *nixi pae*, permitindo às próprias plantas passarem seus conhecimentos (transmitirem a mensagem), os Huni Kuĩ divulgam e propagam, pois, um modo de vida. É nesse sentido que falamos de uma descolonização ou de uma expansão cultural indígena. A divulgação da cultura *huni kuĩ* não implica dizer apenas que os *nawá* agora estão utilizando seus adereços, como pulseiras, colares e tiaras e tocando suas músicas no violão, mas também que estão aprendendo e se inspirando em seus modos de vida, o que inclui, por sua vez, o uso das medicinas da floresta. Alice Haibara também traz uma reflexão nesse sentido:

Os fenômenos que envolvem os rituais com *nixi pae* nas cidades e os festivais nas aldeias huni kuĩ (e de outros povos pano) abrem esse campo relacional, em que se presencia um processo de indigenização (Sahlins, 1997) em que são os *nawa* que desejam avidamente se apropriar do que é dos Huni Kuĩ, passando a vestir suas roupas (tecidas em *kene*), seus adornos de algodão, miçangas, cocares, pintando seus corpos com urucum e jenipapo, aprendendo seus cantos, suas narrativas, sua língua, comendo suas comidas e buscando transformar seus corpos para tornarem-se aptos aos processos de circulação de saberes via dietas e “medicinas” como o rapé, o *nixi pae* e mesmo o *muka*. [...] Assim, se observa um movimento de “amansamento” dos brancos, a partir de um processo de indigenização, como aponta Zezinho Yube ao comentar sobre as viagens realizadas pelos pajés huni kuĩ. (HAIBARA, 2016, p. 284)

A ideia de “amansamento” dos brancos pode ser entendida como o revés do “amansamento” dos índios (chamados pelos *nawá* de “índios brabos”, pois não tinham ou não queriam contato), a qual se deu na época da colonização, a fim de torná-los trabalhadores “mansos” nos campos de seringa, submetidos ao sistema de colocações. Nessa referida época, eles adquiririam uma série de práticas ligadas aos modos de vida dos *nawá*, como a fala da língua portuguesa, o hábito de trajar roupas, assim como interromperam a prática do endocanibalismo (ingestão de partes dos corpos de parentes mortos), a prática de certos rituais (como o *txirin*, chamado também pelos Huni Kuĩ de “batismo do gavião-real”), entre outros.

Haibara aponta, no tempo atual, a existência de um projeto de contracolônização *huni kuĩ*, o qual não implica em o refazer o colonialismo em outros termos (ou seja, alterando o vetor, como se os índios agora “dominassem” os brancos), ou mesmo um *colonialismo às avessas*. Ela explica:

A ideia de “amansamento dos brancos”, expressa o que poderíamos chamar de um projeto de contracolônização *huni kuĩ*, em que o uso do *nixi pae* junto aos *nawa*, configura uma expansão do universo *huni kuĩ* para além das fronteiras de seu mundo. Tal movimento, como vimos, se relaciona à um projeto de positivação das relações com os *nawa*, transformando relações que passam da violência, escravidão e preconceito, para a afirmação de uma potência indígena. Assim, há pessoas *nawa* interessadas no que os Huni Kuĩ têm a dizer, ao contrário de outros que só estavam interessados na exploração de sua força de trabalho. Nesse sentido, mais do que um processo de auto afirmação identitária, os movimentos de circulação dos rituais com *nixi pae* para fora das aldeias, relacionam-se aos processos de afirmação do potencial *huni kuĩ* de conhecimento/ação. O movimento de contracolônização configura-se então, aos modos indígenas, não como uma colonização capitalista, mas fundamentado na atitude de abertura ao outro. Dessa forma, ao amansar os *nawa*, os Huni Kuĩ não objetivam transformar o outro em si mesmos, mas se transformam e transformam o outro numa grande abertura. (Ibidem, p. 285)

É preciso matizar, no entanto, quem está inserido dentro do grande termo ‘*nawá*’. As pessoas não-indígenas que hoje se engajam nesse movimento de “contracolônização” não são as mesmas que violentaram, invadiram as terras, exploraram e semi-escravizaram os Huni Kuĩ nas colocações de seringa. Em verdade, ainda existem *nawá* que desejam a sua erradicação ou a sua completa integração à sociedade nacional, aniquilando suas diferenças (como o próprio atual Presidente da República). Portanto, estamos nos referindo aqui a certos *nawá*, justamente aqueles que participam das cerimônias de *nixi pae* e que são, sobretudo, aliados dos Huni Kuĩ e das medicinas da floresta.

A ideia de “contracolônização *huni kuĩ*”, pois, é também mobilizada por alguns deles. Alan Montoya, dirigente da casa Nawa Bae, em Atibaia/SP, ao término de uma cerimônia de *nixi pae* com Txana Īkakuru e Bainawa Huni Kuĩ, falou nesses termos:

Muita gratidão a todos os pajéres por manterem acesa a chama da fé, ao longo dos milênios, com tanta perseguição, com tanto sofrimento que aconteceu após o contato do homem branco, da colonização. Então muita gratidão pela oportunidade de a gente estar fazendo parte desse movimento de contracolônização! – Alan Montoya, 2020.

Essa ideia de contracolonização pode ser lida na chave da “indigenização da modernidade”, proposta pelo antropólogo Marshall Sahlins (1997), à qual retornaremos na conclusão deste trabalho. Seguindo o seu entendimento, a cultura não é “um objeto em vias de extinção”, mas está sempre em transformação. Neste caso, podemos dizer que a cultura *huni kuĩ*, ao contrário de estar em desaparecimento, se torna mais viva a cada ritual.

3.8. Rotas nacionais, internacionais e questões legais

As cerimônias no Sudeste foram as que eu mais acompanhei, em especial no estado de São Paulo. Hoje em dia, os trabalhos nessa região com alguns pajés que acompanho estão mais escassos e se tornaram uma espécie de escala ou ponto de passagem para eles viajarem para o Exterior, onde obtêm melhores oportunidades de trabalho. No Exterior, há uma procura maior por suas cerimônias (há mais público, melhor remuneração, mais vendas de artesanato e outros artigos, considerando também a diferença câmbio entre moedas).

Entre as rotas internacionais, o verão europeu é a época em que os Huni Kuĩ mais saem para a Europa, entre maio e setembro. Fora do continente europeu, há trajetos na África do Sul e na Índia (geralmente nos meses de fevereiro e março), na Austrália, na Nova Zelândia, em alguns países sul-americanos (Peru, Chile e Argentina) e nos Estados Unidos – tendo este país um aumento considerável da presença dos Huni Kuĩ nos últimos dois anos. Nesses locais, além das cerimônias e das atividades já citadas (rodas de rapé, atendimentos individuais etc.), os Huni Kuĩ participam de encontros internacionais de xamãs (como o Aniwa Gathering, nos EUA, e o Festival du Chamanisme, na França), de festivais de música (como o Boom Festival, em Portugal), de conferências (como AYA – World Ayahuasca Conference, em Ibiza, em 2014, e em Girona, em 2016, na Espanha), de exposições artísticas (como do artista plástico Ernesto Neto em Viena, Áustria) e de movimentações políticas (como a Extinction Rebellion em Londres, em 2019) que têm como pautas a proteção da floresta amazônica e do meio-ambiente, assim como protestar pelos direitos dos povos indígenas e contra medidas do atual Governo brasileiro.

Figura 3.5: Movimento *huni kuĩ* em Londres

Fonte: Twitter, página de Leonardo Di Caprio, agosto de 2019

Para os Huni Kuĩ, há um grande perigo em trafegar com a medicina, sobretudo em aeroportos. A legislação brasileira permite somente o uso religioso (e não outros usos, como terapêuticos, recreativos ou qualquer outra alcunha que não se encaixe no termo *religioso*) e exige, para o transporte legal da bebida, um registro no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), tanto da instituição de onde ela sai (origem), quanto da qual ela chega (destino), informando a quantidade, o propósito e os responsáveis. Da mesma forma, é exigido um documento para a extração do cipó na floresta, informando a quantidade e o peso do cipó extraído, além da assinatura do responsável pela terra (sendo que, no caso dos indígenas, suas terras pertencem, em último caso, à União).

Apesar de não haver empecilho para o uso da bebida nas aldeias, a regulamentação atual praticamente exclui a possibilidade de os indígenas realizarem, de forma legal, cerimônias fora de suas aldeias. Isto é uma contradição aos seus direitos e aos seus modos de vida, pois, por onde andam, os Huni Kuĩ estão com suas medecinas. Eles não têm direito de serem índios apenas em seus territórios confinados, mas em todos os lugares. Assim, para eles, não é importante apenas poder servir a medicina aos *nawá*, mas também

para uso próprio quando estão nesses outros lugares (o que, pela legislação atual, também é ilegal, uma vez que eles não podem transportá-la²⁶⁴), como comenta Parã:

Qualquer parte do mundo, Brasil, a gente está com ela. Onde você está, junto com ela. Onde nós estamos, é com ela que a gente faz a manutenção, faz as coisas acontecerem. Porque o poder da natureza é ordenado. – Parã, 2016.

Da mesma forma, como os Huni Kuĩ não estão constituídos na forma de igrejas (ou centros religiosos), eles não têm qualquer amparo da legislação para realizar cerimônias nas quais se serve o chá. A burocracia estatal, longe de efetivamente protegê-los de um uso inadequado, não consegue abarcar a sua especificidade (oralidade, cultura, território etc.), pois hoje, na prática, exige que os indígenas formem igrejas e registrem-nas no CNPJ, para poder enviar e receber a bebida alhures.

Portanto, a atual legislação ayahuasqueira no Brasil, apesar de ter criado bases importantes para regulamentar o uso, o plantio e a distribuição da ayahuasca em território nacional, assim como ter obtido avanços em relação aos estados legislativos anteriores²⁶⁵ (a proibição ou a desregulamentação), ainda contém aspectos excludentes e incompletos, especialmente ao que se refere às realidades indígenas.

Devemos lembrar que a legislação que regulamenta o uso, a produção, o envio e o transporte da ayahuasca, contida em uma resolução do CONAD, publicada em 2006 (reeditada em 2010²⁶⁶), foi elaborada por pesquisadores da área de antropologia, sociologia, psiquiatria, direito e farmacologia/bioquímica e integrantes de igrejas ayahuasqueiras tradicionais (Alto Santo, CEFLURIS e União do Vegetal) e de linhas independentes, os quais formaram um Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), sem qualquer participação indígena. Sendo assim, nessa regulamentação não foram incluídas

²⁶⁴ Neste sentido, a carta de resoluções da III Conferência Indígena da Ayahuasca, sugere “a análise de documentos como a Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca (1991) e a Resolução 01/2010 do CONAD como referência para a produção de uma possível regulamentação própria que sirva de base para a tratativa com os governos e criação de isenções para permitir a circulação das medicinas tradicionais indígenas” (IFAC, 2019, p. 3).

²⁶⁵ Por exemplo, a exclusão das espécies vegetais que integram a elaboração da ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*) das listas de substâncias proscritas pela Divisão de Medicamentos (DIMED).

²⁶⁶ Resolução nº 1 de 25 de janeiro de 2010.

as demandas e especificidades dessas populações (que são, em realidade, as primeiras usuárias da bebida).

Atualmente, está em curso uma movimentação política promovida por importantes líderes indígenas ayahuasqueiros de todo o estado do Acre, como Benki Ashaninka, Biraci Yawanawá, Haru Kuntanawa, entre outros, com o apoio de membros da Organização das Nações Unidas (ONU) e de ONGs internacionais²⁶⁷. Nesse caso, os “líderes espirituais” indígenas (que, em sua maioria, não se confundem com líderes políticos, ou seja, “caciques” e representantes das organizações indígenas) estão procurando formar um comitê qualificado²⁶⁸ para dialogar com instâncias representativas do Estado, por exemplo, a Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras, de Rio Branco, a fim de revisar essa legislação. Na segunda Conferência Indígena da Ayahuasca²⁶⁹, que ocorreu em 2018 na Terra Indígena Puyanawa, em Mâncio Lima (AC), onde estive presente, esse assunto foi extensamente debatido, sendo uma das principais reivindicações de todos os povos indígenas presentes.

Em outros países, a situação é ainda pior que no Brasil, pois, em muitos deles, além da realização dos rituais, o próprio uso e o porte da bebida são ilegais (ou seja, não somente o transporte ou o uso não religioso). Nesses países, os rituais, a princípio, podem ser interrompidos pela polícia a qualquer momento, se houver alguma denúncia ou alarde. Atenta a isso, a divulgação das cerimônias nesses países (ou em certos estados de países federativos, como no caso dos Estados Unidos) é bastante discreta. Não se divulga nada

²⁶⁷ As lideranças indígenas não somente estão procurando reivindicar alterações na legislação brasileira, mas também em âmbito internacional, para poderem livremente trafegar com as suas “medicinas”.

²⁶⁸ No documento que contém as resoluções da III Conferência Indígena da Ayahuasca, consta que os indígenas reafirmam “a necessidade de criação de uma instância que reúna lideranças espirituais indígenas para intercâmbio entre os povos indígenas e interlocução com poder público, judiciário, entre outros, para a proteção das medicinas tradicionais indígenas, através da qual os indígenas possam se pronunciar sem intermediários não-indígenas, de forma autônoma”. (IFAC; OPIRJ, 2019, p. 2)

²⁶⁹ Esse evento já contou com três edições (2017 a 2019), todas organizadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Nesse encontro, é notável a massiva participação de praticamente todos os povos indígenas do Acre; há poucos *nawá* e outros convidados. Essa conferência é, de certa forma, uma resposta a II Conferência Mundial da Ayahuasca, ocorrida em 2016 na cidade de Rio Branco, no Acre (ou seja, um dos “berços da ayahuasca”), organizada pelo International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS), uma Organização Não Governamental espanhola. Nesse evento, pouco espaço foi concedido aos indígenas, em relação a cientistas e membros das religiões tradicionais.

abertamente nas redes sociais (como o *Facebook*); em vez disso, são utilizadas listas de *e-mail*, grupos privados e a divulgação boca-a-boca.

Para os Huni Kuĩ também é um tanto desafiante levar seus artesanatos para vender nessas viagens, pois estes podem ser apreendidos pela Polícia Federal (ou órgãos equivalentes, em outros países) nos aeroportos. Entre os itens que podem ser retidos, principalmente no Exterior, destacam-se os cocares de penas e outros acessórios de origem animal, mas eventualmente também são apreendidas peças feitas de miçanga ou algodão, assim como o rapé (confundido com cocaína) e outras medicinas. Mesmo com essa dificuldade, o artesanato representa uma das principais fontes de renda para as mulheres *huni kuĩ*. Quando conseguem fazer as vendas, os pajés geralmente repassam parte do valor às mulheres artesãs que ficam nas aldeias.

A busca por trafegar com liberdade portando suas medicinas e adereços é hoje uma das maiores demandas dos indígenas ayahuasqueiros, tanto em relação ao âmbito nacional quanto internacional. Por isso, a estratégia que está sendo adotada pelos mesmos não é buscar alterar a legislação específica em cada país separadamente (a não ser no caso do Brasil), mas reunir esforços por meio de órgãos internacionais, como a ONU (e sua subdivisão UNESCO), reafirmando direitos dos povos indígenas, para, numa escala global, buscar meios para atravessar essa situação de ilegalidade.

3.9. A comercialização da “cultura”

Um dos fortes motivos de embate entre as religiões ayahuasqueiras autointituladas “tradicionais” (como o Alto Santo, a União do Vegetal e a Barquinha) e o novo movimento indígena ayahuasqueiro repousa na questão da suposta comercialização (mercantilização ou, ainda, comoditização) dos rituais e da própria ayahuasca. Essa não é uma questão exatamente nova, já tendo sido iniciada na década de 80, com a expansão das religiões ayahuasqueiras (como o CEFLURIS) para além do contexto amazônico²⁷⁰.

²⁷⁰ No primeiro documento público, a “Carta de Princípios de Entidades Religiosas Usuárias de Ayahuasca”, publicado em 1991, já consta o princípio de não comercializar o uso da ayahuasca.

Em contexto indígena, este debate já está presente desde a saída dos primeiros jovens *huni kuĩ* para os centros urbanos (como descrevemos no início do capítulo), onde estes passaram a realizar rituais com a bebida. Esse é um assunto recheado de controvérsias, algumas das quais são exploradas na tese de Tiago Coutinho, na seção “*Nixi Pae dá grana*” (COUTINHO, 2011, p. 195). Muitos desses debates se deflagraram na própria internet, em blogs e redes sociais. Discussões acaloradas também aconteceram na *II Conferência Mundial da Ayahuasca – AYA*, em Rio Branco (GOULART; LABATE, 2019), que reuniu cientistas, indígenas e membros das religiões ayahuasqueiras como palestrantes.

Uma das principais polarizações do debate atual se dá entre membros de religiões ayahuasqueiras consideradas “tradicionais”, que realizam rituais gratuitos ao público, e os indígenas que conduzem cerimônias de ayahuasca comercializadas a não-indígenas, tanto nas ocasiões de rituais “urbanos”, como nos festivais. No caso dos festivais, não são exatamente as cerimônias que são comercializadas, mas todo o pacote do Festival, que inclui as cerimônias. Devemos lembrar que nos rituais realizados entre os próprios indígenas em suas aldeias não existe comercialização, assim como em alguns rituais “urbanos” entre amigos, nos quais não há divulgação ou publicidade.

Não é somente nas cerimônias indígenas que se pede uma contribuição em dinheiro para a participação. Há muitos cultos, desde neoxamânicos à linha do CEFLURIS (reunidos pelos “tradicionalistas” sob a categoria “eccléticos”), em que há um valor requisitado em dinheiro. No caso do CEFLURIS, esse geralmente é um valor básico para custear as despesas de envio e manufatura do daime e a manutenção do espaço. Em outros casos, o valor inscrição extrapola esses objetivos, servindo também para remunerar o trabalho de dirigentes, organizadores, mantenedores do espaço, funcionários (como cozinheiras, faxineiras etc.), projetos de expansão etc. (isso sem falar, no caso dos indígenas, de remuneração aos pajés e em possíveis retornos para as comunidades).

No cenário ayahuasqueiro atual, portanto, na grande maioria dos rituais, indígenas e não-indígenas, há um valor cobrado para a participação²⁷¹. A seguir, Tiago Coutinho fala sobre a questão da comercialização no Santo Daime:

Apesar das diferenças e nuances nas cosmologias e nos ritos das religiões que foram autorizadas a fazerem o uso, encontramos como característica comum o fato da bebida ser distribuída gratuitamente aos participantes como uma oferta. De acordo com o mito de origem de fundação do Santo Daime, os ensinamentos, hinários e toda a cosmologia que foi transmitida a mestre Irineu, lhe foram dadas, ofertadas e transmitidas sem intermédio do dinheiro durante o estado visionário, daí a sentença frequentemente repetida por esta liturgia: Dai-me força e dai-me luz!. Apesar de existirem casos onde sugere-se uma contribuição para aqueles que não são *fardados* (adeptos), qualquer pessoa pode ingressar nos ritos sem ter a necessidade de dispêndio financeiro. Segundo o comentário de uns dos dirigentes do Santo Daime emitido junto ao anúncio do processo de tombamento, qualquer tentativa de comercializar a bebida sagrada deve ser tratada como caso de polícia, como crime. (COUTINHO, 2011, pp. 217-218)

Os tradicionalistas (ou membros das “comunidades tradicionais da ayahuasca”, como eles também se denominam) frequentemente acusam os “ecletticos” de comercializar rituais ou de promover turismo religioso ligado à ayahuasca, criticando-os também por seu caráter expansionista²⁷². Por vezes, denunciam ainda o consumo de outras substâncias combinadas com a ayahuasca em seus rituais, como o rapé e a *cannabis*. As linhas religiosas “tradicionais”, em geral, seguem rigidamente a legislação criada pelo Grupo Multidisciplinar de Trabalho do CONAD, que estabeleceu os seguintes itens:

25. O GMT reconhece o caráter religioso de todos os atos que envolvem a Ayahuasca, desde a coleta das plantas e seu preparo, até seu armazenamento e ministração, de modo que seu praticante de tudo participa com a convicção de que pratica ato de fé e não de comércio. Daí decorre que o plantio, o preparo e a

²⁷¹ Como dissemos, as exceções são, sobretudo, as religiões consideradas tradicionais no Acre, como as igrejas do Santo Daime que ficam na região do Alto Santo (CICLU-Alto Santo), e também todas as igrejas da Barquinha, dentro ou fora daquele estado, e na União do Vegetal, com sede em Rondônia).

²⁷² Segundo Sandra Goulart e Beatriz Labate, “o aumento de parcerias de etnias indígenas com representantes de religiões como o CEFLURIS, e também com integrantes de grupos neoayahuasqueiros desvinculados de um contexto amazônico e ligados ao universo da Nova Era, posiciona os índios ao lado dos ‘diferentes’ e dos ‘ecletticos’, extrapolando sua condição de ‘originários’” (GOULART; LABATE, 2019, p. 318).

ministração com o fim de auferir lucro é incompatível com o uso religioso que as entidades reconhecem como legítimo e responsável. (CONAD, 2010)

A legislação, assim, é clara quando determina que a finalidade dos rituais, do plantio e do preparo da ayahuasca não deve ser o lucro ou o comércio. Porém, enclausura os usos possíveis sob o rótulo de “religião”. Falar em caráter religioso, pois, é uma imprecisão para tratar do caso dos indígenas, historicamente os primeiros usuários desta bebida²⁷³.

26. Quem vende Ayahuasca não pratica ato de fé, mas de comércio, o que contradiz e avilta a legitimidade do uso tradicional consagrado pelas entidades religiosas. (CONAD, 2010)

A expressão “uso tradicional consagrado pelas entidades religiosas”, da mesma forma, não inclui as culturas e tradições indígenas. Esse item claramente coloca como referência para uso “correto” aquele praticado pelas entidades religiosas. É preciso notar que as formas de uso das religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas” emergiram no século XX (primeiramente no Alto Santo, fundado em 1930; a União do Vegetal foi iniciada em 1961), enquanto as tradições indígenas de uso desta bebida datam milênios ou séculos de existência. Ademais, tal item da resolução não denuncia propriamente a comercialização dos rituais, mas da bebida em si. Como dito anteriormente, os Huni Kuĩ e os organizadores não estão comercializando *nixi pae*, mas uma cerimônia (entendida como um trabalho ou um serviço prestado, de forma análoga ao atendimento de um terapeuta, facilitador, psicólogo ou médico). Deve-se considerar, ainda:

27. A vedação da comercialização da Ayahuasca não se confunde com seu custeio, com pagamento das despesas que envolvem a coleta das plantas, seu transporte e o preparo. Tais custos de manutenção, conforme seja o seu modo de organização estatutária, são suportados pela comunidade usuária. E é evidente, também, que a produção da Ayahuasca tem um custo, que pode variar de acordo com a região que a produz, a quantidade de adeptos, a maior ou menor facilidade com que se adquire a matéria prima (cipó e folha), se se trata de plantio da própria

²⁷³ Ainda segundo essas mesmas autoras, “vale lembrar que, diante do Estado brasileiro, conforme estabelece a Constituição de 1988, os índios são considerados povos ‘originários’. Esta é uma noção que destaca a relevância histórica dos indígenas com relação à ocupação do território que hoje é o Brasil, e enfatiza a legitimidade de suas práticas e tradições, que são anteriores e independem de qualquer lei ou norma escrita” (Ibidem).

entidade ou se as plantas são obtidas na floresta nativa, e tantas outras variáveis. (CONAD, 2010)

A própria resolução do CONAD reconhece que a produção e o transporte da ayahuasca têm custos que, em tese, deveriam ser assumidos por uma “comunidade usuária”. Fora das aldeias, no entanto, essa figura (“comunidade usuária”) não existe, uma vez que os usuários são, em maioria, não-indígenas, os quais não estão geralmente organizados em grupos ou instituições fixas. Não há, nesse caso, pois, uma entidade com membros (ou sócios) que poderiam assumir ou ratear as despesas. A possibilidade de realização dessas cerimônias necessitaria, assim, da arrecadação de alguma verba.

28. Historicamente, porém, de acordo com a experiência das entidades religiosas chamadas a compor o Grupo Multidisciplinar de Trabalho, esse custo é partilhado no seio da instituição por meio das contribuições dos membros de cada entidade. Os sócios respondem pelas despesas de manutenção da organização religiosa, nas quais estão incluídos os gastos com a produção da Ayahuasca, com prestação de contas regular. (CONAD, 2010)

Da mesma forma que arcar com os custos de produção da ayahuasca, a comunidade usuária também seria responsável por arcar com as despesas de “manutenção da organização religiosa”, as quais, em muitos casos, correspondem ao custeio do espaço dos rituais (compra ou locação de imóvel), fornecimento de energia elétrica e água, pagamento de impostos, entre outras. No caso dos rituais indígenas nas cidades, onde não há exatamente uma comunidade usuária, esses custos são cobertos pelos valores de inscrição pagos pelos participantes.

É claro que, mesmo com esses custos, não se justifica, segundo a mesma legislação, o “lucro” (o qual, neste caso, pode ser entendido, simplificadaamente, como o valor arrecadado subtraído do valor investido somado às despesas) obtido com estes rituais²⁷⁴.

²⁷⁴ Os próprios indígenas, também conforme resoluções deliberadas na III Conferência Indígena da Ayahuasca, propõem “restrições ao comércio das medicinas tradicionais indígenas, denunciando mau uso, charlatanismo e o registro de patentes, além de indicar parâmetros com base na valorização do modo de viver tradicional articulado à legislação, e não o contrário, legitimando os usos tradicionais” (IFAC; OPIRJ, 2019, p. 2).

É preciso considerar ainda que as cerimônias indígenas em centros urbanos geralmente exigem trabalhos extras, quando em comparação com a maioria dos rituais de outras linhas (por exemplo, a organização individual de cada cerimônia em espaços diferentes, assim como a logística e a divulgação). Além disso, os custos tendem a ser mais elevados (uma vez que envolvem o deslocamento dos indígenas das aldeias até os locais das cerimônias, além da hospedagem, alimentação, locação de espaço etc.) e há dificuldade para organizar atividades coletivas que em uma comunidade usuária mais fixa podem ser assumidas pelos próprios membros (como limpeza, segurança e preparação do espaço, preparação de alimentos e realização de anamnese). No caso das cerimônias indígenas, em geral, não se conta com a cooperação dos participantes para realizar essas atividades, tendo em vista que eles estão pagando (e que há um considerável número de pessoas de primeira vez) e muitas vezes se portam como “clientes” (ainda que possam contribuir com ajuda espontânea em algumas atividades). Por isso, há uma “equipe de apoio” que presta esse auxílio e que, em geral, é isenta de pagar o valor de inscrição ou recebe algum desconto. Nesse caso, a contribuição financeira de uns ajuda a custear a participação de outros, que complementam a sua contribuição de outra forma.

Além disso, há o item 31 desta Resolução, que trata do turismo ayahuasqueiro, o qual se relaciona diretamente com a realização dos festivais:

31. Turismo, como atividade comercial, deve ser evitado pelas entidades, que por se constituírem em instituições religiosas, não devem se orientar pela obtenção de lucro, principalmente decorrente da exploração dos efeitos da bebida.

É preciso pontuar, mais uma vez, que as entidades, no caso dos índios, não são instituições religiosas²⁷⁵. Não consideramos que esta atividade possa ser designada majoritariamente como turística; pelo menos não é isso que dizem os Huni Kuĩ nem os visitantes. Aliás, é curioso que a palavra “turismo” não foi ouvida por mim nenhuma vez em campo e foi pouco mencionada nessa tese.

²⁷⁵ Por vezes esses festivais são organizados por associações indígenas, ligadas, por exemplo à cultura; em outros casos, por pessoas físicas.

No capítulo anterior, procuramos demonstrar os principais intuitos da realização do Festival Eskawatã Kayawai na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, expondo diversas informações de custos e destino das verbas, refletindo ainda sobre as propostas de desenvolvimento possibilitadas pelo evento às comunidades. Designar a realização dos festivais simplesmente como atividades “turísticas”, a princípio, seria desconsiderar todo o componente histórico, social e político dessas atividades, além de sua importância e significado para além dos *nawá*, ou seja, para os próprios Huni Kuĩ.

É claro que, no cenário atual, existem diversos organizadores e “pajés” indígenas obtendo remuneração considerável com cerimônias de ayahuasca. A dimensão disso é variável e pode ser analisada a cada caso. No entanto, procurei demonstrar aqui que a legislação atual que regulamenta o uso da ayahuasca no Brasil é excludente e desatualizada²⁷⁶, sendo incapaz de abarcar o atual movimento de cerimônias indígenas com a presença de não-indígenas, seja em suas aldeias, seja em cidades no Brasil ou no resto do mundo. A própria característica dessas cerimônias, que é independente, no sentido de que não é financiada pelo Estado, e expansiva, no sentido de que intenciona levar a medicina para muitas pessoas que nunca a tomaram (mais do que angariar adeptos ou seguidores, uma vez que não há igreja, sede ou grupo fixo, nem mesmo um calendário de rituais), parece requerer alguma mediação do mercado (no sentido de contribuições em dinheiro dos participantes), já que muitas das pessoas que se encontram nos rituais não se conhecem previamente e existem custos que precisam ser cobertos para que as cerimônias possam ser realizadas.

Aline Perez, terapeuta e organizadora de cerimônias na Casa Nawa Bae e no Sítio Magnólia, em Atibaia, antes de uma cerimônia de *nixi pae* com Txana Ìkakuru e Bainawa, deixou a seguinte mensagem aos participantes:

[...] É um trabalho muito bonito e eu gostaria de fazer uma ressalva: muitas vezes a gente vem para um trabalho de cura com as medicinas, onde tem pajés trazendo

²⁷⁶ Os próprios indígenas, conforme resolução da III Conferência Indígena da Ayahuasca, sugerem “a análise de documentos como a Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca (1991) e a Resolução 01/2010 do CONAD como referência para a produção de uma possível regulamentação própria que sirva de base para a tratativa com os governos e criação de isenções para permitir a circulação das medicinas tradicionais indígenas” (IFAC; OPIRJ, 2019, p. 3).

os seus cantos, a sua tradição, e a gente não entende o quão difícil é para eles estarem aqui com a gente. Que eles não moram logo ali, é lá no meio da floresta amazônica. Então é um grande privilégio estarmos aqui. E, assim, culturalmente falando, cada um que está aqui está contribuindo para a cultura do nosso país que não tem incentivo nenhum pelo governo. Então nenhum *txai* tem nenhuma verba, nenhum recurso, nenhuma ajuda do Governo para fazer trabalho nenhum. E nem quem deseja aprender com eles ou fazer algum trabalho com eles também não tem nenhuma ajuda do nosso Governo, muito pelo contrário. Então, saber que cada um que está aqui está contribuindo com a sua energia e contribuindo financeiramente, que é muito importante para eles voltarem com recursos para eles poderem fazer as melhorias nas aldeias, para poder levar adiante esse trabalho que é tão bonito, que ajuda tantas pessoas a se curarem, a se encontrarem. Então, que fique aí todos bem conscientes de que toda essa contribuição financeira está ajudando tanto a aldeia dos pajés²⁷⁷, mas assim também contribuindo para a cultura, a gente está investindo na cultura do Brasil. E isso é importante porque se a gente não fizer, o Governo não vai fazer. Então é importante que a gente saiba disso. Além de todo benefício espiritual que a gente recebe, todo benefício de suporte psicológico para a gente poder passar aí nesses turbilhões que é a nossa vida aqui na cidade grande. – Aline Perez, 2020.

Para os pajés *huni kuĩ*, a atividade de conduzir cerimônias de *nixi pae* a não-indígenas é geralmente entendida como um trabalho, no mesmo sentido de muitos trabalhos exercidos por profissionais não-indígenas, como médicos, terapeutas e músicos, que são remunerados. Nesse sentido, Tuim entende que o que recebem pelas cerimônias são contribuições dadas pelos participantes por seus trabalhos como “artistas”:

Pelos trabalhos que realizamos, porque hoje também não tem nada de graça, e somos artistas que chamamos força, e por isso os irmãos adoram e dão uma contribuição para a gente. Mas dentro desses rituais a gente também divulga a nossa realidade e fazemos alianças porque aqueles que mais participam desses rituais e dessas vidas espirituais são pessoas que têm conhecimento, pessoas formadas e importantes. Já vi muitos participando como doutores, advogados, policiais e outras autoridades do Governo. Então, através desses rituais, estamos fazendo uma aliança para um projeto melhor para o nosso povo e ajudando as lideranças. – Tuim, 2013.

Hoje, trafegando entre aldeias e cidades, os Huni Kuĩ custeiam parte de sua permanência nas cidades com a renda obtida por meio desses rituais (assim como também custeiam parte de sua vida nas aldeias). Isaka, por exemplo, fala que na cidade é preciso

²⁷⁷ Nesse ponto, faço uma ressalta: nem sempre parte desses recursos são destinados pelos pajés para melhorias na aldeia ou, de alguma forma, coletivizados. Há casos e casos.

trabalhar e comprar mercadorias para se sustentar, utilizando o exemplo de seu primo Txana Bane, que se mudou para a cidade do Rio de Janeiro:

Para viver na cidade tem que trabalhar. Sem trabalhar ninguém vive. Porque na cidade tem que comprar tudo. Por isso que [Txana Bane] começou a trabalhar com a tradição. Para não viver assim... Se não trabalhar é muita coisa, porque a tradição não tem muito disso também. – Isaka, 2016.

Para Seu Baima, o *nixi pae* tornou-se uma fonte de sustento para os Huni Kuĩ, que pode ajudar as comunidades. Ele destaca as habilidades exigidas para ser um bom “representante” (aquele que viaja representando as comunidades), assim como reconhece os benefícios trazidos às aldeias por meio das contribuições destinadas pelos *nawá*. Essas podem ser obtidas de diferentes formas, como doações para projetos e inscrições para o Festival e para cerimônias urbanas. Observa-se que são fontes distintas: há as doações (aceitas pela legislação ayahuasqueira atual) e os pagamentos (não aceitos)²⁷⁸.

As pessoas que estão trabalhando, o representante tem que saber cantar, saber falar e de saber tradicionalizar ele. É isso que eu vejo. Daqui de vocês. Porque é através do *nixi pae*, através de vocês está aí um monte de casa... Isso é dinheiro que vocês dão para melhorar a situação do sofrimento do povo indígena. É o que eu vejo. E o que traz e o representante dá valor, e propriamente a oportunidade à família, ajudar, ter uma casa, uma construção que preste. E aproveitar o dinheiro que vem, aproveitar. Então é isso que eu vejo, enxergo, da minha parte é essa. – Baima, 2016.

Isarewe Huni Kuĩ, proveniente do Rio Jordão, conta que a intenção de seus trabalhos com *nixi pae* é também conseguir melhorias para a vida do seu povo (aqui ele menciona as três terras indígenas de sua região: Rio Jordão, Baixo Rio Jordão e Seringal Independência). Ou seja, seu intuito não é abranger somente a sua comunidade (no caso, a aldeia Reino da Estrela), mas uma coletividade maior:

²⁷⁸ Ainda entre as resoluções da III Conferência Indígena da Ayahuasca, os indígenas consideram “que o aporte de recurso nas terras indígenas pode dar-se através de projetos, realização de festivais e outros serviços, sem a comercialização da Ayahuasca e outras medicinas tradicionais indígenas. E propomos uma reflexão sobre possíveis parcerias que visam apenas o lado comercial, sem considerar o sagrado” (IFAC; OPIRJ, 2019, p. 3).

Eu acho muito importante, para nós também ter esse conhecimento e também buscando esse, o novo trabalho, o novo pensamento também, nós estamos batalha, para poder batalhar e conseguir. E também nós estamos batalhando sobre os nossos projetos para melhorar, para nossas comunidades, para nossos povos também. Não é só para a comunidade, nós temos que pensar do nosso povo também, de três terras indígenas, o que que nós precisamos, o que poderia melhorar. – Isarewe, 2016.

Ademar Txana Ixã retrocede um pouco na história para lembrar que, na época dos primeiros contatos com os *nawá* (correspondente aos tempos das correrias e do cativo na estrutura de *cinco tempos*), o sustento dos Huni Kuĩ era obtido principalmente por meio do trabalho no seringal. Hoje, no entanto, muito do sustento é obtido por meio das cerimônias de *nixi pae*, tanto no Festival como nas viagens dos pajés. Essa se tornou uma fonte de renda importante para eles, afetando, inclusive, os sonhos dos jovens e suas perspectivas de futuro.

Então, através daquele tempo o meu povo não conhecia o daime, não conhecia o *nixi pae*. Eles vinham cortando seringal, vinham fazendo outros tipos de recurso financeiro para poder manter. Então, depois que ele começou entrar dentro dessa natureza, a natureza ensinou muitas coisas importantes. Hoje nós já vemos muitos jovens viajando para poder trazer esse conhecimento aqui para a comunidade. Então é isso que a gente vê dentro do daime. O daime ele é um estudo, um cinema maravilhoso para a nossa vida. E só quem usa ela que conhece, sabe. – Ademar, 2016.

Hoje, os pajés que viajam se tornaram inspiração para as crianças nas aldeias. Elas almejam um futuro próspero, em que sairão da aldeia a fim de viajar, levar as medicinas, falar em nome de seu povo (assim como de sua cultura e da natureza) e tocar suas músicas. Hoje, crianças bem pequenas, meninos e meninas de 3 a 7 anos, já cantam, empunham um violão e arriscam alguns acordes. Como elas veem os pajés obtendo sucesso, prestígio e ajudando as comunidades, elas querem também se tornar um deles – assim como, entre nós, muitos meninos almejam ser jogadores de futebol.

Figura 3.6: Mukani, filha de Ninawá Pai da Mata

Foto: Amir Leron, 2018

Há diferentes intuitos com a arrecadação de verbas por meio das cerimônias com *nixi pae*. Há, por exemplo, o caso de Mapu Huni Kuĩ, jovem líder que realiza turnês pelo Brasil e pela Europa com o objetivo principal de quitar uma dívida relacionada a compra de uma terra particular, na qual ele e seus parentes fundaram uma aldeia, onde está localizada a sede do Centro Huwã Karu Yuxibu²⁷⁹. Essa aldeia foi queimada em agosto de 2019, na onda de queimadas que atingiu (e continua a atingir) a Amazônia, que teve repercussão internacional. Nesse território, os Huni Kuĩ perderam praticamente todo o seu roçado, construções, estruturas e parte considerável da mata nativa.

3.10. A divulgação da “cultura”

Por meio de seus trabalhos urbanos, seja no Brasil ou no Exterior, os Huni Kuĩ afirmam que estão divulgando a sua cultura. Mas, por que para eles isso é importante? Primeiramente, devemos frisar que essa divulgação, para os Huni Kuĩ, não tem o mesmo

²⁷⁹ Para mais informações, vide: <<https://www.youtube.com/watch?v=U9KSf9giD4c>>.

sentido que fazer publicidade ou propaganda, mas sim de expandir a prática e o conhecimento. Ou seja, ao se fazer um ritual de *nixi pae* se está inerentemente divulgando a cultura. Como vimos desde o primeiro capítulo, divulgar a cultura, aqui, significa divulgar o *nixi pae* (não apenas falar sobre, mas praticar e levar esta medicina e seus conhecimento para outras pessoas). Para Tuim, não há outro meio de divulgar a cultura que não o *nixi pae*. Utilizando sua própria metáfora, sem essa bebida, os humanos (*huni kuĩ*) ficam como que “sem asas para voar”.

Agora nós estamos já bebendo o *nixi pae*, e não tem outro meio de como a gente divulgar a nossa cultura para fora, que a nossa cultura é escondida, ninguém conhece. – Tuim, 2018.

A cultura (o *nixi pae*), assim, é aquilo que traz para eles o que precisam: saúde, cura, sustento, união e organização. A divulgação da cultura para fora tem, necessariamente, um efeito para dentro das comunidades. Ao fortalecer a cultura (e a prática do *nixi pae*), se fortalece, ao mesmo tempo, toda a vivência *huni kuĩ* dentro das aldeias (inclusive outros rituais e práticas), assim como se fortalecem as parcerias com aqueles de fora.

Hoje nós estamos divulgando para o mundo a realidade do nosso costume e tradição. Então, através da cultura, como é tão rica, que hoje nós estamos trabalhando realmente fortalecer daqui para frente a nossa vida interna cultural. Porque na cultura está envolvida a nossa saúde, a nossa cura, a nossa união e a nossa organização. Então, só através da cultura que nós estamos conseguindo mudar a qualidade de vida e também buscando essas alianças de todos pontos do nosso trabalho, como tanto da produção de artesanatos, das histórias, dos cânticos, das medicinas, de todas essas fontes da nossa cultura. E mais das nossas alimentações; que é para fortalecer a segurança alimentar. – Tuim, 2018.

Colocando melhor a questão anterior, porque é importante, para os Huni Kuĩ, expandir suas práticas e conhecimentos? Ninawá Pai da Mata, em resposta a acusações feitas por uma pessoa de uma outra aldeia da mesma Terra Indígena de onde vive, pontuou o seguinte:

[...] eu quero falar um pouco sobre isso o que está acontecendo, sobre a preocupação do que estão chamando de neoxamanismo. Sou um jovem que venho divulgando o trabalho de pajelança do povo Huni Kuĩ, dentro da aldeia, fora da aldeia, e nessas grandes cidades do nosso país e até fora do nosso país. O meu intuito nessa divulgação cultural e espiritual Huni Kuĩ é contribuir para que o mundo, a sociedade, saiba que nós, Huni Kuĩ, existimos, somos povos, temos

cultura e espiritualidade. Nestes trabalhos procuro trazer a cura para o ser humano, para as pessoas que buscam e precisam dessas medicinas. – Ninawá, 2013.

Portanto, é por meio de práticas e conhecimentos como as cerimônias de *nixi pae* que os Huni Kuĩ tecem alianças entre diferentes seres e entes (sejam humanos, vegetais, minerais ou imateriais). Apesar das diferenças, com essas alianças, os Huni Kuĩ estão buscando se conectar, formar parcerias e cooperar mutuamente, pois dependem uns dos outros para viver²⁸⁰:

E aí estamos recebendo apoio dessas pessoas, que cada um deles que vêm, com esses interesses que estão contribuindo com a gente. Então a gente agradece muito essas alianças, essas famílias que tem dos *txai nawá* que moram aí para fora que estão podendo contribuir com a gente. Então por isso, é com uma mão que lava a outra. A gente está buscando essas alianças porque nós dependemos viver junto; não há diferença nenhuma. Somos da mesma forma, só muda a cultura e o modo de sobreviver. Então, acho que agora é o tempo do direito, é o tempo da união. Nós estamos fortalecendo essa união entre todos povos que tem. – Tuim, 2018.

Segundo Tuim, por meio da cultura (leia-se: *nixi pae*) pode-se conseguir recursos, especialmente projetos, entre eles o Festival, assim como materiais para fazer os artesanatos e possibilidades de realizar pesquisas fora da Terra Indígena. Como apontamos desde o primeiro capítulo, esses *huni kuĩ* enxergam a própria cultura como fonte de seu sustento. Sendo assim, eles não consideram que devem abrir mão de seu modo de vida para adotar outro (*nawá*), a fim de obter aquilo que é necessário para suas vidas, mas trabalhar com aquilo que têm, seus conhecimentos, suas medicinas e tradições, assim como fortalecer o aprendizado com os velhos conhecedores.

E a cultura, ela tem projetos. Ela tem projetos. A gente fazendo projeto em cima da cultura, tem para a gente trazer muitos materiais para trabalhar em arte as mulheres, toda arte como tanto a miçanga, o cocar, o *tepi*, todo tipo, e vender. É trabalhar com a floresta de uma forma sustentável. E também tem como a gente realizar os festivais. Tem como a gente também através de buscar recurso de viajar, fazer pesquisa no Purus, aonde tem os velhos ainda, no Purus, no Jordão,

²⁸⁰ O que mostra, nos tempos atuais, uma pré-disposição dos Huni Kuĩ para entrar em contato e se abrir aos *nawá*, diferentemente de um tempo anterior, onde muitos conhecimentos eram guardados em segredo (“sovinados”) e não havia um contato tão frequente.

para aprender os *kayatibu*, os *huni meka*, para aprender os *dautibuya*, o *pakarin*, que é o batismo, a reza, os *pakarin*, *nixpupima*. E aprender as histórias. Ou buscar ou ir pra lá pesquisar com os velhos mesmo as medicinas, para fortalecer a cura de verdade, que são as medicinas. E agora só a gente mesmo, sem nada, eu pensei que eu não tinha dinheiro para a gente poder viajar. – Tuim, 2016.

Além da possibilidade de obter recursos materiais e financeiros, a circulação dos pajés pelo mundo os propicia aprender diversos conhecimentos²⁸¹. Ninawá, por exemplo, agrega vários elementos de locais por onde passa, seja em seus rituais (como o altar virado para o Leste, aprendido na Índia), em suas vestimentas (o cinto vermelho das tradições indígenas norte-americanas, a manta peruana, as vestes indianas) ou em seus cantos (como os ícaros peruanos, os pontos de Umbanda, hinos do Santo Daime, os mantras). Ninawá participa de muitos eventos que congregam xamãs do mundo inteiro (como Aniwa Gathering e o Festival du Chamanisme). Nessas ocasiões, estes outros xamãs, por sua vez, também aprendem com Ninawá e incorporam elementos da cultura *huni kuĩ*.

[...] aprendi muito. Com esse trabalho, depois que eu saí também da aldeia para o mundo, eu encontrei muitos líderes espirituais, tanto indígenas como não-indígenas também, os índios norte-americanos... Então, cada uma pessoa que eu encontrei, já aprendi um pouquinho deles também, sabe, que me ajudou assim na área de conhecimento da espiritualidade. Aprendi muito. E eu acho que também um pouco que eu comparti que também as pessoas aprenderam também. Então para mim virou uma corrente muito forte de aprendizagem com o mundo também, do Peru, sabe, vários xamãs que eu encontrei eu aprendi um pouquinho, porque são fortes também. – Ninawá, 2015.

Apesar de ter contato com esses “xamãs”, Ninawá, no entanto, não se classifica como tal. Para ele, a pajelança é diferente do xamanismo, porque para fazer xamanismo não seria preciso ser índio. Seu intuito aqui é se diferenciar dos chamados “xamãs brancos”, *nawá* que conduzem rituais “indígenas” (ou seja, que utilizam canções, formato, estética e medicinas indígenas). Muitos desses “xamãs brancos” formaram ritos e grupos de ayahuasca a partir de contatos que tiveram com os próprios indígenas nos centros urbanos.

²⁸¹ Assim como com a circulação por outras terras indígenas e a visita de parentes em suas terras (como expomos no primeiro capítulo), bem como com os *nawá* que vem até o Festival (como exibido no segundo capítulo).

Eu considero o meu trabalho que é a pajelança. Eu faço a pajelança. Diferente do xamanismo, porque eu acho, assim, parece que para o xamanismo eu não tenho que ser um índio, sabe. – Ninawá, 2015.

Em alguns casos, durante as suas viagens, os Huni Kuĩ também participam como convidados de trabalhos de ayahuasca conduzidos por *nawá*, por exemplo, em igrejas do Santo Daime. Parã afirma que um trabalho do *nawá* é muito diferente de um trabalho conduzido pelos Huni Kuĩ, em relação às medicinas utilizadas e à forma de uso:

Muito diferente. Um por causa que quando estamos num trabalho de *nawá*, tipo, ah, tem um trabalho, o *nawá* vai, me chama pra mim ir lá participar. E é muito diferente, porque por tudo que seja o ritual, a bebida, nós todos temos uma diferença. Porque nós temos outras medicinas que utiliza fazendo esse trabalho de *nixi pae*. Como o rapé, o *shuru dume* e também como as outras medicinas que faz a defumação, que são várias, né, e vai chamando a força, tangendo todos os maus-olhares, tudo quanto não é legal para todos irmãos que estão na roda. E também fazendo a cura e pedindo a proteção enquanto está utilizando essas medicinas. Então, para mim, isso é muito diferente, tem bastante diferença. Enquanto está lá, junto no trabalho do *nawá*, que ele está comandando, nós não podemos fazer isso. É porque é do *nawá*. Agora sim, do *nawá* só é o *nixi pae* que está bebendo. Mas não utiliza essa medicina a qual nós usamos. Por que que a gente usa? Porque nós trabalhamos com ela, temos os conhecimentos e sabemos que ela é necessária para fazer o trabalho e sabemos que nós precisamos muito de ter essa energia, de estar firme e forte para poder estar realizando junto com as medicinas da floresta. – Parã, 2016.

As diferenças entre um trabalho *nawá* e uma cerimônia *huni kuĩ*, segundo Parã, vão desde o preparo da medicina (*nixi pae*) aos diferentes modos de utilizá-las. Os Huni Kuĩ combinam diversas substâncias (“medicinas”) em seus trabalhos (inclusive nos feitiços), como o *nixi pae*, o rapé, o *shuru dume* (*cannabis*), a sananga e os banhos de folha, o que não é permitido em alguns locais comandados por não-indígenas que abrigam trabalhos de ayahuasca. Parã segue ressaltando as diferenças:

Realmente tem uma parte que a gente sente a mesma coisa. Mas em outra parte é um pouco diferente. Não é tudo igual. Tipo, na igreja [o *nixi pae*] não vai ser preparado na floresta que nem a gente prepara. E nas igrejas, as irmandades das igrejas estão conectadas em outra conexão. Não é a mesma, não. Fazer tudo no mesmo tempo e para ser utilizada tudo junto. Isso faz uma diferença muito grande, no qual nós, quando estamos fazendo esse trabalho, mas além do trabalho do *nixi pae*, mas também tem outros trabalhos, estão fazendo rapé, estão fazendo a medicina, estão fazendo um banho, outro está fazendo o rapé do olho, já conectando todo mundo que está ali no preparo, todo mundo tem que usar aquela medicina para entrar na força junto com o *nixi pae*. Desde o rapé do olho, desde o banho, mas tudo é uma purificação, pode começar o trabalho para estar todo

mundo conectado, porque é uma energia negativa que não pode, né, e que possa tirar. E as outras medicinas também que a gente utiliza. – Parã, 2016.

Apesar das diferenças entre os usos das medicinas e a forma de condução dos trabalhos, as igrejas do Santo Daime são locais por onde os Huni Kuĩ percorrem fisicamente em seus trajetos fora das aldeias, uma vez que algumas de suas cerimônias acontecem nos espaços dessas igrejas ou em locais ligados a certas “irmandades” desse culto. São redes, pois, que são utilizadas e tecidas por ambos, *huni kuĩ* e daimistas. De certa forma, tal como os festivais indígenas, a Doutrina do Santo Daime também está “divulgando” a cultura dessa bebida (nesse contexto específico, *nixi pae*, daime e ayahuasca são sinônimos).

[...] através dos festivais e também das pessoas que já seguem as religiões, a Doutrina do Santo Daime, hoje está sendo muito importante para o mundo. Então somos nós indígenas e também os nossos *txai* hoje que seguem a Doutrina. Então são as pessoas hoje que estão divulgando para o mundo e levando essa cura para o mundo. Porque se quase todas pessoas entendessem o *nixi pae* e conhecessem, a gente ajudaria melhor contribuir com os recursos naturais. – Tuim, 2018.

A Doutrina do Santo Daime é colocada aqui por Tuim como aliada dos Huni Kuĩ, considerando que ele enfoca a própria bebida (e, eventualmente, seu espírito) como aquilo que “cura”, mais do que a forma de uso, quem a utiliza ou outro aspecto. Pela bebida, tecem-se, assim, aproximações entre índios e não-índios. Alguns destes últimos (como certos visitantes que vem ao Festival ou que vão às cerimônias urbanas) estão ávidos pelas medicinas indígenas e seus conhecimentos²⁸².

²⁸² Como vimos no primeiro capítulo, há um debate entre brancos daimistas e índios ayahuasqueiros: quem bebe na fonte de quem? Os não-índios estão bebendo da fonte dos índios quando se utilizam de sua bebida (e criam cultos, rituais próprios) e os índios estão bebendo na fonte dos não-indígenas quando vão às suas igrejas e “recuperam” a sua cultura, que havia sido “esquecida” ou “enfraquecida”.

Figura 3.7: Representantes *huni kuĩ* da T. I. Igarapé do Caucho no salão da Barquinha da Madrinha Chica Gabriel

Fonte: Fotografia tomada pelo autor, 2018

Seu Baima conta, durante entrevista realizada no terceiro Festival, que os brancos que vêm às aldeias acreditam muito nas tradições e nas medicinas indígenas, as quais são vistas por eles como uma alternativa às suas próprias terapêuticas:

Em cima de vocês. Porque quem vem, quem está lá fora, porque precisa se ter dinheiro, executar ou ajudar alguém. Então, o que eu vejo é essa parte aí. O cara está viajando lá fora, tem conhecimento... Ver como é que eles vivem lá. Qual é a tradição, qual é como é que o cara quer fazer... E hoje o povo branco acredita muito nessa coisa. Você pode prestar atenção. Eles acreditam mais na nossa tradição do que propriamente em cima de um médico... Não é verdade isso aí? Porque tem mais fé na cura! [...] Que justamente é a cura é o vegetal, né. Vegetal justamente é o Santo Daime. E tem várias coisas já, vários encontros, todos, tem do branco, tem em todo lugar, até no Estados Unidos já tem. Pois bem. E esse povo vem aqui conhecer como que é o nosso ritual de viver, a convivência. Não é à toa que eles não comem nem carne, essas coisas. Então é essa coisa aí. Eu acho que tem um grande valor em cima dessa coisa aí. – Baima, 2016.

Seu Baima fala que os *nawá* dão mais valor que os próprios índios ao *nixi pae* e aos seus conhecimentos. Ele atribui, assim, o interesse dos *nawá* (que participam das cerimônias de *nixi pae*) na cultura *huni kuĩ* como um fator que reforça o interesse dos

próprios Huni Kuĩ em suas tradições, uma vez que hoje eles estão vendo que os seus conhecimentos e medicinas estão sendo valorizados por esses outros:

[...] o branco dá mais valor de que propriamente o índio, eu vejo assim. Do trabalho do *nixi pae*, né. Porque vocês valorizam muito e é uma atenção muito forte em cima do *nixi pae*. Eu fui sócio da União do Vegetal em Tarauacá durante oito anos. Aí vi muita coisa, porque lá na hora do preparo, se não é uma pessoa de calção... Tem que ser social! Todo mundo vestido de calça comprida, calçado de sapato. É uma coisa muito... E aquilo, presta atenção. Quem está dando valor são vocês que estão lá fora. Presta atenção no que eu estou lhe dizendo, presta atenção. A valorização que tem de vocês por nós, índios. Então é isso que eu posso lhe explicar sobre o *nixi pae*. – Baima, 2016.

Nesse mesmo sentido, Tuim Nova Era afirma que o interesse dos *nawá* na cultura *huni kuĩ* estão os incentivando a irem atrás de suas origens e os ajudando a “relembrem” dos seus antepassados.

A gente conta muito com os nossos *txai*. É, diante nós dessas comunidades, de algumas lideranças que têm interesse, mas ajuda muito, ajudou e estão ajudando a incentivar, que seja, o fortalecimento do *nixi pae*, são os *txai nawá*. Então a gente tem muito respeito por essas pessoas que estão ajudando, toda essa nossa volta, essa nossa relembração dos nossos antepassados. – Tuim, 2016.

Falar em ancestralidade aqui não é afirmar que os usos, as culturas e as tradições não podem ser modificar (como de fato se modificam), nem reivindicar a ayahuasca como herança e propriedade exclusivamente indígena. É algo mais tangível e que pode acontecer com cada um que toma essa bebida. Por exemplo, quando “gringos” tomam o *nixi pae*, eles por vezes também podem se conectar com suas origens, seus antepassados e sua ancestralidade – consequentemente, também indo por vezes atrás de conhecimentos dessas linhagens. Lembremos, ainda, que a ayahuasca, na tradução quéchua, traduz-se por “vinho ou liana (cipó) das almas”. Entendo que o *nixi pae* é uma bebida que propicia a quem o toma conectar-se com a fonte da vida, assim como conectar-se com o Universo e consigo mesmo, com seu próprio corpo, num movimento fractal. Cada um que o toma, assim, pode conectar-se com as suas próprias origens e com seus antepassados.

3.11. Abrindo controvérsias

Apesar da valorização dos Huni Kuĩ e de sua cultura pelos *nawá* que frequentam as suas cerimônias, nem todos os *nawá* os tratam bem. Parã fala que há uma diferença de tratamento aos Huni Kuĩ dentro do Acre e fora deste estado, onde são mais valorizados e respeitados²⁸³. Ela conta que pessoas de locais mais distantes não se aproximam “por interesse” (no sentido de interesse comercial, de obter ganho financeiro), mas por curiosidade, isto é, vontade de aprender com o diferente e conhecer a cultura de seu povo. A essas pessoas, Parã chama de *daimistas*, ou seja, são pessoas que também consagram essa bebida. Assim, o *nixi pae* é quem media essa grande rede. Entre um mundo de *nawá* de todas as partes, diferentes entre si, são aqueles que utilizam a bebida junto com eles que aparecem como seus aliados potenciais mais próximos:

Porque onde a gente vai fora do Acre, todo mundo é daimista. Todo mundo quer conhecer nós. Todo mundo quer saber a nossa cultura. Por que que querem saber a cultura? Por interesse? Mas não é. Tenho para mim que não é por interesse. É curiosidade de aprender, de saber o que que é, de poder participar também, de querer ser aquela pessoa também. Então é outra conexão, é outra visão, é outro entendimento das pessoas. Aqui no Acre realmente ainda tem pessoas muito rígidas, não entendem. Na minha cidade, às vezes, “Ix, caboclo...”, sabe? Eu pego muito nome de caboclo²⁸⁴, entendeu? [...]. E fora do Acre eu nunca encontrei. Às vezes, eu vou indo, “Olha, é um índio”, sabe, então é bem assim. As pessoas se expressam mais com a presença dos índios. De harmonia, de dizer que ali é a paz. Então hoje nós viajamos através da paz. – Parã, 2016.

A seguir, Parã fala sobre a discriminação que seu povo sofreu historicamente (e ainda sofre, nas imediações de seus territórios) e como o movimento atual criado em torno do uso do *nixi pae* está ajudando a melhorar essa imagem. A intenção principal de suas viagens e trabalhos com as medicinas, segundo ela, é ajudar o próximo e ser ajudado,

²⁸³ Manuela Carneiro da Cunha (2009, pp. 105-106 apud HAIBARA, 2016, p. 256) já aponta para o estatuto superior de que, de maneira geral, em todo o ocidente amazônico, gozam os xamãs na cidade (os quais passam períodos na floresta sob a égide de xamãs indígenas), com relação aos xamãs que vivem nas florestas.

²⁸⁴ Segundo Carneiro da Cunha, “não parece ser fortuita a evolução semântica do termo “caboclo”, em grande parte da Amazônia sinônimo de índio, mas que, em áreas urbanizadas, significa algo como camponês e pobre” (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 11).

assim como “poder trabalhar e também fortalecer quem precisa”. Ou seja, as trocas aqui se dão em via dupla.

[...] isso tudo faz parte, no sentido que a viagem, isso vai depender muito das pessoas, assim, também é um trabalho, né, e das amizades, que a gente também cresce muito o conhecimento, a valorização da gente que, no estado do Acre, nós somos muito discriminados, nós indígenas. E viajar fora do Acre é com essa intenção de ajudar o próximo, de ser ajudado também, de poder trabalhar e também fortalecer quem precisa. – Parã, 2016.

Apesar de elogiar, Parã também tece críticas a esse movimento de expansão de uso da bebida e de viagens de pajés a centros urbanos. Segundo ela, muitos dos indígenas que viajam buscam seus interesses pessoais em vez dos interesses da comunidade. Ela critica também o fato de o Festival Eskawatã Kayawai não ter sido sediado também em outras aldeias da T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá, assim como estas aldeias não desfrutarem da mesma estrutura da aldeia Novo Futuro. É certo que, apesar da prosperidade trazida com esse movimento, desigualdades também são criadas, uma vez que aqueles que viajam certamente recebem mais oportunidades do que aqueles que ficam na Terra Indígena.

[...] estão buscando muitas coisas mais para si. Então, hoje em dia, está bem assim. Essas pessoas que estão viajando estão atrás de buscar, mas mais é para si, não é para a comunidade, não é para a Terra Indígena. Cada um está se virando, fazendo o seu movimento. Pra tu ver, ó, tem um festival, Eskawatã Kayawei, veja lá aldeia onde é acontecido o Festival. Veja uma aldeia onde nunca foi realizado um festival, um encontro, que seja. Já tem uma grande diferença de uma para a outra. E ver aquela pessoa que realmente está viajando, buscando uma parceria. E veja uma pessoa que nunca viajou e nem está buscando parceria, olha comunidade dele e olha a do outro que está buscando parceria. Realmente está indo viajar a pessoa que está indo buscar o próprio para si e a pessoa que está lá também não está tendo a mesma estrutura que o outro está tendo, que vai fazer essa viagem. E quem não viaja não está tendo. Então, realmente aqueles que viajam não estão fazendo para o povo, ou que seja, para a Terra Indígena. É para si. – Parã, 2016.

Essa preocupação de Parã é pertinente. Em meu trabalho de campo, informei-me de casos em que as benesses das viagens ficam apenas com as pessoas que viajaram e com suas famílias mais próximas. Em alguns casos, também gasta-se muito do dinheiro nas próprias viagens (é evidente que os Huni Kuĩ não têm a cultura de acumular ou guardar riqueza, que, em alguns casos, acaba se esvaindo rapidamente), restando pouco para contribuir com os demais quando se chega na aldeia.

Muitos outros *huni kuĩ*, entre eles Ceará, não concordam com a visão crítica apresentada por Parã acerca das desigualdades criadas entre a aldeia Novo Futuro e as demais aldeias. Ceará, também morador da aldeia Novo Futuro, pelo contrário, enaltece o trabalho de Ninawá, líder desta aldeia. Apesar de haver diferenças significativas entre a estrutura material atual desta aldeia e as outras aldeias da Terra Indígena, o movimento criado na aldeia Novo Futuro trouxe também benefícios para as demais (como energia solar, poço artesiano, oportunidades de trabalho nos festivais, convites para viagens, possibilidades de venda de artesanatos, entre outros).

O Ninawá que tem viajado esses tempos, depois que o Ninawá começou viajar, melhorou muitas coisas para sua família, pelo teu povo. Não só da aldeia dele, outras aldeias, sabe, outras aldeias, todas aldeias. Aqui tem cinco aldeias, todas cinco aldeias estão se sentindo que está desenvolvendo coisa que nunca via, nunca esperava dessa aldeia, nunca esperava desse. Assis [como Ninawá é chamado por seu sobrenome em português], nunca esperava desse povo que estão aqui. Então é *haux* mesmo, é *haux* mesmo, é muito grato, o que está fazendo. – Ceará, 2015.

Muitas vezes, não é o pajé diretamente quem traz dinheiro e patrocina essas estruturas do seu próprio bolso (apesar dessa prática também existir). Muitas vezes, em virtude de sua circulação nessas viagens, tecem-se projetos, contatos e parcerias (há aqui, portanto, uma participação importante de outros *actantes* que não os pajés), que culminam em benefícios angariados para as aldeias.

Retornando às controvérsias, Parã denuncia não somente a busca pelo interesse particular, mas a falta de preparo e de conhecimento de alguns indígenas que estão viajando e se apresentando como “pajés”. Nessas viagens, se algo de mal acontece, a repercussão negativa não recai somente sobre a pessoa responsável, mas sobre o povo como um todo. Por isso, aqueles que viajam carregam consigo uma grande responsabilidade. Se lidar com essas medicinas já é, por si só, uma responsabilidade enorme, o fato de eles estarem representando o seu povo alhures torna a questão ainda mais séria. Como adiantamos, essas viagens funcionam a partir de convites (ou seja, não são os Huni Kuĩ geralmente quem as propõem, mas os organizadores não-indígenas). Parã fala, pois, que há de se ter cuidado sobre quais indígenas os *nawá* convidam para viajar.

Muitos *txai* aí viajando sem ter esse conhecimento. Viajando com medicina, sem ter esse conhecimento. Tipo, *nixi pae*, *dume deshke*, *shuru dume* e as outras

medicinas. No qual estão usando, [mas] não estão tendo o estudo; estão aplicando, no qual não têm o conhecimento. Outros estão viajando pela primeira vez não sabe como. [...] Hoje muitas pessoas que estão viajando, representando como xamã, como pajé, seja o que for, hoje aplica um rapé, o fulano passa mal. [...] isso é um problema para a nossa pessoa indígena. E o outro lá foi passar um rapé lá em um *nawá* lá, e diz que o *nawá* passou doze horas na força, passando mal. Então, muitas pessoas fazem a medicina e não sabem qual é a medicina certa para ser preparada, a outra medicina para poder ser usada. E isso causa problema sim. E isso causa preocupação sim, para nós, que temos esse conhecimento, trabalhamos com essa medicina e vivemos aplicando nos nossos irmãos. Isso tem problema para nós. Porque, por um, se um surge, todo mundo vai estar [...], mas não é isso que nós queremos. Então, a gente tem que ter muito cuidado, mas muito cuidado mesmo para tirar esses *txai* da aldeia. Então tem que investigar, tem que está realmente sabendo se ele é capaz. – Parã, 2016.

Alguns dos *nawá* que convidam os Huni Kuĩ para viajar, de fato, não conhecem a as realidades das aldeias e como esses “pajés” se comportam fora de suas viagens. Essa é uma questão, pois, que deve ser tratada com seriedade e cautela, considerando ainda que, com tais viagens, se abrem diversos trânsitos, em que se levam e se trazem uma série de coisas e conhecimentos.

Para melhorar isso as pessoas têm que ver quem vai chamar, quem que vai passar. Porque quando nós viajamos, o outro lá está sendo responsável pela gente; mas depois a gente vai repor a mesma coisa para ele. Então a gente já viaja com essa autonomia. E já é um outro diferente. Viaja porque, nós viajemos. Agora para ele, ali é um divertimento. Então, para nós, que eu já viajo, que conhece, temos nossos próprios *txai* aí de fora, nosso *txai* gringo, não é assim. Então eles vão buscar a cura, vão buscar a criatividade para poder conhecer a nossa medicina, a nossa cultura, para poder realmente estar atualizado da nossa cultura. Então, se eles querem buscar o conhecimento, nós estamos indo até lá para também explicar para ele que é que é. Ensinar também. Então, no meu caso, não é ir buscar, não é só levar; então faz as duas coisas, buscar e deixar. – Parã, 2016.

Da mesma forma que apontam que há se ter um cuidado ao escolher quem se chama para sair das aldeias, os Huni Kuĩ pontuam que também há de se ter um cuidado com quem se chama para entrar na Terra Indígena. Assim como eles não querem ser atingidos pela má repercussão gerada por uma atitude individual de um “pajé”, eles também não querem pessoas estranhas causando problemas em seus territórios. Atualmente, há, pois, uma tentativa das comunidades se organizarem a fim de coibir esses casos (por meio de acordos e comunicação com lideranças).

[...] nós estamos terminando de organizar mais legal para não ficar qualquer pessoa levar qualquer uma pessoa lá. Porque aconteceu isso esse ano. Pensemos

que não, um *txai* lá que não era nada levou um *txai* lá sem ninguém estar sabendo. Aí vamos trabalhar, acho que esse é tipo um protocolo, mais ainda, que é para poder segurar melhor ainda, como é que vamos funcionar direitinho essas vivências, o Festival. – Ninawá, 2019.

Isaka, em relação à visita de *nawá* nas aldeias do Rio Jordão, diz que não é qualquer um que pode ir até as terras indígenas. Para evitar maiores confusões, os encontros na cidade para tomar *nixi pae* servem como uma prévia para que as pessoas se conheçam e estabeleçam contatos, tendo em vista uma visita futura. Da mesma forma, os festivais são uma boa oportunidade para pessoas que nunca visitaram uma aldeia (e que não estão envolvidas em projetos ou em outras formas de atuação indigenista²⁸⁵) possam fazê-lo, uma vez que o ambiente é preparado para receber visitantes.

[...] está indo atrás de *nixi pae* quem está acreditando. E também [para] conhecer as tradições *huni kuĩ*. Ele está gostando também as cantorias *huni kuĩ*, para fazer os trabalhos com a gente. Não é muita pessoa que vai, quem vai é quem acredita no *huni kuĩ* para estudar com ele. Não é qualquer pessoa que vai também [...] para falar mal dos povos indígenas. Assim, não. Tem que ter as pessoas boas também para ir, para conhecer os tradicionais. Porque a tradição é diferente. Tradição é muito diferente da cidade. Então, muitas pessoas que já chegam lá através do festival queriam ver como são as origens mesmo do *huni kuĩ*, o trabalho do *huni kuĩ*, dia-a-dia na floresta, os trabalhos com *nixi pae*, com *kawa*... É muitas coisas na floresta. Toma *nixi pae*, faz, toma banho com ervas, pintura, união... É isso. Muitas pessoas que já vão lá, é desde... Acho que foi o contato com branco mesmo lá, foi 1950, por aí. Começou a tomar assim, união mesmo, foi em 72 que começou. Então, depois de contato, aí muitas pessoas que vão na Terra Indígena. Não é qualquer um que vai. Quem vai é para ajudar algumas coisas e para manter contato. – Isaka, 2016.

²⁸⁵ De fato, sempre se estabelece algum tipo de reciprocidade. Se alguém está entrando na Terra Indígena do Rio Jordão sem ser convidado, sem o objetivo de realizar um projeto, sem estar envolvido com alguma organização – como a FUNAI ou ONGs – ou a fim de participar de algum evento (tal como os festivais, no qual há um valor de inscrição), a permissão para a entrada pode ser negada ou ser pedido alguma quantia de forma extraoficial. O finado João Sales, antiga liderança do Rio Jordão, me disse que cobraria um valor para as pessoas ali entrarem, a não ser que estejam indo executar um projeto ou ajudar de alguma forma as comunidades (no caso, eu estava indo realizar atividades do projeto do game *Huni Kuin: Yube Baitana*). Em alguns casos, ir para a aldeia simplesmente para tomar *nixi pae*, sem contribuir financeiramente ou realizar algum trabalho em prol das aldeias, não é suficiente.

Além da atenção em relação aos visitantes em suas aldeias, também há uma preocupação dos Huni Kuĩ²⁸⁶ referente aos *nawá* que estão gravando suas músicas, fazendo clipes e divulgando-as na internet, em canais de YouTube e Vimeo, sem dar-lhes os devidos créditos. É preciso lembrar que as canções com violão (ou seja, não os *huni meka* à capela, cujas datas de criação são desconhecidas) devem ter seus direitos de reprodução protegidos pela legislação brasileira, assim como as demais canções autorais. Por outro lado, há também outras publicações²⁸⁷ dos *nawá* que dão visibilidade às suas causas, como entrevistas e clipes, onde os próprios indígenas falam e apresentam as suas canções, com os devidos créditos.

No cenário atual, há também diversos *nawá* realizando e comercializando cerimônias com medicinas indígenas (ayahuasca, rapé, *kampung*) e utilizando seus cantos, assim como vendendo e aplicando tais medicinas. Apesar de existirem casos responsáveis, muitos *nawá* não têm ciência de que existe uma formação profunda e extensa nas tradições indígenas para lidar com essas medicinas²⁸⁸, assim como uma legislação que protege os seus conhecimentos. Essa proliferação de medicinas e cerimônias indígenas por entre os *nawá*, sem a presença de representantes desses povos, é uma preocupação conhecida de entidades indígenas (associações, organizações e federações) e mesmo de servidores públicos (como da FUNAI), que já contabilizam inúmeros casos de uso indevido, desrespeito e exploração comercial das tradições e medicinas indígenas. A seguir, Ninawá manifesta algumas destas preocupações:

A preocupação do conhecimento sobre as formas de usos das medicinas sagradas é bastante delicada, como do *nixi pae*, da sananga, do rapé, do *kampung*, tal como de outras plantas de poder que hoje estão sendo usadas. Tenho me preocupado com a forma de aplicação dessas medicinas por quaisquer pessoas que não têm o autoconhecimento e muitas das vezes por não serem pessoas que vêm do conhecimento da floresta. Dando qualquer problema, os indígenas podem levar culpa por terem repassado formas erradas de usar as medicinas, sendo que, na

²⁸⁶ Essa não é uma preocupação só dos Huni Kuĩ, mas praticamente de todos os povos indígenas ayahuasqueiros, como pude observar nas conferências indígenas da ayahuasca, sendo esse ponto sempre problematizado e trazido à tona pelos indígenas.

²⁸⁷ Como *Amazon Calling* e *Mapping Medicine*, ambos criados após seus criadores irem ao Festival Huni Kuin Eskawatã Kayawai.

²⁸⁸ Falaremos um pouco mais sobre as dietas *huni kuĩ* no capítulo seguinte. Para mais informações, vide o terceiro capítulo da dissertação de Alice Haibara (2015).

verdade, é uma falta de mais conhecimento por parte da pessoa que está aplicando. – Ninawá, 2013.

Parã comenta também que as mulheres *huni kuĩ* são invariavelmente excluídas desses movimentos de viagens para fora de sua região e mesmo de reuniões e encontros nas cidades. Segundo ela, praticamente todas as lideranças da sua Terra Indígena excluem as mulheres. Isso faz com que elas tenham que batalhar para participar por iniciativa própria:

[...] é realmente as lideranças da minha Terra Indígena. É a maioria, não tem grande nem pequeno, todos eles. Não é porque o fulano, que todos eles não querem. Não falam, não dá nem que eu falar, assim que é o seu fulano. Porque é todos, ali está incluído, entendeu. Por acaso, tipo tem um encontro na cidade das lideranças, eles não vão avisar as mulheres: “Ah, vai acontecer isso, assim, vai ser como para você participar...”, isso não tem. Então, se eles estão programando, só eles homens, só eles homens que vão saber. Então, isso para mim ainda está sendo muito forte que as lideranças ainda estejam fazendo isso. Para mim não é legal. [...] Mesmo assim, mesmo assim. Porque eu vejo assim, no qual não querem dar a oportunidade. Então tem isso, tem que ser autônomo. Então somos nós. Nós que viemos aqui e está feito. Eu vejo assim, sabe. Eu vejo uma coisa bem assim debrocada. – Parã, 2016.

Parã se diz uma das únicas mulheres de sua Terra Indígena a conseguir trafegar por fora da aldeia e participar dos movimentos de medicinas nas cidades – ainda que, pouco a pouco, este espaço esteja se ampliando, abrindo oportunidades a outras mulheres. A luta das mulheres por reconhecimento e por melhores condições de trabalho (muitas vezes elas só querem vender seus artesanatos para comprar mais material, como miçangas) se configura, pois, como uma força de *resistência* (no sentido de afirmação de uma existência, de criação de novos possíveis) dentro deste movimento²⁸⁹:

[...] a gente passa essa dificuldade. [...] Por enquanto, não teve ainda essa oportunidade de as mulheres poder também conhecer, e ir buscar mais força, mais conhecimento, mais diálogo, para sua comunidade. [...] Que elas querem conhecer, querem ir buscar, querem trabalhar. E querem ter parceria, querem ser reconhecidas. Por que? Porque elas têm esse material, têm esse conhecimento, e aí sabe que é preciso. Então isso me dói muito de eu poder responder as palavras que eu respondo para elas. No qual eu falo que as nossas lideranças não dão

²⁸⁹ Reconheço que, nesta própria tese, trabalhei muito mais com interlocutores masculinos, de forma que as vozes femininas estão subrepresentadas.

oportunidade. Mas não é por isso que a gente vai ter que ficar lá só trabalhando, fazendo material e dando para eles, porque nada em troca, nada de volta para ser produzido mais. [...] É muito trabalho para nós. E tudo nós mexemos um pouco. Então, a gente precisa de mais apoio, de mais conhecimento e mais diálogo, dentro e fora da Terra Indígena. – Parã, 2016.

No entanto, hoje, algumas mulheres *nawá* que estão organizando cerimônias de *nixi pae* (muitas delas ligadas a ideais feministas) estão fazendo questão de convidar mulheres *huni kuĩ* a fim de dar-lhes mais espaço e protagonismo nesse movimento. Com isso, algumas mulheres indígenas estão assumindo o papel de líderes de cantos e de cerimônias, algo bastante incomum em sua tradição até pouco tempo. Um exemplo para as mulheres *huni kuĩ* é o caso das irmãs Putanny e Hushahu Yawanawá, que se formaram há alguns anos como as primeiras pajés de seu povo, tendo enfrentando grande resistência e dietas rigorosas para serem reconhecidas como tais. De certa forma, o movimento das mulheres yawanawá abriu caminhos para outras mulheres indígenas, como as *huni kuĩ*, se afirmarem e conseguirem espaço no cenário ayahuasqueiro contemporâneo.

No entanto, é preciso notar que, em alguns casos, o feminismo dessas *nawá* (algumas delas alemãs e de outros países europeus nos quais esses movimentos são bem consolidados) destoam das reivindicações e lutas das mulheres *huni kuĩ*²⁹⁰. Por vezes (e mesmo sem essa intenção), essas feministas acabam agindo de forma a tentar “inculcar” um feminismo europeu nas mulheres *huni kuĩ* que, mais uma vez, ficam como expectadoras, agora das palestras das *nawá* (que as chamam para cantar músicas, como uma apresentação “cultural”, mas não para dar-lhes o protagonismo na fala discursiva). Da mesma forma que a maioria dos homens, as mulheres *huni kuĩ* também não veem sentido em viajar para fora de sua região se não for para obter um retorno às suas comunidades, ou seja, elas não saem “de férias” para descansar, mas a trabalho, considerando que muitas vezes deixam suas famílias e ocupações nas aldeias.

A exclusão (ainda que parcial) das mulheres, no entanto, não é uma característica apenas desse novo movimento em torno das medicinas. Isso estava presente nas relações

²⁹⁰ É preciso ter claro que as sociedades *huni kuĩ* são bem marcadas pela divisão de gênero, especialmente no trabalho cotidiano. Há trabalhos de homens (como caçar, botar roçado, coletar lenha) e trabalhos de mulher (como cozinhar, pegar água, lavar roupa), em que um gênero não realiza o trabalho designado ao outro, especialmente no ambiente das aldeias.

entre os Huni Kuĩ muito antes deste tempo, inclusive na política tradicional realizada dentro da T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá. Outrora esta era, portanto, ainda mais exclusiva, não só às mulheres como aos jovens e às iniciativas de outras aldeias e famílias que não as do cacique geral. Segundo Francisco Baima, antes desse novo movimento, a família do cacique minava a associação local e o acesso a recursos e projetos, não os repartindo nem dando oportunidades para que outras pessoas tivessem o mesmo acesso. Acerca de um dos líderes dessa família, o qual se opunha ao movimento do Festival e levantava questionamentos sobre o trabalho dos novos pajés, Baima levanta críticas:

O bichinho [...] está puxando nós do lado dele, também. Ele tem contato com a Prefeitura, tem contato com outras etnias aí para fora, não sei para donde. E o recurso que vem para eles é só para eles mesmo, não dá para ninguém. Tem como ganhar, ganha. Não tem, não divide com ninguém. Até os projetos que vinham, que vinha alguma coisa de projeto, de uma ferramenta, bota, essas coisas que sempre o Governo vinha doando, FUNAI doa, ele fazia era vender. Não entregava. [...] Às vezes quando o cara vai executar um projeto, o pessoal não entregava direito, não dividiam. [...] ele faz as coisas só para ele. São preparados, tem todo o movimento. [...] E o pessoal continua. A saúde muito péssima. O que ganham, eles só querem para eles. E para impedindo alguma coisa que os outros querem fazer. Então é isso que eu vejo aí deles. – Baima, 2016.

Em oposição a esta política praticada pelos líderes da família do antigo cacique, Baima ressalta o papel de Ninawá como liderança respeitada na Terra Indígena. Reconhecendo o seu trabalho, Baima diz que “propriamente a pessoa que está executando é só mesmo o Ninawá. Não tem outra pessoa nem executando nada, não”.

[...] E o Ninawá não faz isso. Eu acho que não está correto em cima do Ninawá por causa disso. Ele está mostrando o povo. Estão chegando mais para perto do Ninawá porque está aí, a aldeia dele não está estruturada, mas já tem bem começado. Então acontece que ele sabe o que faz mais um movimento do propriamente que o Vicente que tem que saber, que ele é uma pessoa velha. Eu acho que o movimento aqui está melhor do que o de lá. [...] Hoje já tem mais esse movimento aí de festival. E o povo lá está ajudando mais ele. – Baima, 2016.

A atuação de Ninawá têm transformado, pois, muitas das afiliações políticas das famílias da Terra Indígena²⁹¹, conseguindo, com seus trabalhos e atitudes, mais aliados.

²⁹¹ Podemos afirmar que na T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá há dois focos de poder: a aldeia Novo Futuro e a aldeia São Vicente, cada uma chefiada por uma família, no caso, respectivamente, a família Mateus e a

Em apoio ao chefe da aldeia Novo Futuro, Baima, apesar de idoso, diz que se esforça para estar presente nos eventos por ele proporcionados: “Daí é por isso que aqui e acolá eu venho, eu não posso ficar voltando todos finais de semana, mas aqui e acolá eu venho participar do ritual, beber *nixi pae* junto com eles”.

Como viemos argumentando desde o primeiro capítulo, é possível sustentar que Ninawá e seus aliados inauguraram um novo caminho para fazer política na Terra Indígena – uma política feita por meio da *cultura* e das *medicinas da floresta* combinadas a uma ética da generosidade, característica valorizada pelos Huni Kuĩ, os quais estão levando, enfim, a uma prosperidade não antes vista a esse povo.

Esses são apenas alguns pontos controversos acerca desse novo movimento, os quais são numerosos e complexos e merecem ser devidamente tratados com mais profundidade. Levantar essas controvérsias, ainda que de forma sumária, é uma forma de injetar realidade a esse movimento, vislumbrando suas múltiplas facetas. Sendo assim, tais críticas e observações, em verdade, enriquecem a compreensão desse movimento, quebrando uma visão leviana de que são só “maravilhas”. Existem uma série de questões preocupantes que merecem ser pensadas e discutidas, diante de tudo o que está sendo criado e modificado nos tempos atuais.

3.12. Acordos de paz

De fato, a paisagem no Rio Humaitá se transformou com as viagens dos pajés. Foi a partir delas que se tornou possível erguer e sustentar o Festival. As viagens continuam sendo, a cada ano, mediadoras fundamentais para que novos visitantes cheguem ao evento. O circuito entre viagens e o Festival, assim, se retroalimenta. De uma edição do Festival, a partir dos convites dos visitantes, são criadas novas possibilidades de destinos

família Saboia. De forma geral, a aldeia Boa Vista é aliada à aldeia Novo Futuro, assim como a aldeia Boa Sorte. A aldeia Vigilante, cujos moradores têm laços de parentesco estreitos com os da aldeia São Vicente, é historicamente aliada a tal aldeia. Mas o movimento do *nixi pae* (não somente agora, mas desde os tempos da “união”) tem os feito aliar-se cada vez mais à aldeia Novo Futuro. Não é preciso dizer que as relações de parentesco são fundamentais para entender as relações políticas e as controvérsias suscitadas nesta pesquisa. Enquanto uma situação, para alguns, pode parecer uma divergência de posição manifestada no discurso de algumas destas pessoas, na prática também pode tratar-se de rivalidade entre famílias.

para viagens, assim como nas viagens se convidam pessoas para o Festival. Dessa forma, o movimento se expande, ganha complexidade e diversidade.

Se o atual momento é de sucesso²⁹², o percurso, no entanto (como expomos no primeiro capítulo), foi tortuoso. Tuim, abaixo, fala das críticas que sofreu no início de suas viagens. Segundo ele, parentes que no início os criticavam ou que falavam mal do Festival, hoje estão vendo a realidade:

[...] logo no início teve muitas pessoas, indígena e não-indígena, que começaram a falar muito mal, dizer que as pessoas estão viajando, “ah, estão de conversa”, estão inventando conversa ou mentindo, que não era a realidade. [...] As pessoas que falaram mal hoje como se fosse estão pegando a peia sem nem perceber. Está pegando a peia só escondido, só no vento, só na harmonia. Tudo, toda a maldade que falaram hoje eles estão recebendo como se fosse harmonia. A gente está dando a paz para eles: “Ó, isso aqui”. Então todo mundo se calou, estão se calando e começando a vir, quem nunca tomava medicina está começando a chegar. Então ela é o portal assim também a para o fortalecimento do Festival, essas viagens, que é o fruto dos mensageiros pajés. – Tuim, 2018.

Tuim é um desses “pajés mensageiros”, a quem ele atribui o fortalecimento do Festival. Como afirma Tuim, houve muitas críticas e desconfiança a esse movimento dentro próprias aldeias, principalmente vindas de núcleos familiares ligados à família do antigo cacique, a maioria residente na aldeia São Vicente (cujos moradores até hoje evitam participar do Festival), mas também em outras aldeias, como Vigilante, os quais boicotavam (não frequentavam) o Festival:

²⁹² Em termos locais, mas também de perigo e ameaça num plano nacional, tendo em vista a política atual do Governo brasileiro, que realiza uma ofensiva sem precedentes contra os povos indígenas e ONGs indigenistas, ambientalistas e demais instituições que têm como objetivo a proteção da floresta amazônica e seus povos originários. É de conhecimento público que o atual mandatário proferiu inúmeras acusações infundadas contra o movimento indígena, suas lideranças e ONGs alinhadas com seus objetivos, assim como deu inúmeras declarações e tentou implementar autoritariamente medidas contra a demarcação de terras indígenas (e a retirada de terras já identificadas, homologadas e demarcadas, utilizando-se do falacioso argumento do marco temporal), agindo declaradamente a favor da exploração comercial de minério, de madeira e da criação de gado em áreas indígenas, assim como reduziu drasticamente as políticas sociais, culturais e de fiscalização ambiental. Da mesma forma, o Presidente da República tentou, por diversas vezes, retirar da FUNAI a competência de demarcar as terras indígenas, entrando em atrito com o Supremo Tribunal Federal e o Ministério Público Federal, ao entregá-la ao Ministério da Agricultura, que obviamente, tem outros interesses e finalidades, ameaçando a garantia dos direitos indígenas constitucionalmente estabelecidos.

[...] logo no início parece que nós tivemos uma grande politicagem com os maiores caciques daqui. Mas hoje eu sou um grande amigo dos caciques aqui. Temos uma grande aliança com ele. [...] E pra cá nessa época, [...] ainda não chegou o cacique geral mesmo. O velho Vicente nunca veio aqui. Nunca veio aqui na aldeia, nenhum canto, não veio. Parece quase assim que não combina assim com lado dele. Teve isso aí. Mas estamos buscando. Os filhos dele estão chegando, eu estou falando muito com eles também, vendo a importância. E desse festival o Ninawá vai dar uma força para ele. Antigamente dava só para os filhos, eu pedi agora que desse mesmo para o velho. Para ele ir sentindo. – Tuim, 2016.

Foi com o tempo (e muito *nixi pae*), no entanto, que a opinião dos parentes foi-se transformando, rumando agora para uma posição bem mais favorável. A transformação foi tão profunda que muitos *huni kuĩ* que criticavam esses novos movimentos, hoje fazem praticamente a mesma coisa que aqueles que acusavam, ou seja, viajam e conduzem rituais de *nixi pae* com a presença dos *nawá*, tocam violão e recebem recursos financeiros por seus trabalhos.

Para alcançar esse sucesso foi preciso vencer resistências e transformar tradições, atentando para demandas e situações atuais, como, por exemplo, o desafio de atrair o interesse da juventude para as práticas culturais. Segundo Ninawá, hoje já não há mais tanta desunião entre as lideranças da Terra Indígena como havia antes do início dos festivais, em 2014. Com a evidenciação dos resultados aos demais (ou, por um olhar “espiritual”, com as curas efetuadas), houve uma série de acordos entre as lideranças da Terra Indígena, que conduziram a essa situação de paz. Ninawá comenta:

Agora já está melhor. Já está bem, porque nós estamos trabalhando, assim, num movimento de acordo. Para eu fazer o Festival eu tive várias reuniões com eles também, para eleger perante a FUNAI. E estamos juntos. Agora tem esse movimento... Eles [da aldeia São Vicente] não são muito envolvidos o Festival, não. Vão algumas pessoas lá para o Festival. E também tem a vivência deles que organizam também. Eles também não convidam nós também não. Mas a gente respeita, sabe. Eles tanto respeitam a nossa parte, nós respeitamos a dele. – Ninawá, 2019.

Hoje, apesar de não estarem fisicamente próximos (ou seja, nem todos frequentam os festivais e vivências uns dos outros), nem contar com a ajuda recíproca imediata, há uma relação pacífica entre as lideranças e as aldeias da Terra Indígena. Os acordos constituídos coletivamente hoje permitem às lideranças de cada aldeia realizar suas

próprias iniciativas e levar os seus convidados, sem que isso gere atrito ou descontentamento dos demais.

Muitas vezes, para alcançar a paz, é preciso um distanciamento. Mesmo que nem todos participem do Festival Eskawatã Kawayai, como é o caso da maioria moradores da aldeia São Vicente²⁹³, não há mais a confusão generalizada que existia outrora. Ninawá sempre procurou levar os Huni Kuĩ da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá a encararem o evento não como “o Festival do Pai da Mata”, mas “o Festival de todos nós”.

[...] não tem mais isso, não, aquele brigada toda, aquela desunião, Graças a Deus... Assim, eu mostrei um bom trabalho, porque, eles não queriam que acontecesse o Festival, mas no primeiro também eu contribuí bastante com eles também. Para poder eles verem que o Festival não era uma coisa pessoal, era para a Terra. E estava lá para poder ajudar a necessidade da Terra Indígena. Aí isso entenderam muito bem e graças a Deus nós mantemos um respeito entre os nossos relacionamentos dos trabalhos – Ninawá, 2019.

Nesses acordos, em que foi discutida a realização do Festival e demais vivências, decidiu-se que o Festival será realizado somente na aldeia Novo Futuro, ou seja, que não pode haver outros encontros em outras aldeias chamados de Festival (justamente observando o intento de Ninawá de que o Festival Eskawatã Kawayai seja o Festival de toda a Terra Indígena, não somente de sua aldeia ou de sua pessoa) e que as outras aldeias podem sediar outros eventos menores com a presença dos *nawá*, como vivências e retiros.

Com o falecimento do Sr. Vicente Saboia, em junho de 2018, a T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá ficou “sem cacique”. Apesar dos filhos do cacique não desejarem que se escolhesse imediatamente um sucessor, propondo esperar por seis anos até que se tomasse uma decisão, em março de 2019 houve uma reunião geral de todas as aldeias para eleger um novo cacique geral para a Terra Indígena. Ninawá, apesar de ser o mais cotado para assumir a posição, considerando a sua projeção local e internacional, o sucesso do Festival Eskawatã Kawayai e seu prestígio e reconhecimento como liderança perante as comunidades, rejeitou prontamente a possibilidade.

²⁹³ Há alguns jovens dessa aldeia que frequentam o Festival, porém as principais lideranças não participam, exceto na primeira edição, quando tais líderes estiveram presentes por alguns dias e na reunião preparatória.

Nessa última reunião agora, a gente teve essa mudança da nova liderança geral da Terra Indígena, que foi a que colocamos o Manoel Saboia. Assim, nós temos uma visão diferente de organizar... Assim, não é uma cultura o cacique vim passando de pai para filho. Que manda é a administração, da visão de cada pessoa. Aí seguraram e depois que o velho fez a passagem [...], nós tivemos que avançar para não ficar a terra sem cacique. Porque eles queriam deixar sem cacique durante seis anos. Aí não podia, assim, uma Terra Indígena sem cacique. Aí nós tomemos providência. – Ninawá, 2019.

Ninawá entende que o seu trabalho enquanto pajé não se confunde com o do cacique geral (principal líder político da Terra Indígena), até porque o seu papel como “pajé mensageiro” implica viajar frequentemente e se ausentar da Terra Indígena. Apesar de Ninawá ser o chefe da aldeia Novo Futuro (ou seja, também um líder político), o papel de chefe da Terra Indígena envolveria tratar ainda mais de questões internas às comunidades, dispendendo mais tempo e energia nestas relações, assim como àquelas que envolvem governos, entidades e organizações públicas, devendo, para isso, se ausentar menos da região²⁹⁴. Em suas próprias palavras, o cacique-geral

[...] tem que ficar mais da questão interna, às vezes também tem que cuidar mais dessas coisas políticas também. E essas coisas do território ele tem que estar envolvido, nessa política da Terra Indígena, para poder estar junto nas reuniões, na discussão, nesses de temas de projeto, está aqui, está acontecendo. [...] Nós queremos fortalecer juntos o Festival também, porque se nós não tivermos juntos reunidos caciques, associações e pajéres, aí não está seguro. Agora se tiver junto, aí está beleza, está bonito, aí a gente vai seguindo. – Ninawá, 2019.

²⁹⁴ Podem existir distintos papéis de liderança em uma aldeia: os “velhos caciques”, figuras respeitadas enquanto líderes, consultadas nas decisões, mas que não exercem mais a função de organizar o trabalho comunitário (ainda que permaneçam a maior parte do tempo na aldeia); o “cacique” ou “liderança” jovem, que realiza a organização do trabalho da comunidade e, por isso, é uma pessoa que permanece na aldeia, mas que também frequenta assembleias fora da aldeia e outras reuniões de cunho político, inclusive perante o aparato estatal; e, mais recentemente, o “pajé mensageiro” (de acordo com Tuim), que faz articulações entre dentro e fora da Terra Indígena por meio dos trabalhos com as medicinas da floresta. Ainda há o “cacique geral”, que é a maior liderança de uma Terra Indígena. Essas são algumas lideranças políticas (ou seja, excluindo, por exemplo, o *txana*, líder de canto) que encontrei hoje nos locais que trabalhei (Rio Humaitá e Rio Jordão), apesar dessas configurações variarem em cada aldeia e em cada região. No caso de Ninawá, ele é tanto cacique (local, de sua aldeia) como pajé (que atende problemas de saúde da comunidade) e “pajé mensageiro” (que transita entre dentro e fora da Terra Indígena, construindo alianças).

O seu trabalho enquanto pajé, diferente do cacique geral, parece ser mais ligado às rezas e a conectar-se com outros seres, servindo como canal para estabelecer conexões (interespecíficas ou entre humanos) e construir parcerias e alianças:

[...] porque, assim, na Terra Indígena, eu faço um movimento da terra, um trabalho além do cacique. Eu faço um movimento além desses trabalhos que o cacique faz na Terra Indígena. E aí eles queriam, a terra, as aldeias queriam que eu fosse o cacique, aí eu não aceitei. Porque eu queria ser o mesmo o pajé lá da Terra Indígena para poder ajudar na maneira que podia ajudar, eu queria ajudar o cacique. – Ninawá, 2019.

O eleito para a posição de “cacique geral” foi então Manoel Saboia, da aldeia São Vicente, um dos filhos do Sr. Vicente Saboia. Dessa forma, foram construídos acordos de paz na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, dividindo responsabilidades, para que o movimento possa seguir avançando e dando conta das demandas e necessidades atuais. Mesmo estando alerta aos problemas e controvérsias aqui apontadas, a aposta na *política da cultura* (como vimos no primeiro capítulo), realizada pelos próprios Huni Kuĩ, que antes era alternativa e hoje se tornou preponderante, em detrimento dos canais convencionais (ajuda do Estado, FUNAI etc.), tem-se mostrado acertada, estando centrada no *nixi pae* como mediador das relações.

4. QUEM SÃO OS “PAJÉS”?

Resumo: Neste capítulo pretendemos explorar algumas questões envolvendo os “pajés” *huni kuĩ*, dentre elas: Quem são eles? Onde eles estão? O que fazem? Uma vez apresentado alguns problemas acerca da utilização indiferenciada ou descontextualizada dos termos “pajé” ou “xamã”, exploraremos as denominações específicas que os Huni Kuĩ possuem em sua língua nativa para designar distintas capacidades como: *mukaya*, *nuria*, *dauya*, *inka nai bei*, *txana*, *yuxian*, entre outros. A partir de etnografias de outros pesquisadores, assim como de entrevistas e de observações etnográficas realizadas nesta pesquisa acerca dos movimentos atuais de uso do *nixi pae* no Rio Jordão e no Rio Humaitá, apresentaremos cada um destes especialistas, suas atividades, seus processos de formação, assim como seus engajamentos sociais e políticos dentro e fora das aldeias, considerando também as articulações que tecem com os *nawá*.

4.1. Ainda existem pajés?

Durante toda a tese nos referimos a “pajés”. Mas, devemos nos perguntar: Quem são estes pajés? Onde eles estão? O que exatamente significa ser “pajé” hoje em dia? Uma das primeiras constatações desta pesquisa é que atualmente há uma proliferação de *huni kuĩ* que se apresentam como pajés ou líderes espirituais. A situação hoje no Rio Jordão e no Rio Humaitá, portanto, parece ser muito diferente daquela descrita por Elsje Lagrou em 1991 no Rio Purus, onde os Kaxinawá falavam que “não havia mais pajés”.

Para o antropólogo à procura de um xamã, os Kaxinawá explicam que não há mais. Que ainda há gente com conhecimento, mas que perderam o poder. (Alguns ex-xamãs viraram crentes²⁹⁵). Esta situação de desamparo não me parece definitiva. (LAGROU, 1991, p. 27)

²⁹⁵ Nas terras indígenas kaxinawá do Rio Jordão, não há presença evangélica significativa (ainda que alguns jovens *huni kuĩ* frequentem igrejas no município e também tomem *nixi pae*). No Rio Humaitá, esta presença é pequena (é mais relevante entre os *nawá* que moram ao longo do mesmo rio, antes de entrar na Terra Indígena), certamente minoritária se compararmos com o atual movimento em torno do *nixi pae* e da cultura *huni kuĩ*. Sendo assim, a situação do Rio Purus, em relação ao Jordão e ao Humaitá, é bastante distinta.

Lagrou relata que os Kaxinawá contam que perderam seus grandes xamãs, o que a levou concluir que “o poder xamânico dos Kaxinawá, materializado no *muka*, está em crise” (Ibidem, p. 47). A autora também fala que havia uma “falta de sessões de cura e rituais manifestos (públicos)”, o que não é, sem dúvida, o que observamos nessa pesquisa.

Os Kaxinawa afirmam ter perdido todos seus xamãs poderosos. Este estado de coisas, no entanto, não é visto como fraqueza, mas como resultado de um controle consciente do conhecimento e do poder que não foram perdidos, pois continuam existindo de forma latente, ocultados e salvaguardados de exposição e uso excessivos. (LAGROU, 2007, p. 369)

Apesar de Lagrou apresentar, neste ponto, uma realidade distinta daquela que presenciamos, o que ela descreve, obviamente, não é infundado. Temos que levar em conta que, nas condições em que foi feita sua etnografia (no Rio Purus, anos 90), o contexto era completamente diferente do de hoje nos rios Jordão e Humaitá, sobretudo no que diz respeito ao resguardo e à abertura desses conhecimentos aos *nawá*, no tipo de relação que se estabelece com estes, assim como na visibilidade dada a estas práticas. Ainda assim, se estamos falando de pajés que passaram por um longo e árduo processo de formação e se tornaram grandes conhecedores, pode se afirmar que há, mesmo hoje em dia, poucos em qualquer um dos rios habitados pelos Huni Kuĩ (Envira, Tarauacá, Muru, Jordão, Humaitá, Breu e Purus, no Brasil, e Purus e Curanja, no Peru).

Os Kaxinawa dizem que perderam seus grandes xamãs. O reconhecimento deste fato nos remete a uma questão recorrente nos estudos sobre xamanismo, que é o de se confrontar no campo com o fenômeno do 'xamanismo sem xamãs' (Hamayon, 1982). Neste caso, percebemos novamente que para os Kaxinawa A não exclui B. "Sim, ainda existem xamãs", poderia-se responder a questão se ainda existem xamãs mas uma mesma pessoa em outro contexto poderia responder "não existem mais", "não sobrou nenhum, apenas os mais velhos sabiam" ou "sim, existe, mas longe, rio acima", ou "os vizinhos sabem, nós não". (Ibidem, p. 366)

Isaka Huni Kuĩ fala que os pajés de antigamente tinham a capacidade de falar com a floresta e com os espíritos. Segundo ele, hoje isso não mais acontece – a não ser por meio do *nixi pae*. Segundo ele, esta perda de comunicabilidade com os espíritos se deu por conta da não-observação de dietas com a mesma duração e vigor (por exemplo, a não-ingestão de sal e açúcar), além dos contatos que são estabelecidos pelos iniciados, que deveriam passar um tempo maior em isolamento.

[...] existiam poucos pajéres. Não é muito pajé. Antigamente só existiam dois ou três pajés, assim, pajé mesmo. Porque naquele antiga mesmo eles falavam com espírito, com a floresta e com todos espíritos, que eles falavam. Diz que tinha remédio também. Hoje em dia não tem mais isso, para falar com os espíritos. Hoje em dia está tendo para falar com espírito com *nixi pae*. Aí vocês tomam e vocês encontram os espíritos de paz, espírito de alegria, da força da floresta. Esse aí que tem. Na antiga tinha muito, assim e tal. Os pajéres mesmo que entram na floresta para falar com espírito e para trabalhar mesmo. Porque [o pajé] antiga não tinha contato nem nada, não comia nem sal, nem açúcar. É tudo isso. Hoje em dia não tem mais isso porque chega contato, come o sal, açúcar, muitas coisas. Assim que não tem mais, assim, os pajés mesmo que falam com os espíritos. – Isaka, 2016.

Apesar da rara presença de grandes xamãs como existia outrora, Lagrou, no entanto, fala que todos os Huni Kuĩ podem ter diferentes graus de conhecimento xamânico e que, dessa maneira, pode tanto se dizer que não existem xamãs, quanto que existem muitos²⁹⁶.

O privilégio da comunicação com o mundo dos espíritos que foi perdido junto com a figura do *mukaya*. Sabemos, no entanto, que a possibilidade desta comunicação e percepção existe para todo mundo no cotidiano. Se usarmos a capacidade deste tipo de comunicação como critério de definição do que é um xamã, estaríamos talvez novamente na posição de afirmar como Kracke o fez para os Kagwahiv, que "todo mundo que sonha tem um pouco de xamã" (Kracke, 1987). (Ibidem, p. 377)

De fato, hoje há muitos *huni kuĩ* que se intitulam “pajés”. É claro que esse fenômeno tem a ver com um efeito da “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). É inegável que, no momento atual, há uma efervescência do movimento em torno do *nixi pae*, o que, por sua vez, estimula muitos *huni kuĩ* a irem atrás destes conhecimentos. Hoje, há diversos *huni kuĩ* realizando dietas e procurando memorizar as canções de cipó (*huni meka*), muito mais do que os *pakarin* (canções-reza) cantados nos rituais do *nixpupima* ou do *txirin*. Os jovens estão procurando avidamente estes conhecimentos, como nota Alice Haibara:

A possibilidade em viajar para além das Terras Indígenas, enquanto um anseio bastante presente entre os jovens Huni Kuĩ, acaba por se constituir num fator

²⁹⁶ Segundo Lagrou, diferente de outros grupos pano, como os Katukina e os Yawanawá, no caso kaxinawá “as práticas relacionadas à cura são mais diluídas em uma preocupação englobante com bem-estar e crescimento e menos cristalizadas em papéis e especializações fixos” (LAGROU, 2007, p. 368).

estimulante aos movimentos de formação de jovens pajés. Há um anseio, um desejo em viajar, conhecer. (HAIBARA, 2016, p. 238)

Segundo Isaka, embora outrora não houvesse muito interesse na formação e nos conhecimentos dos pajés, hoje muitos *huni kuĩ* querem se tornar pajés. O interesse é crescente, principalmente por parte da juventude.

Todo mundo está interessando. E quer aprender, aprender com os velhos. Porque na antiga não tinha muito assim interesse, porque não tinha escola²⁹⁷ naquela época. Só alguém que o pajé que escolhia os netos ou filhos, ou o pajé mesmo que escolhia para ensinar ele para ser pajé. Hoje em dia não, todo mundo que está na escola, formando, pesquisando, aí quer a coisa importante, todo mundo quer aprender. Principalmente na nossa região, todos os jovens assim estão estudando [para ser] pajé. Nós temos cada aldeia, cada local, cada grupo, está representando os grupos dele e pajé, através de ervas medicinais, através de cantoria, da história, e toma *nixi pae*... – Isaka, 2016.

Isaka fala que, apesar de antigamente haver mais pajés que passaram por um longo processo de formação, hoje muitos dos que existem devem-se ao uso do *nixi pae*. Essa bebida, portanto, passou a ocupar um papel central na pajelança *huni kuĩ* que talvez não ocupasse outrora:

[...] hoje em dia não tem muito [pajé] assim melhor do que antiga, mas está tendo também através do *nixi pae* com medicina, com a sabedoria e que está avançando, está fortalecendo a das origens. Ainda não está fortalecendo tudo, mas o que dá de fazer e resgatar, está resgatando. Principalmente, hoje em dia nós trabalhamos com as medicinas. E com *nixi pae*, com ervas medicinais, com assopro, com as dietas, aí faz muita cura também com isso aí. – Isaka, 2016.

Por mais que esse movimento possa incentivar o estudo e aguçar a curiosidade pelos conhecimentos xamânicos, no entanto, alguém não se forma pajé (*mukaya*) apenas por desejo próprio, mas principalmente por vontade dos *yuxin* (LAGROU, 1991; YANO, 2009). Como veremos, um *huni kuĩ* pode desenvolver as habilidades de um *dauya* (ervatário) com mestres mais velhos ou mesmo aprender a cantar e memorizar as músicas como os *txana*, mas aprender a curar com os *yuxin* não depende em maior grau da vontade

²⁹⁷ Note-se que *escola*, em sua fala, não se restringe aos espaços de sala de aula, mas a todos ambientes públicos de aprendizado, como os feitos, os ensaios e as próprias cerimônias de *nixi pae* na aldeia.

da pessoa. Além da atuação decisiva dos *yuxin*, a pessoa que se tornará pajé deve ser preparada desde o seu nascimento por seus pais. A formação de novos pajés, portanto, não pode estar correlacionada diretamente à efervescência desse movimento em torno do *nixi pae*. Ou seja, não é simplesmente porque hoje muitos jovens estão animados e querem se tornar pajés curadores que isto acontecerá de fato, uma vez que são os *yuxin* e os pais da pessoa que a preparam, antes de tudo, para este ofício.

Há também hoje uma mudança significativa na forma de compartilhar ou guardar os conhecimentos xamânicos. Antes, muito era “sovinado”²⁹⁸, mantido em segredo. Os pajés, em geral, não falavam abertamente sobre seus conhecimentos, assim como não contavam como preparar as medicinas – os aprendizes deveriam ir até eles e segui-los para aprender. Naquele tempo, o pajé não tinha uma posição social de visibilidade, como hoje tem o *txana* (cantador) nas cerimônias de *nixi pae*. Na aldeia, o pajé ficava mais “escondido”, aparecendo somente quando necessário. Da mesma forma, ele não partilhava muito do seu conhecimento, mantendo em segredo para si ou para seus aprendizes mais íntimos.

O nosso povo Huni Kuĩ de primeira era assim, ninguém não via, só vivia escondido. O pajé você não vê ele, não. É escondido, porque ele tem o espírito mais forte. Só vem na hora da cura ou na hora da precisão. Então, o pajé, ele é o autor, ele que é o cacique geral, o pajé. *Tentsimuya*. Tem rezador. E rezador é o que vai: É fulano aqui”. “Tá”. Então reza para minha filha ficar boa. Ahn, curador, tá. “Xiiuuu”. A doença vai embora já. Eu fiquei bom... – Paulo, 2015.

Hoje, porém, não se sovina como antes esses conhecimentos. Parece haver atualmente, pelo menos por parte dos Huni Kuĩ do Rio Jordão e do Rio Humaitá, um movimento de *abertura ao outro* (que abrange inclusive um movimento físico de ir ao encontro do outro), especialmente aos *nawá* que participam de suas cerimônias de *nixi pae*. Além da mudança de postura em relação à abertura ou ao fechamento desses

²⁹⁸ O ato de sovinar, no entanto, não quer dizer que esse conhecimento era completamente fechado ou que não circulava (ainda que restrito ao mundo indígena). Se falamos do sovina, é exatamente porque circulava. A existência da prática de “sovinar”, pois, é um sinal de que esse conhecimento é de tão grande valor que precisa cuidar do modo como circula. Pajé traz perigos e falar do assunto em si pode ser perigoso enquanto uma pessoa se forma, numa relação sutilmente e delicadamente construída, de modo que não pode ser divulgada de qualquer forma.

conhecimentos, houve também um incremento na rapidez e na amplitude de sua circulação. Ou seja, agora esses conhecimentos chegam mais longe e mais rápido a outras pessoas, demais seres e locais, inclusive fora das aldeias.

Esse movimento de abertura, de aceleração e de amplificação de circulação de conhecimentos xamânicos tornou-se preponderante em relação à força oposta – o distanciamento para evitar os perigos e riscos envolvidos nesse contato –, constituindo-se, assim, como parte de uma estratégia *cosmopolítica huni kuĩ* que visa criar e intensificar alianças com diferentes seres do cosmos, inclusive com esses *nawá*.

A pergunta “Existem ainda pajés?”, feita unicamente com o intuito de dialogar com etnografias kaxinawá de outras regiões e outros períodos, portanto, tem obviamente uma resposta positiva. O que queremos aqui é, sobretudo, ressaltar as diferenças entre ser pajé em outros tempos e em tempos atuais; procurando entender o que fazia e o que faz um pajé, assim como os próprios significados cambiantes desse termo. Reformulando a afirmação anterior, a expressão “ser pajé”, pois, poderia ser trocada por “ter *pajé*” (como falam os Wajãpi), entendendo *pajé* como uma habilidade ou uma capacidade para curar ou realizar algo.

A pergunta acima, portanto, não tem o intuito de questionar se existia uma coisa no passado e que agora não existe mais. Isto é óbvio: praticamente todos os povos indígenas afirmam que não têm mais pajés como antigamente. Tampouco pretende-se afirmar que antes era mais verdadeiro e agora é mais problemático. Justamente o contrário: a nova cena *huni kuĩ* e de outros povos indígenas acreanos ayahuasqueiros traz uma pujância de seu xamanismo. Essa proliferação de novas formas pajelança, portanto, pode ser investigada e atualizada em seus próprios termos.

A “multiplicação” de pajés no tempo atual, por exemplo, não agrada a todos os Huni Kuĩ. Paulo Macambira, do Rio Humaitá, coloca algumas críticas. Ele afirma que as pessoas confundem muito os cantadores (*txana*) com os pajés (*nai bei*):

Mas no mundo moderno, eu estou vendo diferente já. Diz que qualquer meninozinho está sendo pajé, 19 anos, 20 anos... Outro dia eu vi fica aí contando, os pajéres novos... Como que os pajéres novos? Deixa eu ver, bebeu *huni*. Existe estudante novo, mas estudar, esse daqui é pesquisa, eu estou cantando, do *meke*, fazer suas canções, os que estão estudando é o *txana*. Preste atenção, é japinim quando vem sente aqui “*txatxuxatxa*”, bananeira, “*txatxuxatxa*”, *txana*. Nome

txana é o cantor. Chega acolá, você pega o violão, você canta a sua canção, *txana*... Mas pajé? – Paulo, 2015.

Pode parecer óbvio, mas não é porque um *huni kuĩ* sabe tocar violão e cantar algumas músicas que ele é considerado pajé em sua comunidade. Como afirmamos acima, a formação do *mukaya* é longa, o que torna difícil jovens de menos de 20 anos serem reconhecidos como tais. Paulo também fala que o uso do violão atrapalha a realização de curas, como, por exemplo, quando o pajé está rezando na pessoa:

Se você tem uma casa, como uma igreja, você trabalha lá, só vem os pacientes... Está quieto, bora expulsar esse. Isso. Eu faço meu trabalho esse lado. Bebo *huni*, a pessoa está sentindo umas doenças, tirar aquela doença que está sentindo. Eu não devo mais de qualquer jeito também, não. Passar esses quinze dias, a gente está aqui, festival, está fazendo as curas, fazendo devoção para fazer cura, o povo todinho diz ele cantar, qualquer música para tirar doença, que ele fez isso. Preparo dele mais, meu lado eu sou, não tem negócio de violão, não existe violão. Quando tu está rezando lá, o *yuxibu* chega. Aí som do violão não dá. Já tira, aquele... Então por isso que na hora da cura nós não usa violão depois da cura. Cantar... É difícil. – Paulo, 2015.

As falas de Paulo apontam para o tema que nos dedicaremos em seguida: as distintas capacidades. Nos interessa responder algumas questões, como: Quem exatamente são esses pajés? Que rótulo é esse? O que eles fazem? Apesar dos Huni Kuĩ hoje utilizarem bastante esse termo em português, nem sempre foi assim. Na língua *hãtxa kuĩ* não existe exatamente um termo que designa “pajé”, mas diferentes capacidades: *dauya*, *mukaya*, *inka nai bei*, *yuxian*, *nuria*, *txana* etc. É preciso atentar para as diferenças, como aponta Manuela Carneiro da Cunha:

[...] do mesmo modo que ‘xamã’ se tornou um termo corrente na língua franca antropológica, ‘pajé’ se tornou um termo corrente tanto em português como na língua franca dos movimentos sociais indígenas. Assim, é ‘pajé’ que se usa como um termo geral para indicar especialistas em conhecimentos médicos ou esotéricos. Evidentemente, a categoria genérica ‘pajé’ apaga uma série de distinções significativas que são importantes em quase todas as sociedades indígenas. É comum não haver em línguas indígenas uma palavra única que abranja os vários especialistas agrupados pelo termo ‘pajé’. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 340)

Alice Haibara também nota que o termo ‘pajé’ é utilizado no lugar de diversos termos específicos, como ‘*inka nai bei*’ e mesmo ‘*txana*’, o que acaba por confundir e

descaracterizar o primeiro termo, fazendo-nos perder a capacidade de distinguir essas capacidades.

Embora o termo pajé designe, segundo alguns colaboradores, a especialidade do *ĩka nai bei*, (apontando diferenças com relação a especialistas como o *txana*) em alguns casos observamos o uso desse termo para classificar de forma genérica quaisquer especialistas *huni kuĩ*, incluindo o *txana*, ou referindo-se especificamente a ele. (HAIBARA, 2016, p. 104)

Tendo ciência de que diversos etnólogos, como Lagrou, Kensinger, Yano, Haibara, dentre outros, já escreveram acerca das capacidades xamânicas entre os Kaxinawá, procuraremos aqui reunir certo material bibliográfico desses autores, interligando-os às observações etnográficas realizadas nesta pesquisa, incluindo entrevistas com interlocutores *huni kuĩ* dos rios Jordão e Humaitá, para debater questões atuais envolvendo os movimentos recentes em torno do *nixi pae*.

4.2. *Txana*

A primeira das capacidades a ser tratada aqui é a de *txana*, cantador. *Txana* é o nome em *hãtxa kuĩ* que designa o japinim (*Cacicus cela*), um pássaro preto de pequeno porte, com bico e detalhes em amarelo, o qual, segundo os Huni Kuĩ, é capaz de imitar sons de outros pássaros e de outros animais da floresta. O líder de cantos (*txana ibu*) herda o nome do pássaro por partilhar algumas de suas características, como fala Isaka:

[...] *txana* é o cantador, assim, que alegria as pessoas. Que imita tudo, que dá alegria. Acho que é uma cura espiritual. *Txana*, coisa de alegria, é uma saúde. Isso aí é uma cura também. Sem alegria, sem nada, também não cura. E aí que é uma coisa também que às vezes você sente, sem alegria, sem nada, é um pouco doença também. Mas o *txana* faz cantoria, traz essa alegria, imita tudo; aí que é um *txana*. Coisa boa mesmo que traz, da alegria da gente, do seu espírito, de sua vida, assim, da cantoria... *Txana* que nós chamamos que é o pássaro. Aí as pessoas deram nome desse *txana* porque o *txana* dos pássaros que imita tudo, algumas pessoas que imitam todas as cantorias já chamam *txana*. Isso aí das cantorias mesmo, não tem muito de pajelança assim do *txana*. – Isaka, 2016.

Como nota Isaka, o *txana* não tem necessariamente habilidades de pajelança (como, por exemplo, o *mukaya*). Se ele age numa cura, esta acontece através do canto. Diferente de muitos visitantes estrangeiros que se referem ao *txana* como um pajé (muitas vezes

chamam uma pessoa só por “Txana”, como se este fosse o seu primeiro nome ou se existisse somente um *txana* no mundo), os Huni Kuĩ comumente traduzem *txana* por cantor ou artista, como também notou Haibara. Segundo ela, “o *txana* [...] possui relação com o pássaro *txana* (japiim), e os conhecimentos referentes às cantorias e realização das festas” (HAIBARA, 2016, p. 101). Lagrou, abaixo, também descreve a relação entre o *txana*, pássaro, e o *txana ibu*, líder de cantos, humano:

Reencontraremos este pássaro quando abordarmos o rito de passagem, pois nessa ocasião o líder de canto é chamado *txana ibu* (pai ou líder dos japins), em homenagem à capacidade vocal desse pássaro, capaz de imitar o canto de outros pássaros. O japim representa o ideal do ser humano: no papel feminino, o pássaro representa a boa tecelã que além de *ainbu keneya* (mulher com desenho) e também chamada de *txana ainbu ibu* (mãe ou líder feminina dos japins); enquanto em seu papel mais geral, o pássaro representa o ouvido treinado do cantor e a indispensável boa memória do líder de canto (*txana ibu*). Embora também existam líderes de canto femininas, este papel me parece mais marcadamente masculino. (LAGROU, 1991, p. 278)

Nos rituais de *nixi pae*, o *txana* é uma figura central, pois é responsável por puxar (ou liderar) os cantos. Isto se aplica tanto no caso dos cantos tradicionais, *huni meka*, como agora também dos cantos com violão, os quais “trazem alegria”. Isaka abaixo expõe um pouco de sua visão acerca das inovações nos rituais de *nixi pae* em sua aldeia, no Rio Jordão, principalmente no que tange à introdução de instrumentos:

[...] é a alegria de violão. No início, nas nossas origens mesmo, o velho nunca tocava com violão. É só com voz mesmo. Com maracá, às vezes com maracá. Hoje em dia, nós já estamos no mundo das escolas, educação. É muitas pessoas que estudam, gostam de tocar violão, aí jovem interessado para ver tomando *nixi pae* só com cantoria mesmo. Com cantoria é bom também das origens para concentrar. Aí para ficar alegria mesmo, para todo mundo ficar alegria e ajudar para manter essas forças com a natureza. Quando a força chegando mesmo... E com violão ajuda muito, traz as alegrias, traz as energias positivas também, que toca violão bem. Aí é todo mundo cantando, às vezes com tambor ou com maracá. Já ajuda esse aí essa força. Só que quando chega muita força mesmo, com todos instrumentos ligados, e já traz harmonização para a gente, para seus espíritos, seu corpo. E com voz mesmo às vezes chega muito a força. Muita mesmo. Com esse violão, com esse tambor, com esse maracá, já protege muito, ajuda muito essa força para equilibrar. – Isaka, 2016.

Muitos daqueles que se intitulam “pajés” nos atuais movimentos são aprendizes de *txana*, ou seja, estão estudando as canções de seu povo, sobretudo aquelas do *nixi pae* (*huni meka*). No entanto, para ser um *txana*, de acordo com Isaka, não basta conhecer os

cantos do cipó. Há uma série de outros cantos, como os *pakarin* (cantos-reza), que são entoados nos rituais de *txirin*, *nixpupima*, *katxanawa*, entre outros, que devem ser memorizados pelo aprendiz.

Para ser *txana* tem que aprender tudo. *Katxa*, *meká*, *nixi pae* e *pakarin*, *txirin*, *bunawa* e *hai haika*, várias cantorias. Nossa cantoria do povo Huni Kuĩ, muita coisa. Muita tradição que tem, não é só *nixi pae*. – Isaka, 2016.

Sem saber esses outros cantos, em outros tempos, a pessoa não era considerada um *txana*. Apesar disso, hoje há uma proliferação de *huni kuĩ* que se intitulam ou são chamados por “*txana*”. Quando se pergunta o nome de alguns homens, é comum ouvir como resposta: Txana Ibã, Txana Siã, Txana Tuim, Txana Pera, Txana Uri, Txana Kixtin, Txana Ixã, Txana Txanu, Txana Bane, Txana Mashã, Txana Tuwe, Txana Maná, entre outros. Não queremos aqui dizer que esta denominação é inválida ou que perdeu todo o seu sentido, mas que houve uma transformação no uso e no conceito da categoria que designa o líder de canto, assim como notar que existe aí um componente de diálogo com o mundo dos *nawá*.

Txana Ìkakuru, um dos *txana* hoje com projeção internacional, conta abaixo um pouco do seu processo de aprendizagem:

Aí o meu estudo da medicina eu vim me preparando para ficar um *txana* também. Para conhecer a toda nossa cantoria tradicional também. A nossa cantoria tem vários tipos de canto. Tem do *huni meka*, do *nixi pae*, tem *hahoika*, do *katxanawa*, *ayunuku-na*. Tem *pakarin*, do nosso rezo. E tem vários tipos de cantoria. E aí estou começando a estudar sobre a música do batismo, para tiver nós querendo batizar também, nós temos que pedir vários, muito rezo, assim, também para poder proteger a nossa vida, da nossa saúde. Agora vou começar a pesquisar junto com os velhos pajés, que conhecem mais a tradição, *txana*. – Txana Ìkakuru, 2015.

Figura 4.1: Txana Īkakuru, do Rio Jordão, no Festival da T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá

Foto: Amir Leron, 2016

Além dos rituais citados pelos interlocutores anteriores, há o *txirin* (traduzido por alguns Huni Kuĩ como o “batismo do gavião-real”), no qual, entre diversos outros acontecimentos, o aprendiz recebe a permissão para utilizar um cocar. Hoje, a maioria dos jovens utiliza cocar sem passar por essa iniciação²⁹⁹. O festival do *txirin* hoje foi praticamente esquecido pelos Huni Kuĩ do Rio Jordão e do Rio Humaitá. Isaka, no entanto, realizou um documentário intitulado “Txirin, o batismo do gavião” (2017), no qual convidou Pedro Salomão, um velho conhecedor do Rio Purus, para ensinar os Huni Kuĩ do Rio Jordão a realizarem tal conjunto de ritos³⁰⁰. Abaixo, Isaka explica as exigências para usar um cocar na tradição *huni kuĩ*:

[...] precisa fazer *txirin*. Para usar cocar mesmo, na nossa tradição da origem, tem que fazer *txirin*. Tem que fazer *txirin*, depois de *txirin* e você pode usar cocar. Mas hoje em dia não, todo mundo, desvariado mesmo, assim como rapé que está surgindo agora das origens do *txirin*, isso tem muita pessoa que você encontra,

²⁹⁹ O velho Manoel Vandique Kaxinawá (Dua Busê), da aldeia Coração da Floresta, no Rio Jordão, faz uma analogia: utilizar um cocar é como um para-raios: se a pessoa não souber o que está fazendo ou não estiver preparada, ela pode atrair para si muitas coisas com as quais não conseguirá lidar.

³⁰⁰ O ritual do *txirin* era também feito para relembrar os antepassados. Na ocasião mencionada por Isaka, o ritual foi feito como luto pelo falecimento de seu pai, Agostinho Īkamuru.

de minuto em minuto queria tomar rapé [risos]. É isso. E hoje em dia você vai ver, nem sabe como que é a explicação você já encontrar as pessoas que já veste cocar. Aí que já... Então da origem mesmo tem que ser primeiro fazer *txirin*. Quem usava cocar, aquele cocar grande, [era] só o *txana* mesmo, ficar fazendo cantoria mesmo. E a arara, qualquer coisa a pena pode ser, mas é perigo mesmo... Não é perigo, é quem usa mesmo lá na tradição, que está batizado mesmo é o *shawã* [arara]. *Shawã* que diz que é *yuxibu*, *shawã yuxibu*. No *shawã yuxibu* também e surgiu um pouco das cantorias também. Tem do *shawã*. Tem história do *shawã yuxibu*. Que diz que ele surgiu uma parte das cantorias e surgiu também no beijo, o *shawã* tem uns buracozinho aqui, do cada buraco diz que criou algumas cantorias do *shawã*. Então entra como um *txana* também que tem muitos, vários. Por isso que *shawã*, é a pena de *shawã* mesmo, tem uma pena de arara mesmo azul, arara azul, assim, de vermelho. Tem um, é o *shawã* mais colorido, assim, tem mais pena amarela, assim, na asa. Essa aí que, *shawã* mesmo, é do pajé mesmo. – Isaka, 2016.

Outro ritual importante conduzido pelo *txana* é o *hampaya* (traduzido pelos Huni Kuĩ por “batismo da pimenta”), o qual descreveremos no capítulo seguinte. Ele faz parte da iniciação do *txana*, que recebe a aplicação de pimenta na língua e rezas para que se torne um bom cantador. Além disso, o *txana* conduz os rituais do *nixpupima* (também traduzido por “batismo do dente”) – o qual foi descrito por Lagrou (2009) e Haibara (2016) –, do *katxanawa*, entre outros. O *txana* deve memorizar os cantos de todos esses rituais, muitos dos quais tem centenas de versos. Também, por terem boa memória, muitos *txana* são considerados sábios (*xinaya*).

[...] é importante falar do *txana ibu*, líder ou dono do canto (o dono dos japins), especialista do qual se diz que “*xinan haidaki*”: “sabe muito” (nota-se aqui a similaridade com a denominação do xamã entre os Yawanawa, *xinaya*³⁰¹). A importância da presença do líder de canto para o bem-estar de uma aldeia ficará evidente na análise do rito de passagem. O líder de canto é responsável pela performance dos cantos profiláticos durante os grandes rituais públicos (especialmente no *nixpupima*, *txidin*, e ritual funerário) e durante ritos privados de passagem como aquele que marca o fim da reclusão do recém-nascido. (LAGROU, 1991, p. 391)

³⁰¹ Segundo Lagrou, “enquanto *xinaya* para os Kaxinawa significa mais do que um homem ou uma mulher que possui muitos conhecimentos, indo das plantas às canções rituais, para os Yawanawa o título de *xinaya* indica uma determinada especialidade de curador cantor ou *rezador* abertamente reconhecido enquanto tal pela comunidade” (LAGROU, 2007, p. 369).

Tanto antigamente como hoje, os *txana* são considerados uma das lideranças em suas aldeias (embora não uma liderança “política”). Segundo Lagrou, a aldeia kaxinawá ideal é aquela que possui um líder de canto (*txana xanen ibu*) e um líder político (*xanen ibu*), cada qual com seus respectivos papéis e habilidades (LAGROU, 1998, p. 124).

Os diferentes líderes da comunidade são designados como *ibu*; o homem e a mulher chefes de uma aldeia, *xanen ibu* e *xanen ainbu ibu*; o líder masculino de canto, *txana ibu*; e a líder de canto feminina e mestra tecelã, *txana ainbu ibu* ou *ainbu keneya*. (LAGROU, 1991, pp. 362-363)

Hoje, muitos *txana* se apresentam aos *nawá* como “líderes espirituais”, diferentemente dos “caciques” (*shanen ibu*). Por suas oportunidades de viajar a fim de realizar cerimônias de *nixi pae* e outras atividades relacionadas, eles costumam trazer novos recursos, conhecimentos e alianças para as aldeias. Tais “líderes espirituais” podem ser entendidos como os “pajés mensageiros”, mencionados por Tuim no terceiro capítulo – não que os pajés mensageiros sejam propriamente *txana*, mas que os pajés mensageiros, sendo aqueles que mediam contatos e alianças entre os *nawá* e os *huni kuĩ* envolvidos nesse movimento em torno do *nixi pae*, operando relações entre o que ocorre dentro e fora da Terra Indígena por meio das medicinas, em muitos casos, são cantadores.

Não é, pois, somente a habilidade de cantar do pássaro *txana* que é adquirida pelo *txana ibu* (líder de cantos, humano), mas sua capacidade de liderança e de viver em comunidade. Segundo Lagrou, além das qualidades de tecelã e cantor, o pássaro *txana* “compartilha com os humanos a hábito e o conhecimento de viver em comunidade, uma qualidade considerada ainda mais importante do que qualquer outra habilidade” (LAGROU, 1991, p. 278).

Chamo atenção aqui para a centralidade da figura do *txana ibu* para a vida de uma comunidade, pois ele me parece ser o elo que faltava para entender as semelhanças e diferenças entre os dados sobre o xamanismo kaxinawa e novas informações que surgiram recentemente com relação a outros grupos pano, constituindo um contínuo de práticas xamanísticas que antes não se conhecia. Apesar de não atribuírem poderes de cura à função de *txana ibu*, sua figura se aproxima não obstante dos especialistas de cura descritos por Perez, Coffaci e Montagner Melatti para outros grupos pano. (Ibidem, p. 392)

Apesar de não possuir as mesmas habilidades xamânicas do *mukaya*, o *txana* realiza uma série de práticas vinculadas ao xamanismo, como cantos, rezas e sopros, invocando

espíritos e trazendo alegria. Sendo assim, apesar da proliferação de pessoas intituladas *txana* nos tempos atuais, a sua formação adequada requer um longo treinamento, que envolve o consumo de pimenta (*yutxi*) durante a sua iniciação específica (*hampaya*), além de poder incluir dietas envolvendo o consumo da jiboia, o *dare muka*, *nixi pae* e/ou rapé.

O *txana ibu* passa por um longo período de treino sob os cuidados de um mestre. Seus cantos são necessários para invocar a benevolência de todos os seres *yuxin* que sustentam e garantem a abundância, a fertilidade e o bem-estar do cotidiano de uma aldeia, pois servem para chamar e alegrar os *yuxin* e *yuxibu* (*benimai pakadin*). Sua ajuda é também solicitada quando rezas e sopros são necessitados para ajudar a aliviar alguma dor. Estes sopros ou rezas, no entanto, são oferecidos de forma despretensiosa, passando quase que despercebida. Nunca vi um destes cantores, ou 'homens sabidos', *xinaya*, cobrarem reconhecimento pelo sucesso de uma cura. Pois a única coisa que lhe tinha sido solicitada era que passasse um pouco de sua força e saber para a pessoa frágil através de uma leve massagem desta com seu próprio suor. Mais de uma pessoa poderia ser solicitada para realizar o mesmo gesto de solidariedade. O *txana ibu* é um adulto instruído que passou por diversos ritos privados de iniciação ou de apoderamento, associados entre outros grupos pano à aquisição de poder xamânico: o ritual envolvendo a jiboia, o *dade*, o cipó e o rapé. A iniciação do *txana* será ainda consagrada pela ingestão ritual de grandes quantidades de pimenta administrada através do bico de um *txana* (japim). (Ibidem, p. 392)

Essas capacidades xamânicas, no entanto, não levam Lagrou a chamar o *txana* de 'xamã' ou 'curador'. Segundo a autora, isto se dá porque seus cantos não causam morte ou doença. Por fim, ela também menciona que as capacidades de um *txana* podem ser combinadas com a de um *dauya*, desenvolvendo ambas na mesma pessoa.

Estas semelhanças, no entanto, não me levariam a chamar o *txana ibu* de xamã ou curador. Muito pelo contrário, as diferenças entre o *txana ibu* e seus primos xamãs entre os Yaminawa, Yawanawa e Katukina também são importantes. Para começar, o *txana ibu* não é considerado xamã, pois seus poderes não possuem um lado predatório. Do *txana ibu* não se espera que possua conhecimento de cantos que matam ou causam doença, o que seria o caso de um xamã. A especialização de *txana ibu*, no entanto, pode facilmente ser combinada com a de *dauya*, especialista no uso das 'folhas do mato', como era o caso de Augusto Feitosa, *txana* de Moema. E é por que, no caso da cura de doenças, suas rezas e cantos sempre vão acompanhados do uso de plantas medicinais que o poder do canto parece ter sido menos focalizado. (Ibidem, pp. 392-393)

Apesar da suposta incapacidade do *txana* de exercer um poder predatório, durante edições do Festival Eskawatã Kawayai, no entanto, ouvi uma série de acusações de enfeitiçamento através do canto ou do sopro do rapé, em que alguns "pajés" *huni kuĩ* supostamente enfeitiçaram mulheres *nawá* durante o Festival, por interesse sexual.

Na segunda edição do Festival, houve o caso de uma italiana, revelado apenas na edição seguinte do evento, que relata ter sido enfeitizada por um suposto pajé local, o qual esteve com a mesma “no meio da floresta” para passar um rapé e que, em seguida, a teria abusado sexualmente. A mulher alega ter sofrido de graves doenças infecciosas, tendo que receber tratamento hospitalar na cidade de São Paulo, assim que retornou do Festival. Após o ocorrido, quando retornou ao seu país, desenvolveu depressão e tentou se suicidar por diversas vezes, até receber tratamento espiritual com xamãs peruanas, a fim de curá-la e desfazer os feitiços. O suposto pajé nega as acusações de estupro, tendo sido para ele uma relação de mútuo consentimento.

Para além da situação mais do que lamentável, que gerou uma série de consequências negativas, uma das questões antropológicamente interessantes é que, na edição seguinte do Festival, quando o caso veio à tona, os *nawá* que estavam na equipe de apoio (entre eles, muitas mulheres) solicitaram ao organizador e líder do Festival, um *huni kuĩ*, o afastamento do suposto pajé que havia cometido as agressões, uma vez que ele continuava participando das cerimônias de *nixi pae*, ocupando um lugar de destaque, assooprando rapé nos participantes e puxando cantos.

O líder do Festival, no entanto, não expulsou o acusado, que é seu parente, como esperavam os *nawá*. Respondeu a todos, porém, de uma forma inusitada: com um copo cheio de “mel” (*nixi pae* de uma qualidade bem concentrada) a cada um, para um trabalho de cura de noite, no terreirão estrelado. Com isso, ele entregava nas mãos da medicina a resolução do caso. Neste entendimento, a medicina saberia mais do que ninguém o que fazer e daria a cada um o que fosse de seu merecimento. É interessante notar que, nesse caso, para os Huni Kuĩ, ao contrário dos *nawá*, a solução não foi expulsar, prender, punir, isolar, como fazemos em nossos presídios e em nosso sistema judicial, mas buscar curar e tratar a pessoa, fazendo-a tomar consciência dos seus atos por meio do *nixi pae*, e invariavelmente sofrer pelo que fez de errado, dividindo também o seu sofrimento com os demais. O participante Scott Murden comentou o caso:

Even some of the challenges they face, some of the challenges we've had here at the Festival... Some serious stuff we had to deal with here, and it was interesting to see how Ninawá dealt with that, it was not about laying down this laws of how to act, it was more about trying to give people the opportunity to grow from the

experience and come back to being connected with everyone, so that was really interesting³⁰². – Murden, 2016.

Scott nota a diferença de tratamento dessa situação entre os Huni Kuĩ, liderados por Ninawá, e os *nawá* (chamados por ele de *ocidentais*):

For us as westerners we were quite angry about what happened, but Ninawá was very open about it, and rather than to ask that person to leave for example, like in the West we would have asked him to leave, created some rules and regulations, we would have broken these connections that we had. Whereas Ninawá just listened a lot, and the person who was dealing with, we shared our experience and what we felt about the situation, and initially I don't think they really took it on, it was a bit guarded, but over the course of the Festival, that person just started opening and connecting and I could see this kind of potential that I could seeing in him started to open up again and these nice connections. The sort of reservations I had about him dissipated and he felt like an important part of the Festival again, and the ceremonies that we did. So yes, it was a really really great result I think so yeah hopefully that continues. We will see. But it felt like a very healing process rather than like of laying down the law and harsh consequences for misbehavior. Like we do in the West you do a bad thing you get punished. But here you have to reconnect to the community and bring yourself and step back in to the joy³⁰³. – Murden, 2016.

Se o acusado é um *txana* (dado que puxava cantos nas cerimônias), *mukaya*, outra coisa ou nada disso, não é possível especificar seguramente. De toda forma, a comparação do *txana* com o *dauya*, dos quais falaremos em seguida, pode ser matizada, uma vez que,

³⁰² “Até alguns dos desafios que enfrentamos aqui no Festival, algumas coisas sérias com as quais tiver que lidar aqui, foi interessante ver como Ninawá lidou com isso. Não se tratou de colocar leis de como agir, tratou-se de tentar dar às pessoas a oportunidade de crescer a partir da experiência e voltar a se conectar com todos, o que foi realmente interessante” (tradução livre).

³⁰³ “Nós, ocidentais, ficamos muito bravos com o que aconteceu, mas Ninawá foi muito aberto com relação a isso e, em vez de pedir a essa pessoa para sair, por exemplo, como no Ocidente, teríamos pedido a ela para sair, teríamos criado algumas regras e regulamentos, teríamos quebrado essas conexões que tínhamos. Enquanto Ninawá apenas ouviu muito. E a pessoa com quem estava lidando, compartilhamos nossa experiência e o que sentíamos sobre a situação, e, inicialmente, não acho que eles realmente a encaram, ficou um pouco guardado. Mas ao longo do tempo, no decorrer do Festival, essa pessoa começou a se abrir e a se conectar, e eu pude ver esse tipo de potencial que eu via nele, que começou a se abrir novamente e essas boas conexões. O tipo de reservas que eu tinha sobre ele se dissipou e ele se sentiu como uma parte importante do Festival novamente e das cerimônias que realizamos. Sim, foi um resultado realmente bom, espero que continue. Vamos ver. Pareceu um processo muito curativo, em vez de impor a lei e duras consequências para o mau comportamento, como fazemos no Ocidente, você faz uma coisa ruim e é punido. Aqui você tem que se reconectar à comunidade, trazer a si mesmo e voltar para a alegria” (tradução livre).

segundo Lagrou, o *txana* não seria temido como os *dauya* justamente porque esse último teria o conhecimento do veneno:

Adultos considerados muito instruídos, tanto mulheres quanto homens, parecem ser mais temidos por seu conhecimento das plantas do que dos cantos. Por isso, o lado escuro do xamanismo é encontrado entre os Kaxinawa na possibilidade do uso do veneno, uma prática para a transmissão da qual é preciso ter um mestre. (LAGROU, 1991, p. 393)

Para as *nawá* enfeitiçadas no Festival, no entanto, acredito que o temor delas pelos *txana* deve ser maior que do que pelas *dauya*, já que estas apenas ofereciam banhos de folhas e faziam defumação nos participantes durante o evento, além de preparar chás de ervas para pessoas que apresentavam doenças ou indisposições.

4.3. *Dauya*

O *dauya* (tradução possível: aquele com remédio) é o ervatário, aquele que cura com as plantas. O *dauya* prepara e aplica banhos de ervas, chás etc. Seu trabalho é feito junto com os *yuxin* das plantas, como escreve Haibara: “aos *dauya* cabe mediar a utilização das plantas por meio da comunicação com os *yuxĩ* e *yuxibu* que nelas habitam, atuando na expulsão daqueles *yuxĩ* que causam as doenças” (HAIBARA, 2016, p. 296).

As formas de usos de cada erva variam entre infusões, em que são feitos banhos, ou ingestão; as ervas também podem ser maceradas e cheiradas, esfregadas na pele, queimadas em defumações, espremidas e o sumo aplicado nos olhos ou em outras partes do corpo como as articulações. Para identificar a origem de uma doença, o *dauya* observa características da doença apresentadas pela pessoa e liga isso aos sonhos da mesma. (HAIBARA, 2016, p. 126)

As *dauya*, no caso do Festival Eskawatã Kawayai³⁰⁴ (especificamente mulheres), trabalham com defumação nas cerimônias de *nixi pae* e com banhos de ervas, após as sessões, a fim de remover *nisũ* dos participantes (os Huni Kuĩ recomendam tomar banhos

³⁰⁴ Neste caso, essas mulheres não são apresentadas como *dauya* ou erveiras, mas, de forma genérica, como “pajés” (ou *shamans*, em inglês). As distintas capacidades xamânicas, pois, não são nomeadas aos visitantes *nawá* do Festival, sendo, de certa forma, desconhecidas por muitos deles.

de folhas após as cerimônias de *nixi pae* para tirar *nisũ*, antes de alimentar-se no dia seguinte). Além dessas atividades, as *dauya* ficam disponíveis durante o evento para agir na cura em casos de infecções e outros problemas de saúde que as pessoas possam sofrer.

Figura 4.2: Maspã, *dauya* da T. I. Igarapé do Caucho, durante o III Festival Eskawatã Kawayai

Foto: Lisa Leiding, 2016

Os *dauya* classificam cada espécie vegetal segundo a taxonomia *huni kuĩ*, baseada nas metades sociais – *inu*, *dua*, *inani* e *banu*, como explica Isaka Huni Kuĩ:

[...] *dauya* é quem sabe ervas medicinais. *Dauya* que só conhece aquelas ervas medicinais mesmo, que conhece bem. Ervas do *yuxibu*, do *banu*, do *inani*, do *dua* e descobre também com espécie da erva, para cura. Cada erva medicinal tem seu tema para curar doença. Então quem sabe isso, para classificar tudo isso, é o *dauya*. – Isaka, 2016.

Como é bastante conhecido na etnografia deste grupo, as sociedades kaxinawá são divididas em duas metades, *inu* e *dua*. O homem da metade *inu* deve se casar com uma mulher da metade *dua*, chamada *banu*. Do mesmo modo, o homem da metade *dua* deve se casar com uma mulher da metade *inu*, chamada *inani*. Por onde observei, esse sistema de parentesco e de casamento é muito mais seguido hoje em dia no Rio Jordão do que no Rio Humaitá.

Assim como os humanos pertencem às metades – *inubakebu*, da onça pintada, e *duabakebu*, do brilho, segundo Lagrou (2007, p. 299), ou da onça vermelha/parda, segundo Haibara (2016) e Camargo (2006), que contém as seções *inu* e *inani*, respectivamente, homens e mulheres da metade *inubakebu*, e *dua* e *banu*, homens e mulheres da metade *duabakebu* – as espécies vegetais³⁰⁵ são classificadas pelos Huni Kuĩ entre essas quatro categorias: *inu*, *inani*, *dua* e *banu*. Em *Una Isĩ Kawayá – o Livro da Cura do povo Huni Kuĩ do Rio Jordão*, organizado pelo pajé Agostinho Īkamuru, ele escreve que:

Inani e Inu são da mesma família. Inani tem o poder das plantas *muka* (amargas) e Inu, são *Nena Utsi Pabu*, a força e luz do espírito de paz. Veja qual é Inu: onça-vermelha, anta, quando, veado. Agora Inani: *aya* (pássaro azul) e mais espécies de plantas. Desde o começo do tempo antigo já existia povo Inani e Inu, até quando se transformaram para o surgimento das ervas medicinais. [...] Banu e Dua significam dono da ciência, isso é experiência e sabedoria que faz parte da cura com a maior concentração possível. *Bata* (doce), *maspã* (cabelinho de gavião) e *paisma* (insossa) são a luz da medicina Banu. Dua são as plantas *matsi* (frias), Dua são curadores de diversas doenças diferentes causadas pelo mundo branco ao indígena, relacionado aos animais. Agora, Banu: *nixi* (envira) *basiani* (capim, pasto). Nosso poder, nossa força, tanto como o nome é significado, história, até hoje vivemos com ela, cuidando, preservando, construindo a pré-história dos seres humanos. E as plantas são igualdade, todos têm seus valores culturais. Vivem unidos mantendo sempre a energia boa para sempre. (ĪKAMURU, 2014, pp. 154-155)

Para os Huni Kuĩ, as folhas *inu* são murchas, as *dua* são frias, as folhas *inani* são amargas e as *banu* são doces, como podemos ver no quadro abaixo:

Tabela 1: Características das espécies vegetais de acordo com sua classificação

<u>Seção</u>	Inani	Inu
Banu	<i>Muka</i> (amarga)	<i>Nena Utsi</i> (murcha)

³⁰⁵ Não somente as espécies vegetais, como também os animais, como escreve Haibara: “Os diferentes tipos de animais também são associados à cada uma das seções, nas duas metades, e da mesma forma as pessoas que se transformaram em ervas também continuaram mantendo relações com cada seção à qual já pertenciam, havendo ervas correspondentes às metades Inu e Inani, e também Dua e Banu, cada qual associada a características específicas relacionadas aos diferentes animais, funções e tratamentos para qual podem ser utilizadas” (HAIBARA, 2016, p. 124).

Dua	<i>Bata</i> (doce)	<i>Matsi</i> (fria)
------------	--------------------	---------------------

A história de Huã Karu Yuxibu, que conta a transformação dos seres humanos em plantas³⁰⁶ e explica a origem das plantas medicinais para os Huni Kuĩ, tem como uma das personagens principais a tia de Huã Karu, Yushã Kuru, considerada a primeira *dauya*. Nessa história, quatro pessoas humanas, um *inu*, um *dua*, uma *inani* e uma *banu*, decidem se transformar em quatro tipos diferentes de ervas para curar seu povo, como conta Agostinho Ìkamuru:

Ficaram em grupamento para poderem decidir qual é a relação dos animais com o tipo das doenças que ele poderia socorrer em seus povos. Aí combinaram. Cada qual teve seus assuntos, o que podia fazer com seus parentes. Por isso cada erva tem significado. Quem são elas. Quem são eles. Para que se transformaram. Para que servem até hoje. (ÌKAMURU, 2014, p. 39)

Figura 4.3: Transformação das pessoas *huni kuĩ* em ervas medicinais

Arte: Abel Sales, 2015

³⁰⁶ Essa história corresponde à quinta fase do game *Huni Kuin: Yube Baitana* (os caminhos da jiboia).

A “humanidade” das plantas, pois, é inerente à sua própria existência: desde os primórdios elas podem se comunicar com os humanos, uma vez que foram constituídas por eles próprios. Os *dauya*, sendo especialistas nesse assunto, podem se comunicar com as plantas, utilizando-as para curar.

Uma questão para a presente pesquisa, é que, sendo o *nixi pae* um preparado feito de plantas (o cipó *huni* e a folha *kawa*), e, ao mesmo tempo, uma substância xamânica considerada amarga (*muka*), qual seria a capacidade adequada para lidar com ela: a do *dauya* ou do *mukaya* (além do *txana*, que performa seus cantos)? Talvez o depoimento seguinte de Isaka (2016) esclareça, em detrimento da primeira opção: “o pajé das medicinas só sabia das medicinas mesmo, não toma muito o *nixi pae*, só mais sabido das ervas medicinais mesmo. É *dauya*, isso, é *dauya*”.

A formação do *dauya* é diferente do *mukaya*. Se não lidar com veneno, o *dauya* não precisa necessariamente de dieta – nem alimentar, nem sexual. O exercício da atividade de *dauya* também não se opõe ao de caçador, como observa Lagrou (1991, p. 33). Ao contrário do *mukaya*, a iniciação do *dauya* não é feita pelos *yuxin*, mas por outra pessoa, geralmente mais velha, que ensina o aprendiz. O *dauya* pode adquirir conhecimentos neste assunto, pois, se tiver interesse próprio, seguir um conhecedor e com ele aprender.

A iniciação de *dauya* não é por conta dos *yuxin*. Para aprender a curar e matar com folhas do mato é preciso ter alguém que ensine. Quem ensina geralmente é um parente próximo, o sogro, o pai ou o avô. A especialização de *dauya* é totalmente compatível com o papel de caçador e de líder. Pode-se aprender nas excursões de caça na companhia de um expert. O *dauya* que aprende a mexer com veneno é submetido a jejuns prolongados. (Ibidem, p. 45)

Da mesma forma que pode curar, o *dauya* pode envenenar (lembramos que o termo *dau* designa tanto remédio como veneno). Segundo Lagrou, “seus poderes curativos são menos espetaculares [que os do *mukaya*], todo mundo aprende um pouco. Para mexer com venenos, porém, é preciso a iniciação por um mestre e um longo período de aprendizagem” (Ibidem, p. 46).

Dau significa remédio tanto quanto veneno e é no sentido de conhecedor de veneno que o 'feiticeiro' ganha existência no discurso kaxinawa enquanto categoria de acusação, prestes a surgir em períodos de conflito e separações de aldeias. (LAGROU, 2007, p. 367)

Figura 4.4: Yushã Kuru envenenando

Arte: Francisco Macário Kaxinawá, 2015

Aqui, portanto, temos todo um mundo de perigos, disputas, conflitos, espreitas, enganações, feitiços – não sendo crível falar-se em etiologia das doenças e respectivas terapêuticas sem evocar esse mundo, que nada tem de pacificado ou dado como harmonioso. É como se o idioma da guerra inevitavelmente aparecesse como o apropriado para tratar com os seres responsáveis por doenças e curas, ao passo que o idioma da paz fosse acionado para tratar com os *nawá*.

Para compreender o uso deste idioma da paz, por outro lado, deve-se considerar que o alcance do mundo *huni kuĩ*, anteriormente, era muito mais restrito que hoje. Faz-se necessário os Huni Kuĩ conectarem-se e estabelecerem alianças com seres outrora distantes (como os *nawá*), visando a própria sobrevivência e o seu bem-estar; uma vez que os efeitos do que praticam esses outros (*nawá*), mesmo fora das aldeias, estão afetando inevitavelmente as vidas e os territórios *huni kuĩ*.

Invertendo a história do tempo da colonização, em que os “catequizadores” e os “amansadores” de índios tratavam de tornar os “brabos” em trabalhadores nas colocações de seringa – tendo atuado por quase 60 anos entre o final do século XIX e o início do século XX nos rios Envira, Jordão e Juruá, segundo Iglesias (2008, p. 77) –, é preciso agora, como sugerem Bruce Albert e Alcida Ramos (2002), “pacificar o branco”.

4.4. *Mukaya*

Talvez o *mukaya* seja a figura que mais se aproxima de uma representação geral de um xamã ameríndio (pajé). Para caracterizarmos o *mukaya*, inicialmente contrastá-lo-emos com a capacidade que analisamos anteriormente, a de *dauya*. Ana Yano, a partir da etnografia de Lagrou, escreve que esta autora

[...] distingue *dauya* e *mukaya* – segundo ela, o primeiro seria “aquele com remédio”, que mata e cura através do uso das plantas”, enquanto o segundo seria “aquele com amargo”, que cura e eventualmente mata com a ajuda dos *yuxin*. [...] trata-se, em suas palavras, de modos distintos de lidar simultaneamente com o bem-estar e o infortúnio. (YANO, 2009, p. 118)

A própria Els Lagrou, notando e utilizando-se do pensamento dualista característico dos Kaxinawá, propõe comparar essas duas categorias xamânicas: *dauya* e *mukaya*.

[...] feiticeiros, curadores e xamãs, com seus múltiplos métodos e diferentes características entre os Pano, foram igualmente classificados pelos Kaxinawa e seus estudiosos em dois grupos: o *dauya*, "aquele com remédio", que mata e cura através do uso das plantas, e o *mukaya*, "aquele com o amargo", que cura e eventualmente mata com a ajuda dos *yuxin* através da substância amarga *muka* que guarda dentro do corpo e que é a materialização do seu poder xamânico. Se o primeiro especialista é iniciado na sua arte pelos humanos, o segundo depende dos próprios *yuxin* para ter seu poder confirmado. (LAGROU, 2007, p. 367)

Lagrou nota que cada um desses especialistas possui um processo de formação próprio: enquanto o *mukaya* é iniciado pelos *yuxin*, o *dauya* é iniciado pelos humanos. Ambos são xamãs e feiticeiros, cada um com atribuição, atuação e conhecimentos distintos.

Pretendo demonstrar aqui que a aparente dualidade entre os dois tipos de curadores/feiticeiros (e vale notar que não se trata de uma dualidade entre xamã e feiticeiro, mas de dois tipos de xamã/feiticeiro) esconde um amplo espectro de diferentes especialidades entre os polos de *dauya* e *mukaya*, dando a impressão de se tratar de figuras representando os limites lógicos de dois tipos de métodos usados no lidar com o bem-estar e infortúnio, que até certo ponto coexistem na política e discurso cotidianos. (Ibidem, p. 368)

Há algumas diferenças conceituais nas etnografias. Enquanto alguns autores, como Kensinger, distinguem *huni bata dauya* e *huni muka dauya* (ambos são *dauya*, porém o

primeiro lida com plantas “doces” e o segundo com plantas “amargas”), outros, como Lagrou, utilizam os termos *dauya* e *mukaya* (ou *huni dauya* e *huni mukaya*).

Ainda sobre os “especialistas”, resta-me dizer algo a respeito da suposta distinção entre os *dauya* com base na qualidade doce ou amarga de seus “remédios”. Segundo Kensinger (1995:213), haveria, de um lado, o *huni bata dauya* (“o homem que possui o *dau* doce”) e, de outro, o *huni muka dauya* (“o homem que possui o *dau* amargo”): o primeiro se encarregaria de doenças ditas “naturais” e utilizaria em suas curas plantas extraídas da floresta ou cultivadas no roçado, ao passo que o segundo trataria de enfermidades de origem “sobrenatural”, servindo-se de um amargor obtido junto aos *yuxin*. (YANO, 2009, p. 117)

Para entender melhor a atuação do *mukaya* é preciso, pois, ater-se à distinção fundamental entre doce (*bata*) e amargo (*muka*), que permeia todo o xamanismo kaxinawá. Não somente os humanos, mas também as folhas e os alimentos podem ser classificados num espectro entre *muka* (amargo) e *bata* (doce).

A segunda característica do xamanismo Kaxinawá, expressa pelo nome *mukaya*, está na oposição entre o amargo (*muka*) e o doce (*bata*). Os Kaxinawá distinguem dois tipos de remédio (*dau*): os remédios doces (*dau bata*) são folhas da mata, certas secreções de animais e os adornos corporais; os remédios amargos (*dau muka*) são os poderes invisíveis dos espíritos e do *mukaya* (veja Kensinger, 1974:283-289). (LAGROU, 1991, p. 33)

O *mukaya* utiliza substâncias amargas, entre elas o *nixi pae*, o rapé e o *dare muka* (um tubérculo³⁰⁷, considerado pelos Huni Kuĩ a planta mais amarga da floresta, assim como a mais poderosa). O seu corpo (*yura*), portanto, torna-se amargo por meio do consumo dessas substâncias e da abstinência de outras, como doces. *Mukaya*, em uma possível tradução, quer dizer, pois, “tomado pelo amargo”.

O poder dos *yuxin*, que se revela por sua capacidade de transformação, é chamado *muka*. *Muka* é uma qualidade xamânica, às vezes concretizada como substância. O ser com *muka* tem o poder espiritual de matar e curar sem usar força física ou veneno (remédio: *dau*). O ser humano pode receber *muka* dos *yuxin*, o que lhe abre o caminho para se tornar xamã, pajé, *mukaya*. *Mukaya* significa homem com

³⁰⁷ Segundo Haibara, “sua batata, segundo alguns colaboradores huni kuĩ, pode chegar até a cerca de dois metros de comprimento” (HAIBARA, 2016, p. 144).

muka, ou, na tradução de Deshayes (1982:207), "*pris par l'amer*". (Ibidem, p. 32)

A ingestão de substâncias amargas torna o corpo da pessoa duro (*kuxpa*), forte e protegido de ataques espirituais, porém não impermeável, uma vez que o *mukaya* deve ter sensibilidade para o contato com os *yuxin*.

Muka também é o nome dado à qualidade “amarga”, referindo-se à própria substância xamânica presente na pessoa que, com o uso dessa batata e de outras medicinas, como o rapé, o *nixi pae* e a própria jiboia, visa amargar seu corpo, tornando-o duro, protegido das doenças e ao mesmo tempo possibilitando estabelecer conexões e relações com os *yuxibu* e *yuxĩ*, também constituídos por essa substância *amarga*. (HAIBARA, 2016, p. 144)

O *mukaya*, portanto, não trabalha somente com substâncias amargas, mas, principalmente, com os *yuxin*. Segundo Lagrou, “um forte atributo do *mukaya* era sua capacidade de chamar e se comunicar com os *yuxin* por livre e espontânea vontade” (LAGROU, 2007, p. 337). O *mukaya*, com a mediação dos *yuxin* e de substâncias amargas (*muka*), como o *nixi pae* e o rapé, pode realizar curas. Lagrou pontua uma diferença entre o *mukaya* e os homens comuns, que, apesar de também poderem utilizar essas substâncias, não seriam capazes de curar com o rapé³⁰⁸.

O xamã, *mukaya*, cura com seu *muka* e a ajuda dos *yuxin*, cheirando rapé (*dume*) ou através do *nixi pae*. Mas todos os homens adultos, se tiverem interesse e coragem, tomam o *nixi pae*, o veículo por excelência da cultura kaxinawá para aumentar a consciência e a percepção do lado invisível e espiritual do mundo. Os homens podem também cheirar rapé em combinação com o *nixi pae* ou para caçar, mas nunca para curar. (LAGROU, 1991, p. 172)

Para as curas acontecerem, portanto, todos esses *mediadores* são necessários: a planta/medicina (*nixi pae*, o rapé etc.), o pajé (e o *muka* plantado em seu coração), os *yuxin* (que atuam na cura) e a pessoa doente (que precisa ter fé, acreditar, confiar no pajé e nas medicinas). Lagrou, no entanto, faz uma ressalva, dizendo que nem todos os *mukaya*

³⁰⁸ Nesse ponto, há uma divergência entre as minhas observações e as da autora, pois não é o que dizem os Huni Kuĩ que conheci no Rio Jordão e no Rio Humaitá. Segundo os mesmos, os homens (que não são necessariamente *mukaya*) podem curar, sim, com rapé em combinação com o *nixi pae*.

dependem do uso *a cada vez* destas substâncias (como o *nixi pae* e o rapé) para trabalhar em curas, uma vez que, tendo sido iniciados com elas e as consumido por muito tempo e com alta intensidade, elas se mantêm impregnadas em seus corpos:

Outros Kaxinawa, no entanto, frisaram o fato da habilidade do *mukaya* ser definida exatamente por sua capacidade de descobrir a verdade da doença ou de eventos futuros através da comunicação direta com os *yuxin* sem precisar da ajuda do cipó ou de qualquer outra substância. Estas mesmas substâncias, no entanto, desempenham um papel importante no preparo e na iniciação do *mukaya* (Kensinger, 1995: 211). (Idem, 2007, p. 386)

Assim como uma comunidade em que não há *mukaya* torna-se vulnerável a doenças (LAGROU, 1991, p. 39), a ausência de um *mukaya* em uma cerimônia grande de *nixi pae* (como no Festival) pode torná-la também vulnerável. Por mais que os *txana* conduzam o ritual por meio dos cantos (e eventualmente também possam saber realizar curas), são os *mukaya* (ou *inka nai bei*) que socorrem as pessoas em casos de maior apuro ou necessidade, realizando curas, rezas e sopros. No contexto do Festival, também é nas “rodas de cura” ao redor do fogo que os *mukaya* exercem seu ofício, trabalhando em curas nos participantes (no entanto, há uma mistura de “pajés” nesse momento da cerimônia, em que diversos *huni kuĩ* seguem, um atrás do outro, para performar curas, sem sabermos ao certo se cada “pajé” é um *mukaya*, *dauya*, *txana* ou nada disso).

Isaka fala que o *mukaya* (assim como o *nuria*, um termo um tanto desconhecido) tem também a capacidade de tirar coisas do corpo das pessoas, materializando doenças. Ele pode “chupar” as doenças para fora do corpo da pessoa e realizar sopros, afastando os *yuxin* (também chamados maus espíritos ou “encostos”) que as causam:

[...] *muka* é o amargoso mesmo. É *mukaya*. [...] às vezes com *muka* que faz dieta, aí que já é pajé mesmo, *mukaya*... *Muka* não é qualquer um que enfrenta, [...] coisa amargosa mesmo você não aguenta muito. *Mukaya* é que a pessoa é bem preparada mesmo, aí é o *mukaya*. O *mukaya* às vezes pode tirar também algumas coisas de ti. *Mukaya*. *Nuria*. É duas coisas, mesmo *mukaya* e *nuria* também. Tira o *mukaya* com *nuria*, que tira se você sente algumas doenças, pode assoprar e chupar você assim no teu couro [...] O *mukaya* diz que tira algumas coisas do seu corpo, [...] algumas sementes, algumas coisas ou alguma pedra. – Isaka, 2016.

Como explica Lagrou (2007), o *mukaya*, quando age com o intuito de cura, é capaz de materializar objetos que causariam doenças e retirá-los do corpo da pessoa. Haibara (2016) fala que além de afastar os *yuxin* que causam doenças, o *mukaya* pode trazer de

volta os *yuxin* desgarrados da pessoa. No entanto, mobilizando os mesmos conhecimentos, ele também seria capaz de atacar e causar doenças, até mesmo mortes.

Os *mukaya* [...] pertencem a uma categoria de xamãs, famosos na literatura ameríndia pela sua capacidade de materializar poder espiritual, alocado no corpo do xamã, e de projetá-lo sobre suas vítimas, *causando doença ou morte*. A imagética envolvida invoca o guerreiro atirando flechas ou dardos invisíveis em inimigos igualmente invisíveis. Os poderes de cura deste tipo de xamã implicam invariavelmente na capacidade de tornar visíveis objetos patogênicos que foram extraídos do corpo da vítima através da sucção. Os antropólogos, em sintonia com seus interlocutores, tendem a atribuir a qualidade de xamã (traduzido como *pajé*) preferencialmente a este tipo de praticante. (LAGROU, 2007, p. 374, grifo meu)

Assim como o *dau* e o *dauya*, *muka* e *mukaya* também podem ser entendidos como *pharmakon*³⁰⁹: veneno e remédio. Isto é, seu caráter substancial (veneno e/ou remédio) depende de seu caráter relacional, que é todo um trabalho para ativar *veneno* ou ativar *remédio*. Edilene Coffaci de Lima e Beatriz Labate também lembraram essa ambiguidade entre remédio e veneno no caso do kambô:

Para alguns, é um poderoso “remédio”; para outros, “veneno” que intoxica, ou simplesmente “placebo” cuja propaganda precisa ser controlada; ainda, pode ser uma “droga” que altera a consciência e permite uma compreensão profunda do mundo invisível ou, ao contrário, falseia a realidade, devendo ser banida. Vale lembrar que a ambigüidade entre “cura” e “intoxicação” está na própria noção do *phármakon* grego, da antiguidade, que significa remédio e veneno ao mesmo tempo (Escohotado, 1989). Atualmente, em linhas gerais, pode-se afirmar que há uma dicotomia ideológica entre “droga” e “fármaco”: enquanto a primeira é vista como “veneno”, o segundo é tido como “remédio” – e esta distinção fundamenta a definição das drogas ilícitas e lícitas. (LIMA; LABATE, 2008, p. 320)

Isaka conta que, entre os Huni Kuĩ, não se brinca com o *mukaya*. Disso entendemos que, da mesma forma que ele pode curar, pode também causar enfeitiçamento, atirando o

³⁰⁹ O antropólogo Renato Szutman escreve que a filósofa Isabelle Stengers “pensa a feitiçaria ao modo do *pharmakon* – a um só tempo veneno e remédio. Se as palavras têm mesmo força, se são espécies de *pharmakon*, nomear a feitiçaria ou a magia, nomear-se feiticeiro ou animista pode se converter num ato de conjuração, resistência a toda essa história agarrada a uma ideia de progresso a um só tempo da Razão e da técnica” (SZUTMAN, 2018, p. 344).

seu *muka*. O *mukaya* é, assim, uma figura respeitada nas comunidades. Segundo Isaka, as pessoas que os zombam ou os encaram de frente, podem “pegar *nisũ* deles”.

Mukaya mesmo você não brinca com ele. É *mukaya*, *mukaya* mesmo, para ser *mukaya* mesmo tem que comer muita pimenta para você ficar forte, e várias ervas também para se preparar. Qualquer coisa, se o *mukaya* quer fazer alguma coisa aí para você, se ele dá uma assoprada você, aí que é forte mesmo. Você não brinca com *mukaya*. Tem que ser bem preparado mesmo o *mukaya*. E que é o *mukaya*, porque ele tem espírito forte mesmo, assim, bem preparado mesmo. Às vezes você se *mukaya*, seu olhar nele assim e encarar mesmo, às vezes você pode pegar *nisũ* deles, que a pessoa falava forte mesmo, pode você cair, assim, você olhando mesmo, pode você pegar tremedeira, pode cair. Esse aí é *mukaya*, é um preparado mesmo. – Isaka, 2016.

Segundo Isaka, em geral, o *mukaya* não pratica enfeitiçamento simplesmente para prejudicar alguém, mas para se defender ou se retaliar³¹⁰ de um ataque:

[...] se brincar com ele, pode fazer. Não é toda hora que faz. Às vezes, assim, na coisa principal, que não gosta também, não faz mal para a gente, mas ele é preparado para defender isso. Para defender vida dele mesmo. Não brinca com ele, assim. Se brincar mesmo, aí pode fazer algumas coisas com você. – Isaka, 2016.

É preciso notar que essa sócio-lógica da retaliação (constitutiva do ameríndio) reaparece centralmente no trato das doenças e curas, mas, em muitos casos, desaparece no trato com os *nawá* que frequentam as cerimônias de *nixi pae*. Porque isso acontece? No capítulo seguinte consideraremos alguns motivos estratégicos desse descompasso. Por enquanto, apenas consideraremos a ambivalência (ou a ausência estratégica) do *pharmakon* nas relações de alteridade com os *nawá*.

³¹⁰ Segundo a antropóloga Dominique Gallois, que realizou estudo entre os Wajãpi, no Amapá, “é necessário distinguirmos entre ‘retaliação’ e ‘vingança’. A retaliação implica de certa forma na reciprocidade, no limite na neutralização do conflito, uma vez que o agente da retaliação – no caso, o xamã – participa, identifica-se com o lado oposto. O xamã está assim ao mesmo tempo entre os homens e entre as entidades sobrenaturais que lhe conferem sua força e para quem ele devolve as agressões. Há, nisso, um compromisso que levaria à anulação do conflito, uma vez que cada agressão será respondida por outra, produzindo um ciclo ininterrupto de vingança entre as partes envolvidas. Ao contrário da retaliação, que devolve e neutraliza, a vingança reaviva o ‘fio da memória’ (idem) unindo o passado ao futuro, e é por isso permanente, inesgotável” (GALLOIS, 1996, p. 71).

Lagrou também reforça a ambivalência do *mukaya*, cujo poder xamânico pode ser usado tanto para causar danos como para operar curas. Na prática do *mukaya*, pois, não está presente um componente moral, como em religiões cristãs (inclusive o Santo Daime), que distinguem o *bem* e o *mal*:

A ambiguidade da figura do xamã dá-se em outro plano; está na primeira frase da estória: "Pajé dá e tira vida". O xamã é temido por sua capacidade de causar doença e morte sem fazer nada fisicamente. Pode atirar seu *muka* (que é invisível quando atirado) na vítima a partir de grandes distâncias; ou pode convencer algum dos *yuxin* com quem está familiarizado a matar uma pessoa. Normalmente o *mukaya* não ataca seus parentes próximos, nem seus afins, mas, se for acusado de ter causado a morte de uma pessoa distante, a vingança dos prejudicados pode atingir não somente ele, mas também sua família e até sua comunidade inteira. (LAGROU, 1991, pp. 38-39)

O *mukaya*, por meio de seu *muka*, trabalha em alianças com os *yuxin*. Nesse sentido, o *mukaya* pode ser entendido como um *mediador* entre actantes de diferentes ontologias, no caso, os *yuxin*, as plantas amargas (*muka*) e a pessoa que receberá a cura. O próprio corpo do xamã, nesse sentido, também é um *mediador*. Há, portanto, uma negociação do xamã com os *yuxin* para que se aja de acordo com o propósito desejado.

Muka é yuxin; vive dentro do xamã, e através desta substância espiritual o xamã pode atrair outros aliados. Quando o *muka* está crescido, o *mukaya* começa a intermediar na relação entre os dois planos da realidade. Ele procura criar laços no mundo dos *yuxin* e estes lhe darão o poder de curar os humanos. Quanto maior o número de *yuxin* aliados do *mukaya*, maior será seu poder. Porque seu poder de cura reside, de um lado, na sua capacidade de negociação como agente ativo da cura (quando vai buscar o espírito perdido de seu paciente que se juntou aos *yuxin*), e de outro, na qualidade e quantidade de *yuxin* que pode convocar para uma sessão de cura, onde serão os *yuxin* (seus amigos) os agentes da cura, trabalhando através (ou reunidos ao redor) do corpo do xamã. (Ibidem, p. 41)

Como explica Kensinger, a preparação adequada do xamã kaxinawá (*mukaya*) implica a realização de dietas e a observância de uma série de interdições – alterando, portanto, o seu estado corporal³¹¹ –, para que este possa manter contatos e alianças com os *yuxin*: é daí que vem o seu poder.

³¹¹ Gallois escreve que “no caso do xamã [wajãpi], a alteração configura um estado permanente, pois ele se torna, substancialmente, ‘outro’. O xamã suporta a alteridade em seu próprio corpo, capacitando-o para

Segundo Kensinger (1995:217), o poder de ação do xamã advém, sobretudo, das alianças que ele estabelece com os *yuxin*; para tanto, é imperativo que lhes dispense um tratamento adequado, seja durante os sonhos, seja durante as visões ocasionadas pela ayahuasca (idem:198). Mais que isso, a exemplo dos Marubo, a pessoa que almeja ser xamã deve afastar-se das algazaras, das bebidas alcoólicas e dos alimentos doces; abster-se sexualmente também é necessário. (YANO, 2009, p. 125)

Além dos *yuxin* aliados, o poder xamânico do *mukaya* está intrinsecamente relacionado aquilo que ele ingere: enquanto as substâncias amargas (*nixi pae*, rapé, *muka*) fortalecem o seu *muka*, as substâncias doces, como a maioria das frutas, o enfraquecem. O *mukaya*, portanto, não deve comer nada doce se quiser manter os poderes adquiridos durante sua dieta. A composição do corpo do *mukaya* (que deve ser forte, não vulnerável) e seu poder xamânico estão, portanto, estritamente relacionados com aquilo que ele ingere, assim como os sofrimentos e provas que passou para adquiri-lo.

O alimento relacionado ao poder do *mukaya* é quente (pimenta e tabaco) e amargo (a ayahuasca, a carne que tem gosto de *sempa*: "encanja sua garganta"). Não come nada doce: "para não desmanchar o *muka*". O jejum para se livrar do efeito *yuxin* evita qualquer condimento, tem que ser comida sem gosto. (LAGROU, 1991, pp. 36-37)

As restrições alimentares e sexuais do *mukaya* não devem ser seguidas somente durante o período de iniciação, mas por praticamente toda a sua vida (mesmo que com menor intensidade após este período).

Para o *mukaya* a proibição de comer carne e qualquer tipo de comida doce não é limitada a períodos de iniciação ou prática, mas vale para o tempo que quiser guardar o *muka* dentro do corpo. No momento em que a proibição é violada, o *muka* desaparece. O *mukaya* não pode comer nem matar caça. Outra restrição severa é a proibição das relações sexuais com humanos, uma regra difícil de ser combinada com a vida de um homem casado. (Idem, 2007, p. 389)

Uma de suas principais interdições é a ingestão de carne animal. Lagrou afirma que

uma relação imediata e permanente com o mundo não-humano. Ele ocupa uma posição ambígua, pois tanto representa a sociedade dos vivos no mundo sobrenatural quanto encarna a presença do sobrenatural no mundo dos humanos. A especificidade dos xamãs está nessa 'mistura' que lhes conferem a substâncias - *paie*: um estar intermediário, entre seres normalmente separados" (GALLOIS, 1996, p. 69-70).

o xamã não come carne, não somente por motivos emocionais. A impossibilidade de comer carne está ligada também ao *muka*, à mudança no olfato e no paladar da pessoa com *muka* amadurecido no seu coração. O gosto e o cheiro da carne tornam-se amargos. (Ibidem, p. 34)

Não há dúvidas de que o papel do xamã (*mukaya*) é incompatível com a caça. Yano também argumenta nesse sentido:

De fato, o corpo de um xamã difere consideravelmente daquele adequado à caça. Conforme dito acima, o bom caçador é, ao mesmo tempo, impenetrável e penetrante: os *dau* que o (re)constituem tornam-se, em seus projéteis, veneno para os *yuxin* e animais da floresta, operando, dessa forma, uma disjunção de perspectivas. Da parte do *mukaya*, é verdade que, como o caçador, ele é amargo, duro; contudo, trata-se, talvez, de uma modalidade distinta destas mesmas qualidades. Em primeiro lugar, ele deve fazer-se agradável – seu cheiro, sua pele – aos *yuxin* e trata-los “cordialmente” (Kensinger 1995:198). Em segundo lugar, se o *mukaya* necessita ter bom controle sobre aquilo que entra e sai de si, não convém que seja impermeável, já que justamente precisa comunicar-se e aprender com aqueles. Aliado a isto, falar a língua dos *yuxin* implica mais uma conjunção relativa que uma disjunção de perspectivas. (YANO, 2009, p. 121)

Para realizar sua formação e exercer seu ofício, o *mukaya* deve abdicar de uma série de papéis sociais e de gênero. Além de ter de passar períodos em abstinência sexual, ele tampouco poderá prover carne à sua família por meio da caça:

Seu envolvimento com o mundo dos *yuxin* coloca-o numa posição liminar e ambígua dentro da comunidade. A caça é, como veremos adiante, um valor crucial na construção da identidade masculina. E é exatamente o fracasso na caça, o primeiro sinal de que o aprendiz está sendo chamado pelos *yuxin*, “Mata animal grande e não morre, corre atrás e vê espírito.” (LAGROU, 1991, p. 33)

Como vimos, além dos humanos, o *mukaya* tem a habilidade de falar e negociar com animais, plantas, *yuxin* e outros sujeitos não-humanos, desenvolvendo uma sensibilidade para tal. Segundo Lagrou, “o xamã desenvolve uma familiaridade tão grande com os animais (ou com os *yuxin* dos animais) que não consegue mais matá-los” (Ibidem, p. 33).

Entre os Kaxinawa, no entanto, a caça e o xamanismo, pelo menos na sua versão mais restrita do *mukaya*, são vistas como logicamente opostos (Kensinger, 1974, 1995; Deshayes, 1992). O primeiro sinal da chamada de um homem pelos *yuxin* para tornar-se um *mukaya* é sua incapacidade de matar animais, não por causa de falta de pontaria, mas porque começam a dirigir-lhe a palavra. (Idem, 2007, p. 371)

Como adiantamos, não é a pessoa que escolhe se tornar um *mukaya*, mas sim os *yuxin*, que agem ativamente nesse sentido. A pessoa, no entanto, não é obrigada a aceitar a intervenção dos *yuxin* e se submeter aos treinamentos e dietas: é preciso que ela aceite o desafio.

A primeira característica é a relativa passividade do aprendiz; precisa ser pego. O xamã tem um papel ativo no processo de acumulação de poder e conhecimento espiritual, mas sua iniciação acontecerá somente a partir da iniciativa dos *yuxin*. Se os *yuxin* não o escolhem, não o pegam, pouco adiantam seus passeios solitários na mata. Uma vez pego porém, o aprendiz, que na hora de ser pego pelos *yuxin* torna-se doente nos olhos dos humanos ("fica doido", "cai como se estivesse morto"), pode ainda voltar atrás. (Idem, 1991, p. 32)

Lagrou escreve que “quando são os *yuxin* que tomam a iniciativa de iniciar alguém que não esteja procurando ser *mukaya*, este geralmente se encontra num estado emocionalmente fragilizado” (Ibidem, p. 39). Ainda que a iniciação não dependa da iniciativa dela, mas dos *yuxin*, a pessoa pode agir de forma a favorecer os encontros com os *yuxin*.

Há dois caminhos que o aprendiz pode seguir para favorecer um encontro com os *yuxin* que possam lhe dar o germe de seu *muka*: ele pode aumentar sua experiência onírica dormindo muito e tomando remédios (gotas do sumo de certas folhas no olho e banhos) para sonhar mais e para lembrar-se dos sonhos; ou pode pegar o caminho da mata, enfeitar-se com envira ou brotos de murmuru (*pani xanku*) e folhas cheirosas, cantar, assobiar para chamar os *yuxin*. (Ibidem, p. 36)

Assim como a iniciação do pajé (*mukaya*) se dá por iniciativa dos *yuxin*, a pessoa que se tornará pajé também deve ser preparada desde o seu nascimento por seus pais. Como exemplo, Isaka conta sobre a relação que existia entre o seu avô e o seu pai, o pajé Agostinho Ìkamuru:

Quando eu era pequeno, o pai dele que preparava antes para ser pajé. Quando ele nasceu, ele [seu avô] preparou com as ervas assim das dietas mesmo, até ele [seu pai] crescer para ser pajé. Desde o nascimento dele, que ele já tinha preparado. O pai dele mesmo que preparou, quando nasceu com uma semana, um mês, ele preparou com as ervas. – Isaka, 2016.

Como conta Isaka, o preparo realizado pelos pais envolve um cuidado específico com a alimentação do bebê desde a mais tenra idade, de modo a evitar o consumo de

carne e favorecer a ingestão prolongada de leite materno. Ele segue dando como exemplo a história de seu pai:

O pai que escolhe para preparar, para ser no futuro. Tem que você mesmo escolher seu filho, se quiser preparar mesmo. Tem que ser criança mesmo, com o *muka*, assim, já ficando [na] dieta, assim, das crianças, antes de comer carne, tal tudo isso... Crescendo só mamava, às vezes só mamava um peito assim de doce, só um pouco. Um doce mesmo, que vai que as crianças, dois, quatro, cinco, seis anos, já vai ficando preparado mesmo, assim, sem comer carne, só mamando o leite da mãe mesmo, aí que vem preparando. Aí antes que por isso que preparou, depois que o pai dele que foi para o outro mundo, ele fez, passou um pouco o processo, depois ele [foi] começando cumprir a missão dele que o pai dele pensava antes para eles, que preparou. Aí depois disso, ele começou esses trabalhos e vinha pesquisando com os velhos, através das histórias, através do canto... Porque ficou curandeiro mesmo, através do preparo do pai dele, das crianças mesmo. No que ele curava muitas pessoas, todo mundo procurando ele, para ele fazer uma cura e tal, socorreu muito erro, muitas pessoas. – Isaka, 2016.

De acordo com Isaka, a formação de pajés (aqui tratamos especificamente dos *mukaya*) envolve necessariamente a realização de longas dietas, orientadas por pessoas mais velhas (de preferência também pajés). Tais dietas envolvem a abstinência de carne, de sal, de relações sexuais, de contato com outras pessoas e inclusive de ouvir outras pessoas. Segundo Isaka, pois, nem todos os jovens de hoje que almejam tornarem-se curadores efetivamente conseguem realizar essa formação:

Agora que estão formando com os velhos. E tem que ter as dietas também na nossa tradição para se formar pajé. Não é qualquer hora, qualquer menino que se pode ser pajé. Todo mundo quer ser pajé. Mas tem que ter umas dietas para ser pajé mesmo, ser curador. Pajé não é assim qualquer coisa. Pajé é um curador, que cura algumas coisas. Tem umas dietas nossas para se formar pajé. Tem uns remédios nossos, nossa dieta... E faz umas dietas de um ano, ou seis meses, para ficar pajé mesmo, para ser curador e para conhecer também as medicinas. Não come sal, não come carne... Não gosta [d]as mulheres e não fala muito com as pessoas. Não pode ouvir também muitas pessoas falando... Esse aí que é o caminho do pajé. Essa aí que tem que ficar com o pajé e aprender com os velhos o que eles sabem, os velhos sabem muito. Eles já fizeram muitas dietas, sabem muito. – Isaka, 2016.

Na dieta³¹² do *dare muka*, a mais longa e severa das dietas, o aprendiz deve passar um longo período (um ano a seis meses³¹³) em isolamento na mata, comendo apenas macaxeira (*atsa*) cozida insossa, sem sal. Sua duração não é fixa, pois depende da também da intenção da pessoa. Há alguns casos que, em vez de macaxeira, utiliza-se o milho (*sheki*). O importante é fazer a dieta com apenas um legume (macaxeira ou milho), cozido e insosso, sem tempero algum. O jerimum (*maxi-barã*), conhecido por nós como abóbora, por exemplo, já é considerado doce. Durante a dieta, o iniciado não pode tomar banho e, em alguns casos, como dos Yawanawá, nem beber água pura, apenas caçuma.

[...] se o homem que foi pego quiser seguir o caminho de *mukaya*, ele se submete a jejuns prolongados e severos (*sama*) e procura outro *mukaya* para instruí-lo. Vale a pena enfatizar aqui que, apesar de ser útil ter um mestre humano na iniciação para xamã, essa ajuda não é indispensável. Isto ficou claro para mim quando se tratou da questão de transmissão de conhecimento. (LAGROU, 1991, p. 32)

Para os Huni Kuĩ, o sofrimento (*nuitapai*) é uma forma de aprender. A dieta, por meio da provação, é uma maneira de a pessoa alterar o seu estado corporal, tornando-o mais sensível aos contatos com os *yuxin*. Passando fome³¹⁴ (*pintsi*) e sede até o limite, afastado do convívio social, sem dormir, abdicando de suas vontades corporais, inclusive o impulso sexual, a pessoa chega ao limite entre a vida, a morte e a loucura, e, com isso, pode adquirir importantes aprendizados – se não desistir e for capaz, depois, de retornar à realidade cotidiana. As medicinas *muka* (*nixi pae*, rapé, além do *dare muka*, o qual pode ser utilizado de diversas formas, como ralado, mastigado, engolido, preparado para banho, passado nos olhos ou mesmo plantado) são imprescindíveis nessa tarefa, uma vez

³¹² Alice Haibara (2016) apresenta diferentes dietas feitas pelos Huni Kuĩ, entre elas a da jiboia e a do *muka* (especificamente para formação xamânica), além das dietas para os rituais do *nixupima* e *hampaya*, aplicação de *kampung*, em períodos de gestação e de nascimento de uma criança.

³¹³ Hoje, alguns *huni kuĩ* fazem a dieta com essa planta por menos de um ano, como seis meses, três meses ou até um mês. Raros são os casos daqueles que fazem a dieta por um ano seguindo todas as restrições. Talvez por isso se fale que hoje não existem mais pajés como antigamente.

³¹⁴ Yano escreve que “quando a carência prolongada de carne traz aos caxinauá tristeza (*pununuka*) e sofrimento (*nuitapai*), promove-se a alegria (*benima*) por meio da satisfação dessa fome (*pintsi*)” (YANO, 2015, p. 119).

que irão modelar a pessoa, tornando-a forte e apta a acessar o mundo dos *yuxin*, apesar de o corpo ficar temporariamente muito fragilizado.

O sofrimento endurece o corpo e potencializa a capacidade de aprendizagem e memorização dos cantos, rezas e mitos; ao submeter o(a) iniciando a um extenuamento físico e emocional, busca-se, segundo Colpron, (2004:283), medir sua força (*cóshi shinán*) e, assim, determinar se ele(a) seria “apto” ou não à vocação xamânica. No caso caxinauá, a pessoa disposta a se tornar xamã não é obrigada a esperar passivamente os ataques – um tanto violentos e inesperados – dos *yuxin*; ela pode participar ativamente de sessões de ayahuasca e rapé, com o intuito de visualizar estes últimos, bem como recorrer a outro xamã, já experiente, com quem passará boa parte de seu tempo. (YANO, 2009, p. 126)

Durante a dieta, por meio da transformação do seu estado corporal, o *mukaya* consegue memorizar com incrível capacidade cantos, rezas e histórias, dependendo também do que intenciona quando se propõe a seguir esse treinamento. Essa é uma iniciação muito séria, que tem consequências severas para a vida da pessoa. Segundo os meus informantes *huni kuĩ*, tudo o que a pessoa fizer nesse período, inclusive seus pensamentos e a capacidade de cumprir com o propósito intencionado (entendido como um juramento, um compromisso), terão reflexos na vida inteira da pessoa. Se ela quebrar a dieta, pode inclusive perder todo o poder xamânico adquirido até então, voltando à estaca zero, ou mesmo sofrendo consequências negativas, como *nisũ*, doenças, ataques espirituais, incapacidade para curar e cantar ou até mesmo risco de vida.

Ninawá classifica a dieta do *muka* como um juramento *huni kuĩ*, um compromisso de responsabilidade que a pessoa assume junto ao *muka* e aos *yuxibu*. A partir do momento que a pessoa se dispõe a passar por esta formação, ela deve se concentrar em seus objetivos e segui-los com determinação, quando não seguir as determinações pode fazer com que a pessoa fique em situação pior do que quando entrou na dieta, sujeita a ficar doente, azarada e segundo alguns colaboradores, pode até mesmo correr risco de vida. (HAIBARA, 2016, p. 146)

A dieta, por meio da provação (passar fome e sede; dormir pouco³¹⁵) e do isolamento do contato com outros humanos (ainda que haja uma pessoa já iniciada que,

³¹⁵ Segundo Colpron (2004, p. 284-287), acerca deste tipo de dieta entre os Shipibo-Conibo, “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” (YANO, 2009, p. 126).

de certo modo, cuida da pessoa que está em dieta, dando-lhe diariamente uma quantidade mínima de alimento) é uma pedagogia *huni kuĩ* para o desenvolvimento das capacidades do *mukaya*. Poderíamos dizer que esta é uma ciência altamente avançada que, certamente, não é para todos (como vimos, apenas para aqueles escolhidos pelos *yuxin*).

[...] tais formações são constituídas por abstenções alimentares rigorosas, sexuais e mesmo de movimento corporal, visando neutralizar certos odores de fluídos corporais, como sangue e sêmen, tornando a pessoa mais amarga, ou seja, mais aproximada às características constitutivas dos *yuxibu*. (Ibidem, p. 150)

Durante a iniciação, pois, o *muka* é plantado no coração do aprendiz, permanecendo com a pessoa após a mesma. Deve-se, portanto, cuidar dele (não ingerindo doces, não nutrindo pensamentos negativos, não matando animais etc.), uma vez que este conterá a essência do seu poder xamânico.

Durante o encontro, o iniciado tem que agüentar a "prova". Para que haja plantação de *muka*, "precisa ter o coração forte, senão morre". A morte é consequência do colapso do coração com medo. Estes elementos sustentam a interpretação do xamã como guerreiro espiritual, uma função complementar ao papel de líder político. (LAGROU, 1991, p. 37)

Para “vencer” a iniciação, beirando o limite da loucura e da morte, o aprendiz não deve perder a capacidade de fazer a distinção entre a realidade “espiritual” (mundo invisível, dos *bedu yuxin*) e a realidade cotidiana (onde age o *yuda baka yuxin*, de carne e osso). É preciso lembrar que, para os Huni Kuĩ, quando a pessoa morre, seus *yuxin* se dispersam definitivamente (a pessoa é considerada saudável quando consegue reunir seus *yuxin*).

Segurar com força as manifestações do *yuxin*, até segurar o nada, é vencer a morte e a loucura. A seguir, darei alguns exemplos de casos em que o encontro significa risco de vida ou loucura (comportamento esquisito, não humano). Este colapso ocorre devido à incapacidade do iniciado/ chamado/ vítima de fazer a ponte entre os dois lados da realidade. “Não segura” significa que o paciente perde a consciência da diferença e abandona o lado da realidade cotidiana; para os homens, seu comportamento perde sentido e inteligibilidade ou, no pior dos casos, seu corpo simplesmente não reage mais: “perdeu seus *yuxin*”, morreu. (LAGROU, 1991, p. 37)

Uma vez finalizada a dieta, o iniciado também não deve contar abertamente o que se passou durante esse período, devendo manter em segredo. É importante também que

ele seja capaz de retornar aos poucos ao convívio social (com outros humanos), retomando gradualmente a sua alimentação e a sua circulação por outros lugares, uma vez que o iniciado ainda permanece altamente sensível ao contato com os *yuxin*.

No período que começa com o primeiro "assalto" dos *yuxin* e termina quando o *muka* está maduro, o xamã iniciante mostrará sinais de fraqueza, mas esta fase liminar é necessária para o processo de aprendizagem com os *yuxin*. O aprendiz está desinteressado das obrigações sociais e dos processos corporais, porque sua mente está voltada para o mundo espiritual. Ele fica a maior parte do tempo deitado na rede, ou caminha aleatoriamente na mata. Estes "sintomas", no entanto, não são interpretados como doença. (Ibidem, p. 38)

A iniciação, portanto, se por um lado favorece a aproximação do xamã com os *yuxin*, por outro, enfraquece o seu corpo físico. Como comenta Yano, “o próprio convívio junto aos *yuxin*, com vistas a estreitar os laços com eles, carrega em si uma ambivalência que se traduz, por um lado, na aquisição de importantes aliados e, por outro, no enfraquecimento da pessoa” (YANO, 2009, p. 127). Apesar de retornar aparentemente doente, no entanto, a pessoa se torna mentalmente e espiritualmente mais forte.

A partir destes dados, parece-me ficar claro que a tão falada ambiguidade do xamã não diz respeito a sua saúde mental. Quem passa pelo rito de passagem nas mãos dos *yuxin* e demonstra ter o coração forte a ponto de receber o *muka* e voltar inteiro para a vida cotidiana, regressa mentalmente fortalecido em vez de doente. (LAGROU, 1991, p. 38)

Paulo Macambira, *huni kuĩ* do Rio Humaitá, fala um pouco das dietas para a formação de pajés (*mukaya* ou *inka nai bei*) em sua aldeia. Segundo ele, para concluir a iniciação, depois de ficar três meses em reclusão, seguindo rigorosamente a dieta, o aprendiz deve sair e matar (“tirar o espírito” de) uma samaúma (*shunu*), a maior árvore da floresta, considerada morada de muitos espíritos (*yuxin*). Se vencer essa prova, o aprendiz de pajé estaria apto até a matar outros seres humanos. Isso confirma a tese, já consolidada na etnologia dos povos pano, de que o pajé (*mukaya* ou *inka nai bei*) tem a capacidade tanto de curar como de matar.

Não precisa encher bucho. Tu quer se formar! Três meses. Aí primeiro que tu vai sair, tu vai matar espírito da samaúma. Tu tem que combater. Tu tem que disputar se tu é forte. Meu tio acossou aqui cabeça, “uxxxx”, se o espírito da samaúma vai já espanar. É com um mês em diante, aí o samaúma vai caindo as folhas, senão que não o pica-pau vem e começa a furar a casca. Aí tu matou o espírito da samaúma. Então espírito de samaúma morreu, mas espírito dele volta e se

encarna no corpo da gente, espírito da gente. *Nai Bai*. Cadê? Já matei espírito da árvore, agora eu vou matar já o cristão. “Uxxxxxxx”, um exemplo. [matou, pegou...] vai já cair. Se tu já ficou forte, aqui que [...], *bloffffff*, o cara está duro, duro. “Eeeeeee”. Está espanado, duro, duro. Já foi, tu já matou rapidinho. – Paulo, 2015.

Hoje, há um movimento de pessoas *nawá* (e também de *huni kuĩ*) cada vez mais interessadas em realizar dietas de formação xamânica³¹⁶. Atualmente, estão sendo criados centros de dietas em várias aldeias *huni kuĩ*, como é o caso da aldeia Novo Futuro, no Rio Humaitá (iniciado em 2018), e da aldeia Boa Vista, no Rio Jordão (atualmente em construção). Nestas aldeias, além de grandes malocas (*shubuã*) que abrigarão cerimônias de *nixi pae*, estão sendo construídas casas menores em espaços mais afastados, para dentro da mata, onde se pretende realizar esse tipo de treinamento com jovens *huni kuĩ*, assim como com visitantes *nawá*.

Alguns jovens *huni kuĩ* hoje realizam dietas com o intuito de aprender e memorizar os *huni meka* (cantos do cipó) e se preparar para os festivais nas aldeias e para as viagens rumo às cidades dos *nawá*, onde pretendem participar de cerimônias de *nixi pae*. Além dos jovens *huni kuĩ*, observa-se um trânsito, ainda que embrionário, de *nawá* buscando se iniciar em dietas de formação *huni kuĩ* (nesse caso, eles costumam participar mediante pagamento em dinheiro). A realização de dietas para os *nawá* é uma modalidade ainda mais nova que as cerimônias urbanas e que os festivais – consistindo-se num movimento ainda maior dos Huni Kuĩ de *abertura ao outro* (LÉVI-STRAUSS, 1993), uma vez que essas iniciações e esse tipo de conhecimento outrora eram mantidos em segredo pelos pajés e não eram compartilhado com os *nawá*.

A abertura de dietas *huni kuĩ* para alguns *nawá* faz parte de numa estratégia política *huni kuĩ* de criar e aproximar aliados. É notável que, após as dietas, os *nawá* tendem a intensificar as suas alianças com o povo em que foi iniciado³¹⁷, estabelecendo relações de

³¹⁶ Além de citar a existência de centros (afastados das aldeias onde vivem os moradores) dos povos Yawanawá, como na Aldeia Sagrada, Shipibo-Conibo, como o Centro de Retiros “Sanken Mai” em Pucarpa, Peru, e Ashaninka, no Centro Yorenka Ñtame.

³¹⁷ Refiro-me especificamente às dietas de iniciação xamânica, como a dieta da jiboia e do *muka*; ainda que muitos *nawá* realizem “batismos” em aldeias *huni kuĩ*, como o *nixpupuma* e o *hampaya*, os quais prescrevem pequenas dietas. Esses *nawá* muitas vezes consideram tais rituais de “batismo” como uma “iniciação xamânica”, recebendo, por vezes, um nome *huni kuĩ*. No entanto, esses últimos não têm nem de

cumplicidade, lealdade e reciprocidade, não só com os pajés que atuaram em sua formação, mas com a planta (no caso do *dare muka*), os *yuxin* e os *yuxibu*.

4.5. *Inka nai bei, nuria, yuxian e outros*

O *inka nai bei*, em muitos casos, é o próprio *mukaya*, o pajé. O termo *inka nai bei*, no entanto, não enfatiza o corpo duro (*kuxipa*) e a ingestão de substâncias amargas, características do *mukaya*, mas a sua capacidade de trabalhar com os *yuxin*.

Tadeu apresenta a expressão *nai beya*, em que *nai* é céu, *beya* é caminho, fazendo referência “àquele com caminho”, também relacionado ao termo *ika nai bei*, cuja tradução literal indica, *ika* = deus canibal habitante dos céus (LAGROU, 1998, p. 27), *nai* = céu, *bei* = caminho. (HAIBARA, 2016, p. 10)

Isaka fala que o *inka nai bei* tem conhecimentos e habilidades para trabalhar com curas. Uma de suas características é a sua intuição aguçada, que pode ser utilizada para descobrir a origem de doenças, assim como o que deve ser feito para curar os pacientes (por exemplo, qual medicina procurar na floresta, como ministrá-la, quais rezas e sopros devem ser feitos).

Inka nai bei é o próprio pajé. *Inka nai bei* é o pajé mesmo que tem, que sente mesmo, faz a cura mesmo, e ligado todas essas forças da natureza e as forças dos planetas, assim, que ligado mesmo, é *inka nai bei*. Que sente mesmo as coisas e faz cura mesmo, homem forte mesmo, sabido mesmo, bem concentrado, aí que é o *inka nai bei*. É que faz cura mesmo com as pessoas. Não é muita brincadeira assim do trabalho dele, que faz coisa realidade. Se você sente algumas coisas, assim, pode se fazer, pode descobrir assim você, *inka nai bei*, às vezes com seu sonho, com sua história, pode ser próprio si mesma, assim olhando você, pode descobrir você, o quê que vocês têm, aí que é *inka nai bei*. – Isaka, 2016.

Isaka lembra também de uma terceira figura da história mencionada na seção sobre os *dauya*, de Huã Karu Yuxibu e Yushã Kuru: Tawa Xini Beshka, um pajé cego, que é

perto a intensidade das dietas anteriormente citadas (da jiboia e do *muka*, como eram feitas pelos Huni Kuĩ), tendo outros propósitos e contextos.

um arquétipo de um *inka nai bei*. Isaka destaca o seu poder de intuir doenças e localizar as pessoas por sonhos:

Tawa Xini Beshka eu acho que é o *inka nai bei*. É o *inka nai bei* profissional, assim, que ele sentia mesmo onde as pessoas estão. É *inka nai bei* esse aí, *Tawa Xini Beru Txaipa*. Ele via assim, *inka nai bei*, aí está concentrando aqui, está ligado onde ele está, esse aí é o *inka nai bei*, que sente tudo, pode descobrir alguma coisa. Se você pensa algumas coisas, aí *inka nai bei* já sabe disso. Descobre muito também com sonho. Através com sonho, já descobre muitas coisas. O meu pai, ele descobriu algumas coisas com sonho. Ele contava história, assim, às vezes acontecia o seu sonho. Não é muito, às vezes algum que explicava ele via a verdade, assim, no sonho mesmo. – Isaka, 2016.

Figura 4.5: Tawa Xini Beshka e Yushã Kuru

Arte: Francisco das Chagas Kaxinawá, 2015

Els Lagrou reforça que a capacidade de controlar os sonhos e, com eles, intervir na realidade, ainda que não seja uma exclusividade do pajé, é uma de suas habilidades.

Controlar e lembrar os sonhos, e exercer seu poder sobre a realidade através dos sonhos, é uma capacidade que distingue aquele que tem um pouco de *pajé* do homem comum. Mas parece, de novo, tratar-se de uma habilidade que se espera que toda pessoa adquira durante o processo de amadurecimento. (LAGROU, 2007, p. 378)

O *inka nai bei* e o *mukaya*, em muitos contextos, podem ser entendidos como a mesma capacidade, como podemos notar na seguinte descrição de Haibara, comparando-a com os depoimentos citados na seção anterior de Isaka Huni Kuĩ e de Els Lagrou:

O *ika nai bei*, por meio de sucção e assopros, sabe como retirar as doenças das pessoas, que podem tomar a forma de espinhos, pedras e outros projéteis enviados às pessoas por vias não visíveis à percepção comum. Além disso, a atuação do *ika nai bei* também acontece nos rituais com *nixi pae*, em que através dos *huni meka*, cantados durante as sessões noturnas, e também de assopros e defumações com ervas específicas, ele afasta “os maus espíritos e maus pensamentos”. (HAIBARA, 2016, p. 100)

Haibara fala que o *ika nai bei* também realiza seu preparo em dietas com plantas amargas, na quais adquire habilidades xamânicas. Ele possui uma ligação forte com a jiboia (*yube*), um *yuxibu* curador, símbolo da imortalidade³¹⁸ para os Huni Kuĩ.

[...] o *ika nai bei*, está relacionado à jiboia, à qual são atribuídos saberes relacionados aos sistemas de grafismos *kene*, aos processos de cura, ao *nixi pae* e os *huni meka* cantados durante tais rituais, ao rapé de tabaco (*dume*), e a outras medicinas utilizadas na preparação da pessoa, como planta *dare*. (Ibidem, p. 101)

Além do *inka nai bei*, há o termo *nuria*, previamente citado por Isaka quando este explicava a capacidade do *mukaya* de materializar a doença e expulsá-la do corpo. Segundo Haibara, “*nuria* que está relacionado à *nuri*, caracterizado como uma pequena pedra que há dentro do corpo dos pajés” (HAIBARA, 2016, p. 99). Segundo Isaka, entre os Kulina é que são encontrados muitos *nuria*: “se você pede, *nuria* vem, faz cura, às vezes tira algumas coisas de dentro do seu corpo também. [...] *nuria* é o pajé, ele tem umas pedras, algumas coisas mistério no corpo dele”.

Enfim, tanto o *mukaya*, como o *inka nai bei* e o *nuria* guardam bastante semelhanças, sendo a mesma figura em muitos casos, mas que enfatizam diferentes aspectos. Ainda há outros termos utilizados para se referir a pessoas com capacidades/poderes xamânicos. Um deles é o *yuxian*, que pode ser traduzido como

³¹⁸ Segundo Lagrou, “a cobra é um destes animais paradigmáticos que troca de pele e é por isso considerada imortal. A eterna renovação e regeneração da pele é uma imagem escatológica usada pelos Kaxinawa para visualizar a vida eterna e a juventude” (LAGROU, 2007, p. 246).

“pessoa que vive com espírito”. Há, no entanto, poucas referências a esse termo na bibliografia antropológica:

Lagrou faz uso do termo *yuxian* para se referir às pessoas que vivem com os *yuxin*, isto é, que “se entregaram” a eles. Segundo ela, o *yuxian* não é capaz de causar doença a outrem – isto seria restrito ao *huni mukaya*, à pessoa que possui em seu corpo o *muka*, a amargura, dotada da capacidade de materializar seu poder. (YANO, 2009, p. 127)

Lagrou dá um exemplo etnográfico, no qual uma mulher, Delsa, mantinha relações sexuais com os *yuxin* – sendo essa também uma característica dos *mukaya* – mas que, diferente destes, não teria a capacidade de causar doenças a outrem:

Sendo uma *yuxian* e não um *mukaya*, no entanto, Delsa partilha, não obstante, algumas características com este: ambos são escolhidos pelos *yuxin*, sua convivialidade implica em abstinência sexual por um lado e aliança sexual com os *yuxin* por outro sua iniciação começou no momento em que ela chegava ao final de seu período fértil. (LAGROU, 2007, p. 374)

Além das capacidades já citadas, ainda há os rezadores (*tentsimuya*), sopradores (*shuïti*) e possivelmente outras que não pude apreender. Devemos notar que essas capacidades, muito embora em alguns casos pareçam contrastantes (como *dauya* e *mukaya*, mais no sentido de sua delimitação conceitual do que no exercício de sua identificação em uma pessoa), podem ser desenvolvidas separadamente por cada indivíduo. Isaka, por exemplo, fala que é possível aprender múltiplas capacidades, mas que cada uma possui o seu estudo específico.

[...] pode ser, mas é que tem que estudar. Para aprender, no mundo liberto para aprender, só que é só para aprender mesmo para ser, como você está fazendo, você está fazendo seu doutorado e aí você está pesquisando, aprendendo. Então acho que isso não é difícil. Para pesquisar e cumprir o que pode fazer, aí que chega mesmo, não tem caminho errado, não tem muita coisa difícil para aprender. Só depende querer e ter vontade pra fazer. Aí que dá de fazer isso. Eu nunca tentei isso para ser *mukaya*, para ser pajé... E *dauya* eu estou pesquisando agora para conhecer um pouco das ervas medicinais, algas, tudo isso, eu estou começando. Eu sou muito devagar, na verdade... – Isaka, 2016.

Alice Haibara também chega a reflexões nesse mesmo sentido, observando que cada especialidade tem um processo de aprendizagem próprio, assim como uma iniciação,

uma linha de atuação e uma forma de estabelecer relações com os donos de saberes, que cada aprendiz deverá trilhar em seu caminho para se tornar um conhecedor:

Os diferentes processos de preparação da pessoa para formar-se como especialista podem ser realizados tanto pelo *txana*, como pelo *ĩka nai bei* e o *dauya*, podendo envolver rituais relativos a jiboia, ao *muka*, ao *nixi pae* e ao rapé, além de tratamentos envolvendo ervas medicinais que visam o fortalecimento da voz, a pimenta e o próprio pássaro *txana*. O que diferenciara as preparações indicadas para cada pessoa é o que ela vai buscar, o que vai pedir para os donos dos saberes durante os processos rituais e que linhas de atuação vai se aprofundar. Pois, embora cada tipo de especialista precise desenvolver modos de comunicação com os *yuxĩ* e *yuxibu* para realizar seu trabalho, tais relações são estabelecidas de formas específicas de acordo com a especialidade em questão, relacionando-se também aos donos dos saberes referentes a cada linha de atuação. (HAIBARA, 2016, p. 104)

Mesmo delineando todas essas capacidades xamânicas, é difícil especificar quem, dentre nossos interlocutores, desenvolveu cada uma. No Rio Humaitá, onde a língua utilizada para a comunicação cotidiana é o português, essa tarefa é ainda mais difícil. Podemos dizer, por exemplo, que o líder Ninawá Pai da Mata tem algumas habilidades de *txana* (cantador), principalmente no que se refere aos cantos de cipó (*huni meka*), dada a sua notável capacidade de liderar e de emanar alegria nos cantos, mais do que o seu conhecimento dos *pakarin* (canções-reza) de outros rituais (como *nixpupima*, *katxanawa*, *txirin*). No entanto, Ninawá não é referido como *txana*, mesmo sendo este, dentre todos os termos aqui analisados, o mais comumente mencionado publicamente e apresentado perante os *nawá* (a grande maioria dos *nawá* que frequenta o Festival não tem ideia da existência das demais designações para as capacidades xamânicas).

Ninawá visivelmente tem habilidades de *mukaya*, tendo sido iniciado em dieta com o *muka* e realizado inúmeras curas. No entanto, não é referido como tal (*mukaya*) em sua comunidade. Ninawá também não é um *dauya*, como a sua própria mãe, Dona Francisca, especialista em plantas. É possível observar, ainda, que, apesar de ser chamado e considerado por praticamente todos os habitantes do Rio Humaitá e pelos visitantes *nawá* como ‘pajé’, Ninawá também é o chefe (*xanen ibu*) de sua aldeia.

Entre os destacados pajés do Rio Jordão, além do falecido pajé Agostinho Manduca, podemos lembrar de Manoel Vandique Dua Busê, da aldeia Coração da Floresta, um *inka nai bei*, que também possui habilidades de *dauya*. O velho Miguel Macário, Iskâte, da aldeia Novo Natal – também falecido durante a realização desta pesquisa –, era um

conhecido *txana*, que liderava os cantos do *nixpupima*, do *katnanawa*, do *nixi pae* e do *txirin*. Entre os *txana*, também há Nilo Pereira, Bixku, da aldeia Boa Esperança. O próprio Paulo Macambira, do Rio Humaitá, também pode ser considerado um *inka nai bei*. No entanto, como dito acima, mesmo tendo apresentado tais categorias, permanece difícil identificar quem é quem, já que muitos (exceto os *txana*) não se apresentam como tais.

Deste modo, em vez de tratarmos unicamente de especializações, também pelo fato de que uma pessoa tratada por um xamã também se torna um pouco xamã, preferimos falar em graus de habilidades e de qualidades que a pessoa tem ou pode desenvolver – ou seja, *capacidades*. Há uma certa fluidez nos critérios que os Huni Kuĩ usam para se distinguir, mas o que eles distinguem não é exatamente uma especialidade, mas é a capacidade de controlar, dominar, modos de curar, modos de limpeza, modos de inserir um elemento curativo.

4.6. Atracando novamente no Rio Humaitá e no Rio Jordão

Retornando ao campo etnográfico nas terras indígenas do Rio Humaitá e do Rio Jordão, notamos que, na maioria dos casos, quem dá a designação de pajé não é a própria pessoa, mas a comunidade. Como diz Paulo Macambira, “não é você que é ou não é, é o povo que te vê e te chama, ‘pajé’. Vê que você é conhecedor de todos seres, e você faz trabalho com aquele, para ser como aquele. Então, por isso que para ser chamado de pajé é esse lado aí”. Foi assim que ele se tornou pajé da aldeia Vigilante:

Aí o povo da comunidade decidiu para eu trabalhar como pajé. “Como que eu posso trabalhar como pajé?”, “Porque você já recebeu espírito do *huni*”. Então é *nai bei*. Na nossa palavra é *nai bei*. Agora o movimento como lá do mundo do *nawá*, como pajé, né, pajelança. Aí o Ninawá, é meu tio; ele é novo, eu vi ele nascer, crescer e eu vi ele se formar como trabalho de pajé. Ainda está estudando como é que o cara se trabalha. – Paulo, 2015.

Isaka fala que o seu pai, Agostinho Ìkamuru, foi escolhido como pajé pela comunidade após anos de serviço prestado nas aldeias tratando questões de saúde. Curiosamente, essas “escolhas” passam também por métodos, como a realização de uma assembleia, um instrumento típico dos regimes jurídicos ocidentais:

O meu pai, para ser pajé, já tinha conhecimento, porque ele já tinha, curava muitas pessoas, por isso que a pessoa está movendo isso nele, decidiam, pode ser, continuar pajé, porque ele é um curador, curando muitas pessoas, pode socorrer algumas pessoas tal, aí que começou. Escolheram. Aí que, e começou assim pajé, o nome dele de pajé. O povo mesmo que escolheu assim para se representar o pajé do povo Huni Kuĩ no Jordão. [...] Por isso aí as comunidades do Rio Jordão reuniram uma assembleia, discutiram sobre as origens dos pajés como foi, como os antigos, os pajés existiam, hoje não mais existia mais. Aí decidiram na assembleia geral, eles escolherem para ser, continuar pajé para povo Huni Kuĩ do Jordão. Assembleia, povo mesmo que escolheu para ser pajé. – Isaka, 2016.

Seu Baima, morador do Rio Humaitá, fala que “pajé” é uma consideração dada pelo conhecimento da pessoa, um sábio. Segundo ele, somente lá fora (no mundo dos *nawá*) é que consideram algumas pessoas mais novas como pajés:

Entrou no *nixi pae*, aí os meninos hoje estão acolá, lá fora consideram como pajé. É uma consideração que a gente tem através do conhecimento. Mas que o pajé mesmo é espiritual. Que ele faz ao vivo e faz espiritual. – Baima, 2016.

A questão da idade parece ser mesmo definidora para a nomeação de pajé a uma pessoa *huni kuĩ*. Mais um exemplo que confirma isso é o de Ceará, que se diz um pajé pela idade que tem. Hoje ele não canta e não toca, apesar de ter já feito muito isso no passado. Ceará ainda participa do Festival e das cerimônias de *nixi pae*, mas, segundo ele, fica “somente como alma”.

E eu sou pajé porque eu tenho, já pela idade mesmo. Bebi muito ayahuasca. Eu tenho o que contar, já passei, já sofri na vida. Eu conheço de pouco de tudo, só me perguntar o que quer saber que eu conto. Eu descobri como é que se trabalha com daime, como é que se trabalha com Deus. Isso eu descobri mesmo, sabe. Só mesmo na miração mesmo. E como é que se faz cura com *shuru dume*. [...] Só na força mesmo que eu descobri isso. Então, a minha pajelança veio pelo meu estudo mesmo. Primeiro, desde o tempo que eu estou estudando, desde os oito anos, agora com 53 anos, eu tenho essa minha história para contar. Não é mentira, não. Deus está me ouvindo muito mais do que nós estamos falando aqui. Não é mentira, não, eu estou falando a verdade. É assim, se eu vou fazer a minha cura, se eu vou fazer a minha prece, eu não canto, eu não toco, mas eu fui o primeiro tocador e cantador aqui. Pode perguntar para todo mundo. E canta bem. Ainda fiz dois CDs em Rio Branco; eu, junto com os atores nortista chamado Jonas [Andrade com o Trio Nortista], Lauro, aqueles ali, eu toquei junto com eles. Mas eu, através de professor e como liderança, era muito movimento para mexer, não deu tempo mais para eu fazer. Eu fui só como professor, ajudando quem era mais novo, que estava folgado. Hoje todo mundo toca. *Eu fico somente como alma*. Não canto mais, mas fico ali no meio. Alguma coisa errada, eu estou pedindo que não aconteça isso. Sempre tem que fazer as coisas bem para nós pedir. Eu estou sentindo que eu sou professor ainda, sou como velho mesmo, eu sou raiz. Coisa mal para trás, tem que ir para frente. – Ceará, 2015.

Ainda que não toque e não cante, a presença de Ceará é importante nos rituais atuais. Ele supervisiona o que está acontecendo, passa instruções e orientações aos mais novos e age em casos de necessidade, por exemplo, em curas. Não somente Ceará, mas muitos dos mais velhos passam responsabilidades da realização dos rituais de *nixi pae* aos mais novos, que estão ávidos por cantar e tocar. Ademar, por sua vez, fala que é importante os velhos e a juventude estarem juntos nesse novo movimento:

[...] é isso que a gente vê que os velhos pensam para nós. E, no futuro, nós pensamos que para os velhos que nós precisamos estar nessa caminhada. Nós temos que estar junto, sabe. E quanto mais nós temos a união, mais ainda que nós nos sentimos mais seguros. E nós estamos sempre chamando os velhos também. E esses velhos que estão lá particular, hoje eles já estão mais no meio do terreirão. Hoje eles já estão olhando clarear a luz... Já vê o fogo sagrado no meio do *shubua*, do terreirão, todo eles já estão vendo, já estão desenvolvendo. Nós também. – Ademar, 2016.

Além das diferenças entre as gerações, há distintas linhagens de “pajés”, que são constituídas por laços de parentesco e de localidade e que formam, por sua vez, distintas “escolas” de aprendizado. Paulo, por exemplo, fala que o seu trabalho de pajelança é diferente do que faz Ninawá, uma vez que ele aprendeu esse tipo de conhecimento com os caciques e pajés da aldeia São Vicente:

Eu faço essa parte. Eu trabalho, eu faço esse trabalho ser humano, na minha aldeia. Eu estou com duas vezes que eu venho [para o Festival], só acompanhando que é que está fazendo o Ninawá. Eu estou só acompanhando ele fazer. Na realidade, no meu trabalho de pajelança, eu trabalho diferente. Com meu tio, Jesus Saboia, ele é a nossa raiz dessa terra, ele que é o nosso pajé. Ele é o Vicente Saboia. Através deles que nós estamos se formando. – Paulo, 2015.

Ademar, da mesma forma que Paulo, fala que aprendeu com o velho pajé da aldeia São Vicente, Jesus Saboia. Segundo Ademar, esse pajé costumava dar copos cheios de *nixi pae* para eles para que aprendessem mesmo. Certamente, o aprendizado nessas sessões vem, sobretudo, da própria medicina, considerada, tanto pelos Huni Kuĩ como pelos daimistas, o “professor dos professores”:

Nós temos contato com nosso pajé, o Jesus Saboia. Foi que ele que ensinou a ter essa firmeza também. Ele vinha sempre fazendo. Antigo ele já vinha fazendo, aprendeu com pai dele, com avô dele. Aprendeu medicina com avô dele. Aprendeu medicina com pai dele. Fazer daime, aprendeu tomar daime. Sempre vinha fazendo daime. E nós começamos achar bom o daime, tomemos. Que, na

primeira vez, às vezes se tu toma muito, pode até tu se aperrear. Então nós tomemos, nós sentimos balançado, mas comecemos respeitar também, respeitar... Só que ele botava para a gente aprender mesmo, não dava aquele pouquinho não, um copão cheio assim para tu sentir mesmo, um copão mesmo para tu aprender mesmo. Ele fazia isso, nós aprendíamos com ele. E já vinha vendo outras pessoas tomando. – Ademar, 2016.

Apesar de tomarem “copo cheio”, o chá feito na aldeia, no entanto, não era tão espesso como o que se utiliza no Festival, que vem de fora da Terra Indígena. A medicina produzida na aldeia, em geral, era menos “graduada” (concentrada), ou seja, se faziam menos fervuras; logo, o chá continha mais partes de água. Para sentir a força, pois, tomava-se mais quantidade.

Desde 12 anos eu comecei a tomar daime. Eu vi pessoa idosa fazendo. Mas não fazia como esse daime que nós estamos fazendo agora, eles faziam aquele meio, assim, um saudável, né. Tomava muito para poder sentir. E hoje não. Já estão graduando mais. Já estão graduando mais, que a gente toma só um gole, dois goles. Não precisa tomar aquele copão cheio mais não. Tomar o graduado, sabe... – Ademar, 2016.

Segundo Paulo Macambira, seja qual for a intensidade do chá, numa sessão de *nixi pae* o pajé deve tomar mais quantidade do que os demais. De acordo com ele, o pajé precisa estar mais imerso na força para dirigir o trabalho e realizar curas:

Para trabalhar como pajé não é fácil, não. Tu tem que beber *huni pae*, tu tem que beber dose mais do que os outros, quando tu é pajé. Meu tio Jesus, meu tio Vicente, eles bebem *huni* assim; e dá como Ninawá tomou. Dá aquele copozão cheio. Mas ele bebe mais do que todos para poder dirigir. Como assim tu é um pajé e vai beber igual a tua comunidade, com teus alunos, com teu patrão? Tem que beber mais. Para receber mais luz, para fazer a cura mais luz. – Paulo, 2015.

Paulo, no momento, não sai das aldeias para realizar cerimônias de *nixi pae* com os *nawá*. Ele atua somente na Terra Indígena, prestando auxílio de saúde. Ele também é o agente de saúde de sua aldeia e recebe um salário mensal para exercer este ofício³¹⁹. Os

³¹⁹ Nas aldeias indígenas do Acre, os únicos salários existentes são para professor escolar e agente indígena de saúde (sem contar aposentadorias, salário-maternidade e bolsa família, outras importantes fontes de renda para estes povos). Em algumas aldeias maiores, ainda há o cargo de merendeiro para a pessoa que prepara alimentos para as crianças da escola. Todas essas remunerações são pagas pelo Governo. Há também o agente agroflorestal indígena, iniciado pela CPI/AC. Segundo a engenheira agrônoma Paola

pajés, “médicos da floresta”, salvo se forem formalmente contratados como agentes de saúde (na maioria das aldeias, ao contrário do caso de Paulo, o agente de saúde e o pajé não correspondem à mesma pessoa, podendo, a princípio, qualquer outra pessoa assumir o cargo público se for indicada pela comunidade e aprovada em um teste de aptidão), não recebem nada em dinheiro por exercer o seu ofício nas aldeias perante às comunidades³²⁰.

Há uma intensa luta do movimento indígena para que o poder público reconheça, respeite e valorize os saberes dos pajés e os trate de forma párea à medicina ocidental – com seus médicos, enfermeiros e remédios alopáticos –, dando suporte a iniciativas e programas que incentivem e façam uso dos conhecimentos indígenas. O movimento indígena do Acre foi pioneiro neste assunto, de modo que é visível que o uso corrente que os índios acreanos fazem de suas medicinas revela as intenções cosmopolíticas de fortalecer suas práticas de cura. Paulo Macambira, por exemplo, conta que, enquanto médicos ganham dinheiro pelo seu trabalho, os pajés, muitas vezes, não são remunerados.

Porque lá na cidade eu levei a minha irmã para fazer consulta com médico particular. É 150, 120, pré-natal, 120. Para fazer exame, consulta acho que é 150. Eu gastei 150. Eu tive um só para contar. Aí depois vai escrever tudo aquilo que tu contou, tu tem que comprar medicina, tu tem que andar na farmácia. Tem remédio que custa 25, 30, 40, 60 reais depende do remédio, depende da doença. Aí eu estive olhando esse lado. O médico estuda muito, se forma, e [...] povo dele, [...] povo *nawá*. “Epa, eu vou te consultar. Como é que tu vai me pagar?” Dinheiro. Tá. Chega, e “cem reais”. Tu sente? Sente isso, assim, assim, tá. Passa ali na farmácia, tu tem que ir lá. Ele nem te avisou o que você está sentindo. Aí vai te dizer só, “Ah, Paulo, você não vai comer sal nem açúcar, tem que fazer repouso, tem que fazer dieta”. Aí se remédio não curou, “Ah, eu já fiz consulta, não deu certo...”. Vai para o outro de novo lá, outro médico de novo... – Paulo, 2015.

Bianchini, “tendo em vista os serviços ambientais e técnicos (extensionistas indígenas) prestados pelos AAFIs [agentes agroflorestais indígenas], estes reivindicaram ao governo do Estado do Acre, seu reconhecimento como “funcionários da floresta” (BIANCHINI, 2006, p. 49).

³²⁰ Há iniciativas interessantes nesse sentido, como *Bahserikowi'i* – Centro de Medicina Indígena da Amazônia, fundado e coordenado pelo antropólogo João Paulo Lima Barreto, indígena do povo Tukano.

Os pajés, como já dissemos, não têm uma remuneração fixa por seus trabalhos. No entanto, como explica Isaka, hoje em dia muitos deles recebem recursos financeiros (segundo ele, *doações*) por seus trabalhos em cerimônias de *nixi pae* nas cidades:

Pajé não tem isso, porque pajé que é o curador. Pajé não tem salário, não tem alguém que paga. Mas quando queria participar o trabalho do pajé, com as medicinas, com essa coisa beleza que traz a cura, que traz as ensino também, e tem que doar algumas coisas. Às vezes alguém na cidade faz um trabalho, tem que doar algumas coisas para saber entender com eles também, [...] os trabalhos.
– Isaka, 2016.

Da maneira como Isaka fala, pode parecer que os pajés se desculpam ou querem remuneração como se fosse algo vergonhoso. No entanto, quando eles viajam a fim de realizar cerimônias é preciso considerar que eles têm um gasto de viagem, assim como deixam suas famílias em casa e fazem falta quando estão ausentes, inclusive para prover sustento aos filhos e cônjuges – de modo que é claro que a maioria deles está saindo principalmente a fim de trabalhar, não passear ou qualquer outro intento predominante.

É importante, portanto, remontar um pouco a genealogia da transformação dessa exigência de remuneração. Primeiro, é preciso ter em vista que a remuneração dos xamãs indígenas não é um acontecimento novo, nem restrito à realidade atual dos povos indígenas acreanos que fazem uso da ayahuasca. Os xamãs sempre foram remunerados (LAMBERT, 2011, p. 87), em todos os mundos indígenas. Tanto no Xingu, nas Guianas, como na Amazônia, os xamãs são remunerados necessariamente. Apesar desse tema gerar controvérsias, já que envolve tratar de um aspecto delicado da relação do xamã humano com as pessoas de quem ele toma conta, isso, na verdade, sempre aconteceu. Ao sairmos do Acre e irmos para o mundo amazônico, veremos que essa prática é muito comum.

A *contrapartida* faz parte da força do xamã, uma vez que, para curar, ele pode exigir alguma coisa em troca, como compensação. Transpondo essa ontologia para o nosso mundo moderno capitalista, essa contrapartida pode se dar na forma de dinheiro³²¹. Pajés

³²¹ No entanto, isto não é uma obrigatoriedade, uma vez que, em determinados casos, a compensação pode se dar de outras formas – como hospedagem, alimentação, transporte, oferecimento de outro tipo de trabalho (como a escrita de projetos), troca de itens (como mercadorias) e de conhecimentos, entre outros. O importante é que se estabeleça uma reciprocidade que atenda satisfatoriamente a outra parte.

e cura, portanto, aparecem, não somente agora, e não somente no Acre, e não somente com ayahuasca, como um trabalho a ser remunerado.

Reconhecer a necessidade de remuneração ou de contrapartida, por meio da investigação das ontologias que sustentam suas práticas, é diferente de afirmar que os pajés estão realizando suas práticas em busca de dinheiro³²². Em geral, não são eles que dão o primeiro passo (como lembramos, as cerimônias de *nixi pae* ocorrem, em geral, por meio de convites). Ou seja, a contrapartida é um fruto, uma recompensa pelo trabalho, não o propósito do trabalho. Não é para ganhar dinheiro que o pajé deveria curar (ainda que esse intento seja dominante por parte de alguns). O dinheiro aparece como contrapartida, como consequência de um trabalho pelo qual ele foi requisitado.

O desconforto anteriormente explicitado por Isaka existe também porque há nessa discussão um conflito ontológico (ou uma incompatibilidade ontológica) com a Doutrina do Santo Daime e demais religiões ayahusqueiras cristãs tradicionais, as quais seguem os princípios deixados pelos Mestres (Irineu, Gabriel e Daniel) de que “o daime não se cobra³²³”, “o daime não se nega”. É proibido vender daime, inclusive pela legislação brasileira. Em importantes igrejas tradicionais do Acre (como Alto Santo, a Colônia Cinco Mil e a Barquinha), assim como na União do Vegetal, as sessões são gratuitas aos visitantes (os sócios geralmente pagam uma contribuição mensal) e nenhuma pessoa recebe dinheiro para realizar os trabalhos, inclusive os dirigentes e/ou responsáveis.

No entanto, nas realidades indígenas estão presentes uma série de diferenças de ordem prática e de entendimento. Em suas cerimônias de medicinas nas cidades, há um entendimento de que o pajé é quem faz o trabalho: ele está “dando” alguma coisa – seja

³²² Assim como não quer dizer que não haja problemas ou controvérsias em torno da comercialização de cerimônias (algumas delas com valores bem elevados, como US\$ 150.00, aproximadamente R\$ 825,00, na cotação atual, em Goa, na Índia) ou que o intuito de algumas delas, inclusive dos pajés e organizadores, não seja preponderantemente arrecadar recursos financeiros. Retornaremos a este assunto mais adiante.

³²³ É preciso lembrar, no entanto, que o próprio Mestre Irineu liberou, em certo momento (um pouco antes de sua passagem), o sistema de “fichas de despacho”, criado por seus companheiros (como Leônicio Gomes e o conselheiro Zé das Neves) para tentar resolver o problema de falta de arrecadação em seu centro, a fim ajudar a custear as despesas e os feitos. Naquela época ainda não havia “mensalidades” pagas pelos membros, nem a existência de diretoria, tesouraria ou estatuto. Neste sistema, cada pessoa comprava uma ficha (que custava 50 centavos, na época), que dava direito a um copo de daime. O próprio Mestre Irineu, segundo relatos, foi o primeiro a comprar as fichas e também ajudava aqueles que não tinham condições de comprar, para que não ficassem sem tomar daime (cf. MOREIRA; MCRAE, 2011, pp. 377-378).

o seu canto, a sua medicina, o seu sopro, o seu conhecimento. De alguma forma, é ele quem está “abrindo”, “segurando” e conduzindo a cerimônia, tornando-se responsável pelos demais. Os participantes, por sua vez, são entendidos como “receptores”: eles tomam a medicina, escutam os cantos, as rezas e os ensinamentos, recebem o sopro, a cura e os ensinamentos. Não são posições páreas ou equivalentes (ainda que por vezes alguns *nawá* também puxem cantos e toquem, mas estes já estariam mais próximos da equipe de apoio do que dos participantes que contribuem com pagamentos).

Numa igreja do Daime ou de demais religiões ayahuasqueiras, por outro lado, a realização do trabalho é entendida de outra forma. Todos são irmãos e, principalmente os membros do centro, devem se organizar e compartilhar funções para o bom andamento dos trabalhos: seja o servimento do daime, o toque dos instrumentos, o canto (que, no caso do Santo Daime, é realizado coletivamente, em coro), a fiscalização, a preparação, a limpeza e a manutenção do espaço, o próprio feitiço da bebida, entre outros. Apesar de coletivo, é preciso ressaltar o componente altamente hierárquico presente nestas religiões. No caso das cerimônias indígenas, não implica que o pajé seja responsável por executar todas essas funções: isso é dividido com a organização, os anfitriões, a equipe de apoio e os feitores da medicina. Ou seja, estas cerimônias têm um outro arranjo, também coletivo.

Em relação à transformação da compensação dos pajés na forma ‘dinheiro’, vemos que, para a maioria dos que vivem nas aldeias, a atividade de pajelança não é o principal meio de sustento, mas o plantio e a colheita de alimentos (além dos auxílios e pagamentos governamentais). O uso do dinheiro, em muitos casos, está relacionado a novos hábitos de consumo (como sal, açúcar, roupas, utensílios de cozinha, combustível e motores de embarcações), sendo necessário para obter acesso a determinados bens e à locomoção:

[...] tem algum recurso. Não é para viver. Para viver tem que trabalhar e plantar. Do dinheiro tem que, hoje em dia tem muitos contatos. Antigamente não precisava o dinheiro. Hoje em dia tem que ter o [dinheiro], precisando pessoas... precisando o dinheiro para comprar. Porque já teve o costume comer sal, comer açúcar e para vestir, isso aí já tem um costume. Para comprar algumas coisas, alguma panela, isso aí que por isso que precisa do dinheiro. Sem dinheiro não pode comprar também. Isso aí que precisa um pouco do dinheiro, através do Governo também... Está ajudando muito também o Governo, [...], todo ser humano está ajudando sobre o Bolsa Família, assim, é uma coisa melhorando através do Governo também. – Isaka, 2016.

Apesar de alguns velhos participarem espontaneamente desse movimento com o *nixi pae* impulsionado pela juventude, outros não participam ou questionam a sua forma de participação. Ademar fala que, às vezes, alguns pajés só trabalham se forem pagos. Isso nos leva a refletir acerca das reciprocidades, das intenções e dos riscos da abertura desses conhecimentos³²⁴. Não há dúvidas de que seus conhecimentos têm valor (ainda que não monetariamente mensuráveis). De modo que, sem o estabelecimento de uma compensação, tais pajés nem sempre estão dispostos a participar de eventos nos quais seus conhecimentos são requisitados.

Esses idosos mesmo, pajé mesmo, ih, “se o cara for lá, se o cara me pagar eu vou lá”. Tem um na minha, ele está assim, que é o meu tio também. Se o cara pagasse ele, ele vinha, desse uns 10 mil contos pra ele, ele vinha. Ah, mas tem que saber conversar com esses velhos. Para a gente chamar um velho atenção assim numa alegria desse tem que ter mais assim consideração com ele, porque senão não são todos velhos que vêm, que chegam no meio do centro desse, não. Eles sabem que eles conhecem, então querem, tipo, só eles que conhecem, não têm que ensinar os mais novos também. – Ademar, 2016.

Da mesma forma que alguns pajés requerem remuneração para a participação em eventos nas aldeias, como o Festival, outros, como Paulo Macambira, mencionam recompensas particulares para iniciação de pessoas em dietas. Assim como, entre nós, paga-se para realizar cursos de formação³²⁵ e estudos em universidades particulares (mesmo na universidade pública, o professor também é remunerado), tais pajés entendem que merecem uma remuneração para ensinar ou compartilhar seus conhecimentos.

[...] alguém que quer ser um pajé, ou não sei se é um *nawá*, ou é *kulina*, ou é *kampa*, ou é *huni kuĩ*, dependendo do interesse do cara: “Aí, eu quero ser um pajé”. Para ser um pajé, a gente se formou com *dare* (*muka*). Então vem cá, vamos fazer um projetozinho. Dez mil, projeto. Quanto quer para você formar um pajé? Esse dez mil se dá de canto. Olha, com esse dinheiro, comprar um mudubinzinho, não tem um mudubim, tem que comprar uma banana. Com mudubim faz o pão do amendoim, aquele dali. E você cozinhar uma banana. Se

³²⁴ Na carta de resoluções da III Conferência Indígena da Ayahuasca, consta que “o conhecimento profundo das práticas tradicionais, através do convívio com os mais velhos e sábios, é fundamental para que a juventude possa refletir sobre os limites de compartilhamento de conhecimentos (IFAC, 2019, p. 1).

³²⁵ Lembro que o próprio Isaka e seu primo Tiago Ibã realizaram uma série de cerimônias de *nixi pae* para levantar recursos para pagar cursos de espagiria, naturologia e aromaterapia, a fim de se capacitarem para destilarem de óleos essenciais e hidrolatos, os quais vêm produzindo a partir de medicinas da floresta.

você bebeu água da batata, tu come só banana cozido com *txitxãzin*, pequeno, com um pedacinho de amendoim, com um pedacinho de banana... – Paulo, 2015.

Além da analogia com trabalhos na nossa 'área da educação' (como de professores e demais formadores), os pajés querem uma equiparação, ou um mínimo de comparação, com quem cura na nossa medicina – o que chamamos de 'área da saúde' (médicos, enfermeiros). E nesses assuntos o movimento indígena do Acre é pioneiro. Os índios acreanos foram os primeiros que tiveram professores indígenas, pesquisadores indígenas, agentes socioambientais e agentes de saúde que conseguiram ser contratados. É preciso, pois, inserir essa questão dentro de um contexto do movimento indígena mais geral³²⁶.

Além disso, há uma discussão sobre remuneração, trabalhos e conhecimentos individuais e coletivos. Quando se exige uma remuneração, dependendo do contexto em que ela é cobrada, é preciso entender se aquilo se trata de um trabalho mais individual, onde o dinheiro é destinado a quem trabalha (como no caso dos pajés em cerimônias urbanas e dos curadores e parteiras em atendimentos individuais), ou de um trabalho mais coletivo (em eventos como o Festival) ou, ainda, no caso de projetos e outros eventos³²⁷ que possuem fontes de recursos não advindas de comercialização.

Há, também, questões jurídicas complexas que envolvem direitos coletivos sobre conhecimentos indígenas (BAPTISTA, 2004), como os cantos que são utilizados nos rituais. Por exemplo, os cantos tradicionais do cipó (*huni meka*) não podem ser incluídos em CDs de música e outras compilações para a venda. Esses conhecimentos pertencem ao povo Huni Kuĩ (pois são considerados obras coletivas indígenas) e não ao artista, uma vez que tais músicas não são canções autorais da pessoa que está executando.

A obtenção de autorização de cessão de direitos patrimoniais para este fim, em tese, teria que ser emitida por uma instância representativa do povo que detém os direitos da

³²⁶ Persiste em suas pautas o reconhecimento profissional dos pajés e da eficácia de suas medicinas. Na carta oficial da *III Conferência Indígena da Ayahuasca*, os povos presentes deliberaram que: “Pedimos aos governos, à Organização das Nações Unidas (ONU) e à Organização Mundial da Saúde (OMS) para inserir em suas pautas o pluralismo médico nos sistemas nacionais de saúde de cada país, para que a medicina tradicional indígena possa ser trabalhada em conjunto com a medicina ocidental” (IFAC, 2019, p. 3).

³²⁷ No caso da *II Conferência Indígena da Ayahuasca*, os pajés não receberam dinheiro para participar, inclusive das cerimônias de medicina. A eles foi oferecido transporte e alimentação pela FUNAI, além de abrigo nas casas dos Puyanawa, anfitriões do evento, onde ataram suas redes.

obra – que, nesse caso, poderia ser atribuída à Federação do Povo Huni Kuĩ do Acre (FEPHAC), ainda que dessa organização não façam parte os Huni Kuĩ que vivem no Peru. Nesse caso, a opção mais segura pela legislação brasileira é gravar apenas as canções autorais, das quais a própria pessoa detém os direitos autorais³²⁸.

Figura 6: Eskawatã Kawayai Compilation - Volume 1

Arte: Gabriel Takashi, 2019

Essa questão que envolve direitos coletivos indígenas é similar a que tange à utilização dos *kene* – os quais estão, há diversos anos, em processo de patrimonialização no IPHAN (cf. LIMA; KAXINAWÁ; MATOS; FERREIRA, 2014) – em qualquer produto ou material para a venda ou divulgação.

Enfim, falamos sobre pajés e suas capacidades neste capítulo. Mas não enfocamos aqueles que os Huni Kuĩ consideram seus maiores pajés: as próprias medicinas. É comum ouvir dos mesmos que “os pajés são as medicinas”, ressaltando que são elas que realizam

³²⁸ Uma compilação de músicas do VI Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai está gratuitamente disponível no link: <https://eskawatakayawai.bandcamp.com/releases>

as curas. É nesse sentido que fala Tuim Nova Era, muitas vezes chamado de “pajé” pelos *nawá* (e também pelos Huni Kuĩ, a partir dos últimos festivais em sua Terra Indígena):

Eu, Tuim, como jovem, quero expor diante do público que ninguém é pajé. Pajés são as próprias medicinas. Agora que, nós, que fazemos trabalhos de pajelança, estudamos esses conhecimentos sobre a natureza. Ninguém cura ninguém. Quem cura são as medicinas. Agora que nós aprendemos com os mais velhos, com nossos avôs, avós, tios, que muitos já fizeram essa passagem, de como usar essas medicinas e poder se curar. Não tem muito segredo. – Tuim, 2013.

As medicinas e, de forma central, o *nixi pae*, são entendidas como guias, professores, fontes dos conhecimentos e da cura. Ninawá Pai da Mata (2020) também reafirma esse protagonismo da medicina, quando diz que seu trabalho é apenas *invocar os espíritos*: “A medicina é que cura todos nós. Nós, os pajéres, apenas invocamos os espíritos que é para trazer toda cura, toda energia através dessa medicina sagrada”.

De fato, o pajé não é uma pessoa, mas é uma ação. É a força que cura ou faz algo. Portanto, não é apenas humana. Não é possível realizar a descrição das capacidades xamânicas sem se reportar claramente à articulação do pajé, seu corpo e as medicinas. Entre o pajé e a medicina há, pois, algo mais que precisa ser evidenciado. É preciso clarear a relação entre *ter pajé* (como diriam os Wajãpi) – que é a mesma coisa que ter habilidades e capacidades para determinadas ações – e a circulação dos efeitos das medicinas.

Reconhecer o protagonismo das plantas, portanto, não é o mesmo que afirmar que os pajés simplesmente “representam” as próprias medicinas, uma vez que estes também conferem agências às mesmas. Os pajés agem (e são agidos pelas medicinas) em rede. As medicinas, portanto, curam juntamente com o trabalho dos pajés. Dizer que os pajés não têm importância é semelhante a dizer que o uso do *nixi pae* em um ritual conduzido por eles tem o mesmo efeito do que se o tomarmos sozinhos em casa – sem cantos, sem pajés, sem reza, sem fogueira, sem floresta – como um comprimido de farmácia, esperando o “efeito” da medicina, por si só, agir sobre o corpo. Há de se considerar, portanto, agências importantes dos pajés, ainda que eles próprios reconheçam a prevalência das medicinas.

No próximo capítulo, então, descreveremos as principais medicinas envolvidas nesse novo movimento, refletindo acerca de conceitos e temas aqui relevantes – tais como ‘doença’, ‘cura’, ‘medicina’, ‘espiritualidade’ –, trânsitos entre ‘cidade’ e ‘floresta’ e mesmo sobre o futuro da vida humana no planeta em que vivemos.

5. MEDICINAS DA FLORESTA: CONEXÕES E CONFLITOS COSMO-ONTOLÓGICOS

Resumo: Neste capítulo, pretende-se focar a discussão em torno das chamadas “medicinas da floresta” (que incluem, além do *nixi pae*, o rapé, a sananga, o *kampung*, a pimenta, entre outras). A proposta inclui descrever sumariamente essas medicinas e explorar o entendimento de diferentes actantes (como os Huni Kuĩ e os *nawá*) sobre os movimentos contemporâneos criados em torno de seu uso, evidenciando conexões e conflitos ontológicos. Assim, busca-se desdobrar a semântica de termos como *medicina*, *cura*, *espiritualidade*, *floresta* e *cidade* por meio da pragmática dos coletivos (de pajés, substâncias, espíritos) em ação: que efeitos estes geram quando agem em rede, o que movimentam, o que fortalecem, o que é deixado para trás. Uma possível contribuição desta reflexão será tomar o *nixi pae* como uma *tecnologia de conectividade*.

*Canta, canta Uirapuru
Com seu raio de amor
Na floresta tem ciência
Que ninguém nunca imaginou...*

Trecho de canção de Tuim Nova Era

O objetivo deste capítulo é descrever alguns movimentos recentes das chamadas *medicinas da floresta* utilizadas pelos Huni Kuĩ, mapeando seus rastros e transformações entre “floresta” e “cidade”. Além das referências bibliográficas, o material deste capítulo é composto por observações etnográficas feitas entre 2012 e 2020 e por entrevistas gravadas com alguns *huni kuĩ* e participantes *nawá* de rituais de *nixi pae* nas aldeias das regiões do Rio Jordão e do Rio Humaitá e em diversas cidades.

Aqui apresento uma descrição deste objeto de pesquisa colada ao solo etnográfico, a fim de evitar sobrevoos teóricos em direção ao tema das *diplomacias cosmopolíticas*, que é onde pretendo chegar. No entanto, friso que essa é a perspectiva teórica – em consonância com a *teoria-ator-rede* (LATOUR, 1994) – que guia todo o trabalho etnográfico. A ideia, assim, não é discutir filosoficamente termos como *ontologia* ou *cosmologia*, mas exaltar encontros e diferenças de perspectiva entre *actantes* em campo.

5.1. Doença, cura e as medicinas

5.1.1. As medicinas da floresta e seus movimentos

O termo “medicinas da floresta”, no caso dos Huni Kuĩ, engloba o *nixi pae* e outras *substâncias psicoativas*³²⁹ frequentemente utilizadas em seus rituais contemporâneos com os *nawá*: o rapé (*dume deshke*), o kambô (*kampum*) e a sananga (*shane tsamati*). Além destas, comumente também estão presentes o tabaco (*dume*), a *cannabis* (*shuru dume*), a pimenta-malagueta (*sani yutxi*), além de folhas utilizadas para pingar nos olhos (como *bawe*), para fazer defumação, entre outras.

A expansão do uso dessas *medicinas*, que se deu primeiramente dentro das aldeias de povos indígenas acreanos e, posteriormente, chegou às cidades, é um fenômeno recente, do qual não há como determinar um início, como afirma o antropólogo Saulo Conde Fernandes, em relação à chegada dessas ao circuito do Santo Daime:

[..] as *medicinas* (rapés, sananga, kambô) chegaram ao Daime através da interação cultural entre povos indígenas do Acre – em especial os do tronco linguístico Pano e Aruak – com os daimistas da região. Não foi possível determinar em que momento e a partir de quais atores sociais as *medicinas* passaram a ser usadas no circuito do Santo Daime; todavia, creio que este foi um processo que aconteceu rizomaticamente, sem direção única, e que precisar um início seria inviável. (FERNANDES, 2019, p. 288)

O nosso foco aqui, pois, é o movimento de expansão do uso das substâncias designadas “medicinas da floresta” das aldeias indígenas acreanas às grandes cidades no Brasil e no mundo, tendo o *nixi pae* (ou ayahuasca) como fio condutor, ao redor do qual gravitam as demais. Para isso, primeiro será imprescindível analisarmos e discutirmos o

³²⁹ O antropólogo Miguel Aparicio Suárez (em comunicação oral) propõe pensar o conceito de *substâncias psicoativas* em simetria com o que ele chama de *humanos fitoativos* – o que considero mais interessante, já que podemos transmutar a perspectiva padrão de causa-efeito, atentando-nos, assim, para o quê as plantas fazem com os humanos. Ainda assim, em vez de pensar nos polos – aqui a psique, ali a planta – também podemos pensar nos *entres*. De fato, há em nós, humanos, receptores neuronais próprios para essas substâncias das plantas, o que indica coevolução de plantas e humanos. Onde há coevolução, só pode haver a pertinência do “entre”.

conceito de “medicina da floresta”. Nesse esforço, a antropóloga Aline Ferreira Oliveira aponta que:

Precisamos pontuar algumas poucas questões sobre o termo medicina, pois assim vem sendo chamada uma ampla gama de plantas, animais e derivados, que estão chegando às cidades e sendo adentradas a diversos círculos ao redor do mundo, e são de prática e uso tradicional de populações nativas, seja de alguma das Américas ou África. “Medicinas da floresta”, pois, é a forma como passaram a ser designadas a ayahuasca e outros agentes – tais como o rapé, o kambô, a sananga, etc. – relacionados à floresta: à Amazônia, seus povos, seus seres, seus cosmos e interações. Neste cenário, destaca-se a presença de indígenas do tronco linguístico Pano, habitantes de distintos rios no Acre, principalmente os Huni Kuin (Kaxinawa), [...] Yawanawa [...] e os Katukina. (OLIVEIRA, 2016, pp. 3-4)

A origem do uso do termo ‘medicina’ para designar especificamente estas substâncias (*nixi pae*, rapé, sananga, kambô) é desconhecida por mim, mas sua adoção contemporânea certamente está relacionada aos intercâmbios nas redes de relações das quais participam os Huni Kuĩ, os *nawá* que frequentam suas cerimônias, assim como outros povos indígenas, inclusive de outros países. Segundo Oliveira, o termo ‘medicina’

[...] é amplamente usado em redes xamânicas urbanas na América central e do sul, a exemplo daquelas inspiradas em indígenas norte-americanos e seus *medicin-man*. Há o modo medicina de usar, onde incide justamente a questão ética, que podem permear inclusive a distintos grupos (embora de cosmologias diversas, moralidades diversas, há princípios em comum com relação ao uso ritual de psicoativos que possibilita as alianças, o compartilhar e trabalhar junto). (OLIVEIRA, 2016, p. 4)

A despeito das substâncias mais utilizadas em seus rituais, para os Huni Kuĩ, medicações são primeiramente “espécies” (as quais, numa tradução breve do português praticado por eles, quer dizer basicamente “plantas”). Assim, o termo ‘medicina’ também abrange plantas usadas para defumação, banhos, ingestão, para esfregar na pele, cheirar, aplicar nos olhos ou nos ouvidos, entre outros modos de uso, com propósito de tratar doenças específicas, mal-estar ou, como eles dizem, tirar *nisũ* (enrasco, má sorte). Oliveira também argumenta nesse sentido:

A categoria medicina, tal qual como usada nos meios urbanos - e agora também usada por indígenas que circulam e operam nesse “léxico neo-xamânico” – merece ser colocada frente a frente com a categoria medicina como ela é usada nas aldeias. Para os Yawanawa (e pelo que percebi de outros Pano também), falar

em medicina, pois, é referir-se, em primeiro plano, ao uso de ervas e plantas medicinais. (Ibidem, pp. 4-5)

Há um vasto conhecimento *huni kuĩ* em torno das espécies vegetais. Inclusive, um de seus projetos recentes foi o livro *Una Isĩ Kayawa: Livro da Cura do povo Huni Kuĩ do Rio Jordão* (2014), proposto e organizado pelo falecido pajé Agostinho Manduca e feito em parceria com o Jardim Botânico do Rio de Janeiro e a Editora Dantes. Este projeto teve bastante repercussão no campo entre 2013 a 2016, despertando um interesse ainda maior dos Huni Kuĩ do Rio Jordão pelos conhecimentos acerca das plantas medicinais.

Há profundos conhecimentos envolvidos no uso de cada uma das medicinas mais conhecidas, sendo possível redigir um trabalho em torno de cada uma delas. Há, inclusive, tanto histórias de origem, como relatos de casos específicos (tenho relatos do uso do *nixi pae*, do rapé e da *cannabis* na região do Rio Jordão) de quando cada uma começou a ser utilizada e como se formaram os movimentos atuais em cada Terra Indígena habitada pelos Huni Kuĩ, considerando que há algumas décadas o uso de muitas delas era restrito a poucas pessoas, geralmente “velhos”, que detinham seus conhecimentos e não costumavam compartilhá-los abertamente.

Na língua *hãtxa kuĩ*, um termo que se aproxima da ideia de “medicina da floresta”, tal como utilizada pelos Huni Kuĩ em português, seria *dau*. Segundo Haibara, *dau*, é um

[...] termo polissêmico que se refere às plantas que possuem poderes de atuação nos comportamentos humanos (remédio, veneno, perfume etc.), abrangendo também alguns produtos animais e minerais, objetos e ornamentos (COLPRON, 2005, p. 108). Algumas expressões são frequentemente utilizadas entre os Huni Kuĩ para traduzir tal categoria, em especial no que se refere às plantas, como “medicinas”, “medicinas da floresta” ou “ervas medicinais”, em alusão aos procedimentos de cunho terapêutico associados a elas. (HAIBARA, 2016, p. 120)

Kenneth Kensinger (1995, p. 255) ressalta que a categoria *dau* também abrange ornamentos, como por exemplo: penas, colares, brincos, cocares e pinturas corporais. Para Elsje Lagrou, “a categoria *dau* inclui remédios do branco, adornos e cuidados corporais, e fitoterapia” (LAGROU, 1991, p. 101). Ana Yano, por sua vez, enfatiza que “o significado de *dau* estende-se também a *veneno*: capaz de curar, embelezar e perfumar, ele é, igualmente, capaz de matar e enganar” (YANO, 2010, p. 118). Mais adiante, retornaremos ao conceito de *dau* para discutir os conceitos de *cura*.

5.1.2. Descrição das medicinas

A seguir, apresentaremos cada uma das “medicinas” usadas pelos Huni Kuĩ mais amplamente conhecidas: a ayahuasca (*nixi pae*), o rapé (*dume deshke*), a *cannabis* (*shuru dume*), a sananga (*shane tsamati*), o kambô (*kampung*) e a pimenta-malagueta (*sani yutxi*).

Nixi pae

Os Huni Kuĩ possuem uma variedade de subespécies de cipó (jagube ou mariri), chamados por eles em *hãtxa kuĩ* de *huni*, *huni pae* ou *nixi pae*, que é utilizado para preparar a bebida *nixi pae*. Para explicar as variedades de cipó, Isarewe, do Rio Jordão, lembra da história de Dua Busê: todas elas nasceram da sepultura de uma pessoa, Dua Busê, que foi o primeiro *huni kuĩ* que foi até o mundo da Jiboia (Yube), aprendeu e ensinou os demais seres humanos a tomar essa bebida, da qual nasceram diferentes tipos de cipó³³⁰ de partes de seu corpo:

Aí tem dois nomes, tem *huni* e tem *nixi pae*. *Huni* é como tipo homem. Homem transformou, ficou *nixi*, como tipo cipó. “Eu sou *huni*, mas eu fiquei como cipó. Fiquei *nixi*, *nixi pae*. Meu nome eu fiquei *Dua Busê nixi pae*. Então, você me visitar, você pode me conhecer. Eu nasci um cipó, de vários cipós, cada pé tem uns cada galho que tem. Tem o *ni huni*, tem o *shawã huni*, tem o *basã huni*, tem o *shane huni*, tem o *patxi huni*, tem o *tunku huni*, aquele caupuri, que tem o nó. Ele falou toda essa coisa no sonho para o irmão dele. – Isarewe, 2016.

³³⁰ O nome científico do cipó é apenas um, *Banisteriopsis caapi*. Estes diferentes nomes em *hatxã kuĩ* referem-se a variações dentro da mesma espécie, de acordo com a taxonomia científica corrente.

Figura 5.1: História de Yube Nawa Aĩbu

Arte: Edivan Siã, 2015

Note-se que a palavra *huni*³³¹, em *hãtxa kuĩ*, traduz-se por “gente” (ou ainda “homem³³²” ou “povo”), ou seja, para os Huni Kuĩ, *o cipó é gente* (ou seja, não é “outro”); nasceu de uma pessoa, um parente, Dua Busẽ, que se transformou. O cipó, pois, tem agência e inteligência, assim como os humanos. Na fala acima, Isarewe menciona seis tipos de cipó: *ni huni* (cipó da floresta), *shawã huni* (cipó da arara), *basa huni* (cipó do macaco), *shane huni* (cipó do passarinho azul), *patxi huni* (cipó novo) e *tunku huni* (cipó do nó). Cada tipo de cipó tem um efeito e uma intensidade diferente.

Elsje Lagrou (1996), em sua pesquisa, também recupera a história de origem citada acima, numa versão contada por seus interlocutores Milton Maia e Maria Domingo da Aldeia Cana Recreio, no Rio Purus, na qual são mencionados quatro tipos de cipó. Repare

³³¹ Segundo Keifenheim, “*Huni* ‘homem’ é frequentemente utilizado metaforicamente para a denominação do alucinógeno – similar ao que ocorre entre os Sharanawa (Siskind 1973, p. 130) e os Shibipo-Conibo (Illius 1987, p. 106). *Xawan* designa uma grande arara vermelha (*ara macao*), *baka* significa tanto ‘sombra’ quanto ‘peixe’ e *xane* é o nome de um pequeno pássaro” (KEIFENHEIM, 2014, p. 100).

³³² Designa também o gênero masculino (em oposição a *aĩbu*, mulher), tal como em português.

que todos estes se referem a animais. Lagrou acrescenta que cada variedade propicia uma miração de cor diferente: para o *xane huni*, azul, *baka huni*, branca, *xawan huni*, vermelha e *ni huni*, preta.

Seu corpo foi enterrado e dos seus membros nasceram quatro tipos de cipó: o *xane huni* (passarinho azul-gente), nasceu do seu braço direito; o *baka huni* (peixe-gente), nasceu do seu braço esquerdo; da sua perna direita nasceu o *xawan huni* (arara-gente) e da sua perna esquerda o *ni huni* (formiga-gente). [...] Estes quatro tipos de cipó (*Banisteriopsis* da família dos *Malpighiaceae*, contendo os alcaloides harmine e harmaline) dão mirações diferentes em cor e intensidade. São quatro “fitas”, uma azul (*nanketapa*), outra branca (*huxupa*), a terceira vermelha (*taxipa*) e a última preta (*mexupa*). Disseram-me que o mais forte e perigoso mesmo era o *baka huni*, e que o que se tomava mais porque era bonito, eram o *xawan* e *xane huni*. (LAGROU, 1996, p. 204)

Alice Haibara (2016), a partir de um depoimento de Manoel Vandique (Dua Busê), pajé *huni kuĩ* do Rio Jordão, enumera seis tipos de cipó, dos quais o *baka huni* teria sido o primeiro e mais forte, pois teria nascido do mijo da jiboia. A partir de depoimento de Tadeu Mateus (Siã), irmão de Isaka, as informações trazidas por Haibara complementam as informações de Lagrou expostas acima, adicionando a cor da miração do *basa huni* (macaco-gente) como amarelo. Por sua vez, Barbara Keifenheim também descreve variedades de cipós, citando três subtipos:

Quanto aos ingredientes, distinguem-se três subtipos do cipó *Banisteriopsis caapi*, que trazem os nomes de *xawan huni*, *baka huni* e *xane huni*. Conforme foi-me relatado, estes três tipos não se diferenciam externamente, mas sim de acordo com o seu efeito. Meus interlocutores mencionaram expressamente que cada um desses tipos define as cores dominantes específicas, assim como os motivos predominantes das visões por ele provocadas. Via de regra, o *nixi pae* primeiro é bebido por alguém experiente, que espera o início do efeito da droga para então comunicar aos outros participantes de que tipo de cipó se trata. (KEIFENHEIM, 2004, p. 100)

A descrição de Keifenheim confirma a colocação de Lagrou sobre as cores de miração correspondentes a cada tipo de cipó, notando a predominância de visões da jiboia. Note que Keifenheim utiliza o termo “alucinógeno”, geralmente associado às drogas, o qual é evitado por praticamente todos os actantes desta rede contemporânea, por entenderem que o cipó não causa alucinação (uma experiência fora da realidade ou a percepção real de um objeto que não existe). Em contraposição a esse termo, o conceito de “enteógeno”, no sentido de “manifestação interior do divino”, é mobilizado por muitos

adeptos das religiões ayahuasqueiras e outros não-indígenas que utilizam essa bebida em contexto ritual (ou seja, aqui se excluem eventuais usos recreativos, cujos usuários, em geral, preferem a palavra *psicodélico*). Os Huni Kuĩ, por sua vez, utilizam a palavra *medicina* para se referir ao *nixi pae*. Ainda segundo Keifenheim,

O cipó *xawen huni* provoca, segundo diversas declarações unânimes, visões de cor predominantemente vermelha (*taxipa*), dominadas por motivo de sangue e fogo, consideradas as mais fortes e mais terríveis. As visões provocadas pelo cipó *xane huni* são descritas como predominantemente azul-verde (*naketapa*) e relacionadas a imagens de aldeias despovoadas. Em contrapartida, para as alucinações vaporosas-esbranquiçadas (*hene kexa*) do cipó *baka huni*, frequentemente são mencionados motivos de seca e de sede. As visões de serpentes são consideradas – independentemente do tipo de cipó – como uma constante de todas as experiências alucinógenas. Porém, cada tipo de cipó define a cor na qual as serpentes são visualizadas. Conforme inferi de diversos relatos, as serpentes tanto podem aparecer em sua forma completa, quanto na forma de língua de serpente enquanto atributo de outras aparições. Por exemplo, ao se vislumbrar um pássaro nas visões *xane huni*, este aparece com uma língua de serpente azul-verde, assim correspondendo à cor dominante provocada pelo cipó *xane huni*. (Ibidem, pp. 100-101)

Da mesma forma que existem vários tipos de cipó, existem vários tipos de folha de ‘rainha’, ‘chacrona’ ou ‘*kawa*’. Retomando a história de Dua Busê, de cuja sepultura nasceram os diferentes tipos de cipó, Isarewe conta que de seu corpo também surgiu cada tipo de folha: *matsi kawa*, *isku kawa*, *kene kawa* e *nai kawa*. Segundo ele, Dua Busê

[...] falou que na minha mão direita é *nai kawa*. É rainha do céu. Do lado esquerdo é *kene kawa*, é rainha do desenho. Aí falaram, assim, na minha perna tem *isku kawa* [do pássaro japó], tem vários *kawa* que tem também. Tem o *matsi kawa*, o *matsi kawa* é aquela rainha dá muito frio. Dá um pouco pressão, mas só muito frio. – Isarewe, 2016.

A partir de seu estudo no Rio Purus, Lagrou (1991, p. 169) cita algumas variedades de chacrona: *nin kawa* (que seria a verdadeira), *matsi kawa* (que dá frio, mas pouca miração; utilizada por engano se não tiver a outra); ainda há: *huni kawa* (gente), *nai kawa* (céu) e *dami kawa* (transformação). Aparentemente, não se tratam, porém, todas da

mesma espécie científica³³³. Keifenheim, por sua vez, em sua pesquisa com os Kaxinawá do lado peruano, no Rio Curanja, cita apenas dois tipos de folha: *nai kawa* e *kawa kayabi*.

As folhas da família *Psychotria viridis*, adicionadas ao cipó durante o cozimento, são chamadas de *kawa* – como também em outros grupos Pano. Em geral, atribui-se a este ingrediente o poder de elevar a intensidade e a duração das alucinações. O mesmo é válido para o Shipibo-Conibo e o Shawanawa. Meus interlocutores diferenciam dois tipos de *kawa*, chamados *nai kawa* e *kawa kayabi* e a este último é atribuído um efeito mais forte. As folhas de *kawa kayabi* às vezes também são chamadas de *ninka wa kawa*, onde *ninka wa*, na tradução literal, significa ‘fazer ouvir’. Aqui encontra-se, eventualmente, uma indicação linguística de que seja atribuída à *Psychotria viridis* a responsabilidade sobre os efeitos acústicos. (KEIFENHEIM, 2004, p. 101)

Diferente dessa autora, não diria que o *kawa* teria o poder de elevar a intensidade e a duração das mirações, mas, antes, de possibilitar o próprio acontecimento das mirações. Como os Huni Kuĩ falam, é a folha, que, misturada ao cipó, traz as *mirações*, enquanto o cipó, mesmo sozinho (sem folha), traz a *pressão*. O efeito completo da experiência³³⁴ com a bebida só pode ser alcançado tomando-se as duas plantas combinadas. Isaka, *huni kuĩ* da aldeia São Joaquim/Centro de Memórias, no Rio Jordão, explica que estas duas juntas é que formam o *nixi pae*.

Para mim *nixi pae* que traz união. É *nixi pae* que é um mistério da floresta. É um mistério mesmo. [...] Através de *nixi pae*, através da *kawa*, que nós chamamos, ou vocês chamam rainha, é com esses dois juntos. Por que? Porque esses dois são o filho, é o filho do criador, que criou. Tem dois. Como no mundo nós temos. No mundo só estão vivendo duas pessoas. Milhares pessoas que vivem. Mas na realidade só vivem duas pessoas. – Isaka, 2016.

³³³ “Segundo DerManderosian, Kensinger e outros (1970: 7-14), que identificaram dois tipos de folha, *nai kawa* e *matsi kawa*, somente o *nai kawa* seria a *Psychotria viridis* que tem o DMT (*N, N-dimethyltryptamine*). O DMT em si não é tido como psicotomimético por via oral, porque é inativado pelo monoamine oxidase (MAO); a hipótese dos referidos autores é que este MAO seria inibido pela harmina e harmalina que se encontram no cipó” (LAGROU, 2007, p. 199).

³³⁴ Isso quimicamente se comprova, havendo necessariamente uma interação entre o cipó, a folha e o corpo da pessoa para gerar o efeito. Segundo Marcelo Mercante, “os princípios ativos centrais presentes no Daime são os alcaloides betacarbolínicos oriundos do cipó *B. caapi* e a DMT presente nas folhas de *P. Viridis*. A DMT, por si só, não é ativa quando ingerida oralmente, pois é decomposta pela monoaminoxidase (MAO), uma enzima presente no estômago e no interior dos axônios dos neurônios. As betacarbolinas são, por sua vez, inibidoras da MAO, que facilitam a absorção da DMT” (MERCANTE, 2012, p. 28).

As duas pessoas que Isaka menciona são o homem e a mulher. Para os Huni Kuĩ, na bebida *nixi pae*, *huni* é a parte masculina, enquanto *kawa* é a parte feminina. Em alguns feitiços, inclusive, dividem-se as atividades por gêneros: enquanto os homens tratam de buscar, retirar, raspar, bater e cozer o cipó, as mulheres são responsáveis por colher as folhas. Essa divisão de tarefas não é obrigatória, mas tornou-se uma tradição não só entre os indígenas, mas também em algumas igrejas do Santo Daime e em outras linhagens.

São homem e mulher. É milhares pessoas que tem. Fora de homem e mulher alguém tem algumas pessoas. Nasce criança ou homem ou mulher. Então esses dois é mesmo tipo esse espiritual. Tem *huni*, que nós chamamos, *nixi pae*, que nós consideramos como homem. É rainha é como uma mãe. Rainha é mulher. Então esses dois não é ser humano. Esses dois deixou para ensinar para as humanidades. Então para mim, com esse *nixi pae*, com esses dois reunidos, ensina muito para a gente. – Isaka, 2016.

Para Isaka, o *nixi pae* é a raiz das medicinas, ou seja, é de onde brotam as demais. Isso não significa que o rapé, por exemplo, veio literalmente do cipó, mas que o uso contemporâneo do rapé, que analisaremos a seguir, vem na esteira do uso do *nixi pae*. Nesse movimento contemporâneo, pois, o *nixi pae* é a principal medicina, ao redor das quais orbitam as demais. Para Isaka, o *nixi pae* “é uma raiz das medicinas, mais principal, que cura. E depois da dieta, é a medicina mesmo que ensina, que faz cura”. Segundo Tuim Nova Era, do Rio Humaitá, o *nixi pae* é a medicina central, ou ainda, a mãe das medicinas:

O *nixi pae* é uma das medicinas que é a chave da sabedoria. E a chave de toda a fonte, que é uma luz. Porque tem outras medicinas, como nós temos a medicina do rapé, outras medicinas que curam também. Mas o *nixi pae* é o central, como se fosse a mãe das medicinas. É aonde está o espelho da vida. Então, todas as medicinas têm o poder, mas você vê assim mais no sonho, quando usa ela, trabalha mais no sonho, ou que seja, no pensamento, e ela vem, ela curando, você consegue ver assim nos sonhos e nos pensamentos, sentir aquela... E o *nixi pae*, não. O *nixi pae* faz você ver ao vivo. De todo lado que você colocar a sua intenção, você consegue chegar até lá. – Tuim, 2018.

Segundo Tuim, as visões no *nixi pae* não acontecem quando a pessoa está desacordada, como nos sonhos, mas com a pessoa acordada e consciente, o que a possibilita “ver ao vivo”. Por outro lado, trabalhar no pensamento (*xinã*) ou nos sonhos (*nama*) é uma característica das dietas (jejuns prolongados) e de outras medicinas, como alguns colírios e mesmo o tabaco, utilizado na forma de rapé.

Rapé (*dume deshke*)

O rapé é uma medicina para ser usada nas vias nasais. É um pó feito de tabaco³³⁵ e cinzas de cascas de árvores, tais como cumaru (*kumã*), murici (*yapa*), um tipo de pau-pereira (*tsunur*³³⁶), canela-de-velho (*xiwe mapu*), cacau (*txashu desha*), ouricuri (*tashkã*) e mulateiro (*ashu*). Essas cinzas são também chamadas *medicinas*, já que não se prepara o rapé com cinzas de qualquer árvore, mas com aquelas que têm certas propriedades. O rapé pode ser usado individualmente por meio de um curipe³³⁷ (ou *kuxpa*), ou assoprado por uma pessoa em outra, com um *tepi*. Deve-se aplicar nas duas narinas, uma por vez. Quando uma pessoa recebe um sopro (ou ela mesma se aplica), esta deve suspender por um momento a inspiração nasal, mantendo a respiração pela boca. Da mesma forma, não se deve engolir o resíduo do rapé, mas cuspi-lo após algum tempo.

Figura 5.2: Aplicação de rapé com *tepi*

Foto: Lisa Leiding, 2016

³³⁵ Ainda há o rapé Apurinã, de coloração verde, que não leva tabaco em sua composição.

³³⁶ Apenas uma certa variedade de pau-pereira é o *tsunu*; ou seja, não é qualquer pau-pereira que é *tsunu*.

³³⁷ Um instrumento feito de bambu, taboca ou osso, de tamanho pequeno em formato de V, onde de um lado a pessoa assopra e do outro ela encaixa uma de suas narinas.

De acordo com meus informantes *huni kuĩ* do Rio Humaitá, há diferentes tipos de sopro: os mais comuns são o sopro da *jiboia*, longo e suave, usado para cura; o sopro do *beija-flor*, mais ligeiro (para despertar o corpo); o sopro do *veado*, forte, rápido e curto; o sopro do *gavião*, ainda mais prolongado. Em outra forma de classificação que aprendi no Rio Jordão, há o que chamam de sopro *caminho do sonho*, para a pessoa dormir tranquila e ter bons sonhos, e, ainda, um sopro para *limpeza*, mais forte, próprio para a pessoa vomitar, chorar e/ou defecar. É preciso salientar que essas classificações são bastante variáveis e que podem não se manter de uma região ou pessoa para a outra.

Segundo Isaka Huni Kuĩ (comunicação pessoal), seu povo “faz cura também com rapé, eles curavam dor-de-cabeça, curavam dor de corpo, eles curavam muito com esse rapé”. Isaka conta a Alice Haibara (2016, p. 195) que assim como as doenças causadas pelos *yuxin* chegam às pessoas pelo vento, elas também podem ser expulsas pelo sopro.

Segundo os Huni Kuĩ, o rapé pode ser usado para “tirar enrasco” (*nisũ*), “limpar maus pensamentos”, “defender dos maus espíritos” (por isto também é considerado uma “arma”) e revigorar o corpo após um dia extenuante de trabalho no roçado (neste caso é preferencialmente usado nos fins de tarde, ao pôr-do-sol). O rapé também é utilizado para uma pessoa manter-se acordada, tirando o sono e a preguiça. Outras pessoas também recomendam o uso logo pela manhã, ainda em jejum (o rapé deve ser evitado após as refeições, quando a pessoa está de barriga cheia). Também há o uso durante rituais³³⁸ de *nixi pae*, onde a “força” pode ser intensificada pela combinação entre as duas medicinas ou, ainda, agir especificamente em uma cura.

Além do uso para curar doenças ou problemas específicos, como combater o início de uma gripe ou limpar um nariz congestionado, o rapé, segundo alguns *nawá*, também pode ser usado para meditação. Segundo Oliveira, “o rapé também vem sendo utilizado para facilitar o emagrecimento ou auxiliar no tratamento de dependência de cocaína” (OLIVEIRA, 2019, p. 263) pelos *nawá*, e, no contexto dos Yawanawá, “é também

³³⁸ Nos rituais *huni kuĩ*, há cantos específicos para o rapé e os diferentes tipos de tabaco, como *Pasha Dume* e *Hawe Matsi Kawanei*.

utilizado na tomada de decisões difíceis, pois tem a propriedade de abrir e clarear o pensamento” (Ibidem, p. 268).

Entre os Huni Kuĩ, o rapé é utilizado estritamente como “medicina” (pertencendo ao rol de conhecimentos e substâncias de suas pajelanças); este, portanto, não deve ser misturado com o álcool ou outras substâncias próprias do mundo *nawá* (como a cocaína, o crack e outras *drogas*, segundo eles próprios). No entanto, de acordo com Lagrou, o rapé nem sempre é utilizado para cura:

O rapé não é somente usado na cura. Para ter sucesso na caça, usa-se um preparo de tabaco com a cinza do *yapa* (murici) e o leite (*xuku*) do sapo *kampun* (sonongo). O rapé acompanha às vezes o ritual do *nixi pae*, para ajudar na fase de "ficar bêbado", ou é usado com o objetivo de entrar num EAC [Estado Alterado de Consciência]. Nunca o rapé é cheirado no escuro³³⁹, "quando cheira no escuro, a cobra te pica". "Quando o pó desce logo na garganta, vai matar caça, ou vem gente, ou morte. Vem novidade". O instrumento para soprar o rapé no nariz (*kuxpa*), é feito de dois ossos de mutum preto (*hasin*), juntados com breu na forma de um V. (LAGROU, 1991, p. 43)

O rapé antigamente não era tão utilizado como hoje (a todo momento ou em distintos contextos). Em determinados momentos do Festival Eskawatã Kawayai, percebi que os *nawá* até o utilizam mais frequentemente do que os próprios Huni Kuĩ, que preferem utilizar, por sua vez, o *shuru dume* com mais frequência. Abaixo, Isaka relata um pouco do uso anterior do rapé:

Diz que antigamente já tinha rapé. Desde origem o rapé. Como o Kuĩ Dume Teneni. Desde origem mesmo que rapé; não usava toda hora assim rapé. Como hoje em dia que as pessoas estão usando. Na origem mesmo que usava, como às vezes com seu cunhado ou com seu amigo mesmo, à tarde, que ele usava. Então eles vivem, trabalhavam, trabalha, trabalhando, trabalhando dia inteiro, assim, os velhos cansados mesmo, daí dói corpo assim, bem cansativo mesmo, aí chega, quando chega em casa, pega rapé e começa tomar com cunhado ou com amigo dele. E não toma uma vez, não. O meu vô me contava, diz que tomava para cair mesmo. Tomava forte. Pegava mão cheia e começava soprar mesmo. O outro assopra, duas vezes, o outro assopra, o outro assopra, assopra, assopra, aí as vezes as pessoa não aguenta, aí tremendo mesmo... E assim que o cunhado dele quando

³³⁹ Em minhas observações etnográficas, no entanto, quando o rapé é utilizado dentro do ritual de *nixi pae*, que via de regra acontece à noite, geralmente se está no escuro – exceto em aldeias em que há sistemas de energia elétrica, nas quais se pode acender alguma lâmpada para auxiliar no momento do ritual em que se sopra rapé nos participantes.

quisesse, e quando não querer mesmo, queria só para relaxar mesmo, diz que chamado *ushabãĩ* pra fazer um assopro, bem devagarzinho. *Ushabãĩ* que nós chamamos é só pra relaxar mesmo, “*fuuuu*”, aí que para você relaxar e dormir bem. O “caminho do sonho”, que chama. Porque eles faziam isso para ficar, assim, para alertar mesmo, para deixar a moleza sair do seu corpo mesmo, assim... Aquele forte com punhado com amigo. Diz que o meu vô via, com cunhado dele, dia que ele vinha, para derrubar mesmo. Com cinco sopros não aguentava, aí tremia, fazendo limpeza, depois toma um banho. Quando fez mesmo, assim, diz que ele tomava perto de um igarapé, no rio, perto do rio. Quando rapé chega mesmo, não aguenta, pode cair no rio. Aí disse que força do rapé limpa mesmo o seu corpo, assim, tal, toda essa força que vem, entrega para o rio, aí tomou banho bem, você pode ir já relaxar, assim, [...]. É isso que eles tomavam. – Isaka, 2016.

Figura 5.3: História de Kuĩ Dume Teneni

Arte: Tadeu Siã, 2015

Apesar de ser considerada uma medicina da “origem” do povo Huni Kuĩ – presente, inclusive, na história de Kuĩ Dume Teneni³⁴⁰ (Fumaça do Tabaco), a qual conta a origem

³⁴⁰ Essa história também está presente no game *Huni Kuin: Yube Baitana*, cuja narrativa, por Tadeu Siã, está disponível online e pode ser assistida através do seguinte endereço:

dos diferentes tipos de tabaco, protagonizada por Tekã Ketxu (ou Tekã Kuru, em outras versões) –, o rapé não era amplamente utilizado até pouco tempo atrás nas aldeias *huni kuĩ*. Até o ano de 2005, aproximadamente, o rapé parecia ser praticamente desconhecido pela maioria da população do Rio Jordão:

Essa é aí é da origem. [...] o primeiro que eu conheci rapé na minha vida. Foi o Norberto que descobriu. Depois disso, acabou-se esse rapé, ninguém usava, na verdade, antes disso eu nunca vi usava desde a criança até acho que vinte e cinco anos. Eu não conhecia assim. Só às vezes ouvia o meu pai falava e tomava o rapé. Não é rapé o jeito que nos chamava, nos chamava *dume deshke*. Que chamava, mas eu não conhecia. Às vezes, alguma vez, não é muitas vezes, é duas, três vezes eu já ouvia, o meu pai falava. – Isaka, 2016.

A história da chegada do rapé na aldeia São Joaquim, no Rio Jordão, assim como expusemos no primeiro capítulo acerca do uso do *nixi pae* no Rio Humaitá, deve-se também à circulação de *huni kuĩ* em cursos de formação, dessa vez no curso superior de Licenciatura Intercultural na Universidade Federal do Acre (UFAC), no *campus* Floresta, na cidade de Cruzeiro do Sul. No caso do rapé, somente alguns velhos que viviam nas aldeias, como João Pereira, sabiam como preparar e utilizar essa medicina, e o faziam de forma solitária e discreta. O professor Norberto Sales (Tene) teve contato com este assunto porque desenvolvia uma pesquisa na Universidade e, pelo intercâmbio promovido pelo curso, o assunto acabou chegando a uma liderança de outra aldeia, Tadeu Siã, como conta seu irmão, Isaka:

[...] o Norberto já vinha pesquisando na formação dele, ele começou pesquisar, diz que o Norberto foi lá, viu também essa história com outros velhos, ele pesquisava, não tinha mais esse rapé no Jordão, ele via, não tinha nenhuma pessoa que usava, percebeu, vinha pesquisando. Encontrou um velho, que é o pai do Nilo, chamado João Pereira, que ainda usava o rapé. Não dava para ninguém, assim, não mostrava muito para o neto, para os filhos. É só ele que mesmo que usava, porque já vinha pesquisando, falava com ele, perguntava sobre rapé, o *dume deshke*. Diz que ele ria, depois ele contava, ainda tem dele, ainda usa, tal. O Norberto ficou com curiosidade para provar, ele foi lá na casa dele e pegou o rapé dele que tinha com um *curipezinho*, não tem mais o canudo forte, só ele mesmo que faz... Isso, é o *tepizinho*. Aí o Norberto começou tomar, aí começou

<<http://www.gamehunikuin.com.br/story/kuidumeteneni/>>. O site conta também com desenhos feitos pelos Huni Kuĩ do Rio Jordão.

pesquisar como que faz rapé, como surgiu o rapé e diz que ele contava muito, da origem que eles fizeram. – Isaka, 2016.

Tadeu Siã aprendeu sobre a utilização e o feitio de rapé com Norberto Tene, que levava a medicina para o curso e a utilizava sozinho, também de forma discreta. Por meio deste, pois, Tadeu levou um pouco de rapé para a sua aldeia, São Joaquim. Isaka conta que o rapé foi apresentado em sua aldeia na ocasião de um ritual de *nixi pae*:

Dentro do trabalho, assim, no *nixi pae*, o Tadeu apresentou o rapé. Foi na força mesmo, na escola, que nós tomamos com todos os alunos, que juntaram mais de umas 20 pessoas lá dentro da escola, da escolinha. Quando chegou força mesmo, força mesmo, o Tadeu falou, diz que tinha algum rapé que chamado *dume deshke*, que levou do Norberto para mostrar para os alunos dele dentro dos trabalhos, para eles começar a tomar como outras medicinas, com tabaco e com cinza, que chamado rapé. Eu fui meio curioso assim, aí eu fui na frente mesmo para tomar. E o primeiro peia que eu peguei com rapé. Primeiro peia mesmo assim do *nixi pae* mesmo forte, da miração. Aí eu não sabia como eu tomar rapé, entreguei todo assim [...]. Aí o Tadeu me assoprou e já vinha descendo a limpeza. Não tem como. Quem tomou primeira vez fez limpeza mesmo. Tem pessoa que tomou só de um lado. Aí já saindo faz uma limpeza mesmo [risos]. Foi peia mesmo na primeira vez, ó. Peia mesmo, eu peguei peia na miração mesmo. Mas assim começou. Depois disso que fizemos, nós mesmo que já fizemos uma produção mesmo, assim, como com pesquisa. Tadeu que ele já vem ouvindo como fazer, aí nós começamos fazer e tentar ir, fortalecemos como faz o rapé. – Isaka, 2016.

Essa história refere-se especificamente à aldeia São Joaquim, na região do Rio Jordão. Certamente, cada região habitada pelos Huni Kuĩ tem a sua história particular de como o rapé passou a fazer parte do dia-a-dia dos moradores. Hoje, o rapé se popularizou nas aldeias e para muito além destas, sendo uma medicina importante em todo esse movimento das medicinas da floresta e um produto relevante na economia *huni kuĩ*.

Não demorou muito, assim, para fortalecer mesmo o rapé. Daqui uns três, quatro meses, já tinha muitas pessoas com rapé na mão, já vinha utilizando. Agora hoje em dia já está no mundo assim, que está andando muitas pessoas já estão trabalhando muito. O rapé mesmo, já está vivendo com rapé, todo mundo conhecendo. Assim que é rapé. Eu conheci, na verdade na minha história eu conheci assim, que é o rapé. – Isaka, 2016.

Nos centros urbanos, criou-se uma modalidade de encontro intitulada “roda de rapé”, a qual não existe nas aldeias. Uma roda de rapé consiste basicamente em um círculo de cantos, com aproximadamente três horas de duração, no qual pessoas presentes tomam rapé (se concentram e eventualmente fazem “limpezas”), ao som de cantos tocados pelos

pajés, com ou sem instrumentos. No início do encontro, assim como nas cerimônias de *nixi pae*, há uma apresentação inicial desses pajés, do organizador e do responsável pelo espaço, assim como palavras de agradecimento ao final. Durante o encontro, são feitas aproximadamente três aplicações de rapé em *tepi* pelos pajés nos participantes.

Essas sessões são realizadas geralmente em dias de semana (como nas quartas ou quintas-feiras, à noite), normalmente antes das cerimônias de *nixi pae*, que são ponto alto da programação da estadia dos *huni kuĩ* nessas cidades, que ficam reservadas às sextas-feiras e aos sábados. Há um custo para participar, por volta de 20 a 60 reais, dependendo também do número de *huni kuĩ* presentes e dos custos do espaço. Esses encontros são realizados em locais privados (em geral, de fácil acesso, geralmente nas capitais) como também em parques públicos (como o Parque Ibirapuera, em São Paulo). Uma roda de rapé é também uma oportunidade para alguns *nawá* conhecerem os pajés *huni kuĩ* e suas medicinas, numa espécie de preparo para a cerimônia de *nixi pae* (considerando também que alguns têm medo ou impossibilidade de participar desses rituais, preferindo começar pelos encontros de rapé, que, em geral, têm uma intensidade mais amena).

Shuru dume

De acordo com os registros históricos que tenho acesso, a *cannabis sativa* não é uma planta nativa³⁴¹ dos Huni Kuĩ, apesar de eles terem a incorporado às suas narrativas de origem, como à história de Kuĩ Dume Teneni citada acima, a qual menciona os diferentes tipos de tabaco, afirmando ser esta uma medicina ancestral do seu povo, num movimento análogo ao que fazem, por exemplo, os Guaraní Mbyá de Biguaçu, de Santa Catarina (ROSE, 2010) e os Yudjá, do Xingu³⁴² (LIMA, 2018) com a ayahuasca – ou seja, a apropriação dessa bebida por povos indígenas em locais em que as plantas que a compõem não são nativas (no sentido usado por mim). Para elucidar a questão da

³⁴¹ Esta é uma asserção minha, e não dos Huni Kuĩ. Muitos deles poderão dizer, visando determinados fins, que a *cannabis* (ou *shuru dume*), sim, é uma planta nativa. O que é “nativo” para eles e para mim é, certamente, diferente.

³⁴² Segundo Tânia Stolze Lima, “foi por intermédio do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV) que a ayahuasca chegou aos Yudjá, a partir aproximadamente de 2012” (LIMA, 2018, p. 122).

“natividade”, recupero um trecho da antropóloga Tânia Stolze Lima em que ela traz a questão da “chegada da ayahuasca” entre os Yudjá:

Junto a mim, Tarinu atuou com um narrador dedicado ao exercício de recuperação da história do mariri. Ele era sensível à indagação que mobilizava os Yudjá por ocasião da chegada da ayahuasca (e os mobiliza ainda). As pessoas queriam saber como era possível que os brancos a tivessem trazido para elas. E se diziam que a ayahuasca os procurara tanto que conseguiu encontrá-los – finalmente! [...] Foi depois de muita caminhada, depois de uma infinidade de tempo à procura dos Yudjá, de numerosas paradas entre os diversos povos indígenas encontrados ao longo de sua busca, que mariri alcançou o seu destino. Embora isso me lembrasse a longa procura do rio Xingu pela humanidade após o dilúvio, no tempo da criação, me era indecível se o relato de Tarinu era ou não era um estado germinal de um mito do cipó, ou somente uma expressão de afeto e de sedução, um relato especulativo de como se teria dado esse encontro do ponto de vista do cipó, isto é, como uma descoberta recíproca. Mariri já não tem mais motivo para seguir sua caminhada, ele chegou e se fixou. Os Yudjá pertencem a mariri, e este aos Yudjá. (LIMA, 2018, p. 127)

A “chegada da ayahuasca” a povos indígenas que vivem fora da região do ocidente amazônico é um assunto instigante, tanto em relação a como cada povo elabora este fenômeno cosmológicamente, como à história específica de como isso se deu em cada local – devido a intercâmbios com povos indígenas e outras tradições ayahuasqueiras. É interessante também compreender como a ayahuasca pode funcionar como um elemento “reativador” de xamanismos locais. Segundo Lima, foi por meio das mirações que

[...] a própria ayahuasca que inspirou a Tarinu a recuperação de sua história. O criador da humanidade se comunicou com Tarinu, em resposta ao seu apelo, contando-lhe a respeito de mariri, um remédio que a humanidade abandonou no alto da montanha para onde tinha sido levada pelo criador por ocasião do dilúvio que precedeu a diversificação da humanidade. Quando as águas diluvianas baixaram e os Yudjá seguiram com o criador em busca do canal do rio Xingu, o remédio, por esquecimento, foi largado no alto da montanha, encontrado depois pelos Yudjá que se deixaram ficar para trás e não realizaram o percurso até o rio Xingu, terminando por se transformar em outros povos indígenas. Em sua busca dos Yudjá atuais, mariri assim fez o caminho da humanidade antiga até o Xingu. Pertencemos à ayahuasca “desde o início da vida”, para usar a expressão de Tawaiku. (Ibidem, pp. 127-128)

Para os Huni Kuĩ, no entanto, a noção de “nativo” não parece estar ligada a uma filiação histórica (isto é, que esta espécie estava lá em seu território antes de alguma pessoa de fora trazer e plantar – ou seja, um entendimento em alguma medida *naturalista*), mas a uma filiação mitológica – o que implica outra temporalidade

(considerando que, para eles, foram os seres humanos, *huni kuĩ*, que se transformaram nas plantas medicinais em “tempos ancestrais”, vide a história de Huã Karu Yuxibu).

Retornando ao assunto do tópico, há uma canção (um *huni meka*) entoada em rituais de *nixi pae*, intitulado Pasha Dume, em que o *shuru dume*³⁴³, associado à *cannabis*, é mencionado entre os tipos de tabaco (*pasha dume*, *shuru dume*, *txai dume*, *nawa dume*...) utilizados por este povo. É relacionando tal substância a uma história e uma canção antiga, portanto, que os Huni Kuĩ a inserem no rol de medicinas tradicionais de seu povo e concebem o seu uso. Abaixo segue o trecho da parte inicial de uma versão desse canto:

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

Hai hai haira haira, e e e e e e e

Shuru dume pae, pae tibu duaki, hai hai haira e e e e e e

Hai hai haira haira, e e e e e e e

Txai dume pae, pae tibu duaki, hai hai haira e e e e e e

Hai hai haira haira, e e e e e e e

Nawa dume pae, pae tibu duaki, hai hai haira e e e e e e

Hai hai haira haira, e e e e e e e

Da mesma forma que com o rapé, coletei histórias que relatam como a *cannabis* passou a ser utilizada pelos Huni Kuĩ do Rio Jordão. No entanto, por motivos de segurança, tratando-se de uma substância cujo cultivo e comercialização é proibido no Brasil³⁴⁴, além de ser objeto de intensas controvérsias (por exemplo, na relação entre os

³⁴³ Segundo Oliveira, “*xuru* é o nome da *cannabis* em *hatxa kuin* que se popularizou em redes urbanas (assim como “pito” do Santo Daime); deriva de *xuru dume*, sendo *dume* ‘tabaco’, e *xuru* traduzido por um *huni kuin* como ‘algo que se sente leve’ ou ‘consciência leve’” (OLIVEIRA, 2019, p. 275).

³⁴⁴ Ainda que em alguns casos, o uso de *cannabis* pelos Huni Kuĩ possa coibir o uso abusivo de álcool, é preciso pontuar que, ultimamente, estão acontecendo diversos problemas relacionados ao uso, transporte e plantio de *cannabis* pelos Huni Kuĩ, que, além de agravar certas questões sociais, levaram à prisão de alguns deles, inclusive lideranças. É importante lembrar que as terras indígenas do Acre se situam numa região estratégica para o tráfico internacional de drogas (sobretudo cocaína e *cannabis*), advindas de países como Peru, Colômbia e Bolívia. O tráfico se intensificou significativamente nos últimos anos a partir da presença, no Acre, de facções criminosas oriundas do Sudeste brasileiro, como o Comando Vermelho (CV), do Rio de Janeiro e o Primeiro Comando da Capital (PCC), de São Paulo, envolvendo inclusive alguns indígenas.

Huni Kuĩ e outros povos indígenas que vivem no Acre e fazem uso da ayahwasca, porém não de *cannabis*, como os Ashaninka do Rio Amônia), não exporemos mais detalhes sobre o consumo do *shuru dume* entre os Huni Kuĩ.

Sananga (*shane tsamati*)

Já a sananga (espécie *tabernaemontana sananho*, da família *apocynaceae*, que contém ibogaína), chamada *shane tsamati* (ou *shane tsamaite*, de acordo com Oliveira, 2019) em *hãtxa kuĩ*, é uma medicina para ser utilizada nos olhos. É feita do sumo da casca de uma raiz e deve aplicada nos dois olhos, como um colírio. Uma das diferenças em relação aos colírios dos *nawá* é que essa arde e provoca lágrimas. O ardor pode variar, dependendo do “grau” da medicina³⁴⁵. A sananga deve ser usada preferencialmente fresca e seu recipiente guardado num local também fresco para que a medicina não estrague (segundo alguns *huni kuĩ*, o recomendável seria guardar no máximo por três meses, dependendo das condições de temperatura e refrigeração).

Nas cerimônias de *nixi pae* que etnografei, a sananga é mais utilizada na parte final do ritual, pouco antes do fechamento. Também pela associação com a claridade do dia, muitos *huni kuĩ* referem-se à sananga como “raio de luz”. Durante o efeito dessa medicina, a pessoa que está aplicando (como é o caso de Dona Francisquinha Shawãdawa) pode fazer rezas e massagens na região da testa da pessoa que recebe.

Segundo os Huni Kuĩ, além de curar *nisũ* (*panema*), maus pensamentos e dor de cabeça, assim como afastar os *yuxin* que possam estar causando doenças, dar sorte e melhorar as habilidades na caça, a sananga pode também proporcionar alívio e curas de problemas oculares, por meio de tratamentos com uma série de aplicações. Ninawá Pai da Mata, em uma cerimônia de *nixi pae* em Goa, na Índia, explicou aos participantes:

[...] agora nós vamos estar compartilhando a terceira medicina dessa noite, que é a sananga. Para quem nunca conheceu a medicina, a sananga é um colírio feito da raiz de uma planta. Também usado na nossa tradição *huni kuĩ* e também em muitas tradições de outros povos lá da Amazônia. Então é uma medicina que ajuda também a limpar os bloqueios da nossa vida e também tirar as coisas ruins,

³⁴⁵ Alguns *huni kuĩ* falam em sananga de grau um, de grau dois e grau três, que tem a ver com a concentração, a qualidade e o frescor do sumo.

as doenças do nosso corpo. Então nós chamamos de *raio de luz* essa medicina. Que se achamos que tem alguma coisa que não saiu do nosso corpo ela pode tirar para fora. Na nossa tradição também tem pessoas que às vezes não estão dormindo bem, não estão sonhando bem, estão tendo pesadelo, então essa medicina também ajuda a tirar esse tipo de malefício das nossas vidas. E além de curar esses tipos de doença que eu falei, ela também ajuda nesse processo das nossas vistas, curar o problema de vista, quando estamos bem cansados das vistas, não estamos enxergando mais bem, essa medicina ajuda a alterar essa potência de enxergar melhor. [...] Talvez se doer alguma coisa é porque tem alguma coisa que está limpando mesmo. – Ninawá, 2020.

Oliveira, em um capítulo do livro *O Uso de Plantas Psicoativas nas Américas* (2019), explora as diferenças de entendimento entre os *nawá* e alguns povos Pano, como os Yawanawá e os Huni Kuĩ, acerca dos usos do rapé e da sananga. A autora pontua que a sananga pode também tirar *nisũ* provocado pelo uso excessivo de *nixi pae* e de rapé, como observa entre os Yawanawá:

Esta “limpeza” pode ser feita com a sananga – algo que emergiu como novo conhecimento a respeito de sua aplicabilidade, porém baseado no mesmo pressuposto: a sananga tira *nissun*. Assim como tira *nisun* de dor de cabeça, também tira de rapé e de uni. Portanto, para aqueles que tomam muito uni ou rapé, como os *nawa* em seus rituais nas cidades, a propriedade de tirar o *nisun* tornou-se algo favorável para “prevenir doenças” e “colocar mais saúde”. (OLIVEIRA, 2019, p. 275)

Alguns *nawá* dizem que a sananga pode também propiciar a abertura de visões durante o efeito do *nixi pae*, assim como “abrir a intuição” e o “terceiro olho”. Devemos ainda ressaltar que o termo “sananga” vem sendo utilizado por muitos *nawá*, de forma imprecisa (como também relata Oliveira, 2019, p. 271), para designar diversos tipos de plantas utilizadas na forma de colírios, incluindo a guiné (*Petiveria tetrandra*) ou *tipi*, como é chamada no Acre. Sananga, para os Huni Kuĩ, refere-se a uma única espécie (*tabernaemontana sananho*).

Kampum

O kambô (ou *kampum*, em *hãtxa kuĩ*) é uma medicina aplicada diretamente na corrente sanguínea, como uma “vacina”. Ela é a secreção de uma rã (*Phyllomedusa bicolor*), colhida da pele desse anfíbio e guardada, geralmente, em uma palheta (exceto

quando se captura a rã e logo se faz a aplicação). De praxe, a pessoa que irá aplicar³⁴⁶ faz leves queimaduras com um palito grosso, sem ponta, na pessoa que irá receber, a fim de abrir os locais por onde irá entrar a secreção. O mais comum é se fazer de três a cinco pontos, variando também conforme o sexo e a idade (as crianças, e, em seguida, as mulheres costumam tomar menos que os homens adultos). Esse número pode ser bem maior (cf. LIMA, 2005; LIMA; LABATE, 2007, no caso dos Katukina), ainda que os não-indígenas dificilmente tomem mais de dez pontos. Nos homens, as queimaduras devem ser feitas preferencialmente na parte superior de um dos braços. Nas mulheres, perto do tornozelo.

Figura 5.4: Kampum

Foto: Amir Leron, 2015

Feitos os pontos, usa-se água para “soltar” a medicina da palheta, e, com a ajuda de algum instrumento (faca ou pinça), deposita-se a secreção da rã em cima dos pontos. A

³⁴⁶ Segundo a antropóloga Edilene Coffaci de Lima (2007), para os Katukina (Noke Koï), a pessoa que está aplicando está também passando os seus conhecimentos para a pessoa que está recebendo a medicina. Há uma circulação de saberes e qualidades (como as virtudes do bom caçador) do aplicador para o receptor.

quantidade de pontos e a qualidade da secreção darão o tom da pressão que chegará. A pessoa que recebe a medicina permanece, então, em seu local, em silêncio e concentrada, esperando a “força” chegar, o que geralmente acontece rápido. Recomenda-se que a pessoa se mantenha calma, controlando a sua respiração, uma vez que a medicina irá acelerar os batimentos cardíacos. O efeito mais intenso se dá por 10 a 20 minutos, não sendo possível precisar com exatidão. Se a pessoa não conseguir suportá-lo, pode-se remover a medicina jogando água no local da aplicação. Se a pessoa se encontrar perto de um rio ou igarapé, também é possível entrar na água para ajudar a esvair o efeito.

Na forma de entendimento passada pelos Huni Kuĩ aos *nawá*, o *kampum* é uma medicina para limpeza (não propicia visões, como o *nixi pae*); isto é, tem a finalidade de expelir do corpo da pessoa aquilo que está causando algum mal, assim como fortalecer a imunidade do corpo contra doenças. Muitos afirmam que essa medicina somente tem o efeito desejado quando a pessoa vomita até a bÍlis (líquido amarelo), defeca e/ou faz outro tipo de limpeza. O objetivo, portanto, não é “segurar”, mas limpar. É comum, ainda, que algumas pessoas que recebam o *kampum* “virem sapo”, ou seja, que fiquem com o rosto e os beiços inchados, lembrando a aparência do próprio *kampum*. Isso é um sinal de que a medicina “pegou” mesmo a pessoa (o *kampum* fez efeito).

Durante a aplicação, em geral, não há cantos e deve-se ficar em silêncio (conheço apenas o canto: ‘Ah!, Kambô, Kambô Ho...’, praticado por diferentes povos, como os Katukina). No Festival Eskawatã Kawayai, depois das aplicações, quando todos já estão bem, canta-se e passa-se rapé (isso é uma prática específica desses Huni Kuĩ; pois, para os Yawanawá, por exemplo, não se deve tomar rapé depois do *kampum*, uma vez que o rapé pode trazer *nisũ* e o *kampum* é tomado justamente para tirar *nisũ*). Também não se deve ficar muito exposto ao sol, nem ficar “mole”, com preguiça (*tikish*), mas procurar realizar atividades. Como é possível verificar em trabalhos específicos (LIMA, 2005; LIMA; LABATE, 2007), o *kampum* é usado pelos indígenas para ter boa sorte na caça (tirar *nisũ*) e aguçar os sentidos para encontrar os animais. Os não-indígenas, por sua vez, têm utilizado essa medicina para uma série de outras finalidades, inclusive em tratamentos de depressão (LIMA; LABATE, 2007), de dependência de drogas e de outros vícios.

Para os Huni Kuĩ, depois que receber a aplicação a pessoa deve cumprir uma dieta, que geralmente envolve a abstinência sexual, de carne, de doces (isso inclui a maioria das frutas, exceto limão, abacate e outras que não são doces), de sal e de outros temperos

(como cebola, alho). Os alimentos mais indicados para a dieta são legumes insossos, como a macaxeira e o milho. As substâncias amargas também são permitidas (como o *nixi pae*, rapé, tabaco, café sem açúcar etc.). A duração da dieta varia conforme a intenção da pessoa, mas em geral deve-se observar as restrições com maior vigor por três dias. Além disso, não se deve comer em excesso, tampouco ficar parado ou deitado à toa – lembremos que o *kampung* também é utilizado para tirar preguiça. Os Huni Kuĩ falam que se a pessoa não seguir a dieta, ela “perde o *kampung*”, isso é, o efeito prolongado (de imunização e fortalecimento do corpo) proporcionado pela medicina em seu corpo. Segundo os próprios Huni Kuĩ, o uso do *kampung* evita doenças contagiosas, como a gripe, que acomete em corpos com baixa imunidade.

Nas aldeias, as aplicações de *kampung* acontecem bem cedo, pelas manhãs, na hora do nascer do sol, fora da área de moradia, perto da samaúma ou no terreiro. Nos rituais urbanos, por sua vez, as aplicações geralmente são feitas depois de uma sessão de *nixi pae*, cedo pela manhã. Em cada edição do Festival Eskawatã Kawayai, há de uma a três sessões de aplicação, também chamadas de “cerimônias do *kampung*”. Estas geralmente acontecem em dias “livres” (ou seja, quando não houve cerimônia de *nixi pae* no dia anterior), pois os participantes devem acordar ainda durante a noite para sair de casa e dirigir-se ao local da aplicação. Muitas vezes, pode-se escutar o barulho de sapos nessa hora, “chamando” as pessoas para tomar a medicina.

Paulo Macambira, *huni kuĩ* da aldeia Vigilante, no Rio Humaitá, simula um diálogo entre o *kampung* e o *nixi pae*, comparando os efeitos destas duas medicinas e mostrando as possibilidades de seus efeitos combinados:

Kampung, outra medicina se combinado com daime. Aí o daime diz assim: Eu vou curar, tudo enfermo, pessoa que tem fé vai ser curado. Aí o *kampung* disse assim: “É mesmo, é? Eu só vou lavar, eu vou só tirar”, ele disse. “Não quero que nada de dentro. Eu quero só tirar, eu vou só limpar”, ele disse. “É mesmo, é? Então quem é que é forte mesmo?”, agora fica fazendo disputa. Quem é que tem mais força, quem é que tem mais poder. “Tá”. Daí transformou, virou água, aí o sapo se transformou, mas tem que beber água. Aí o sujeito foi, bebeu água do *huni*, o *huni* que deu essa água para o sapo entrar. É por isso que o sapo, quando depois de beber *huni*, que toma essa injeção do *kampung* para tirar toda sujeira. Agora se você usou e depois bebeu *huni* de novo, é mesmo que você não ter feito nada. É mesmo que arear a panela, colocar no fogo de novo. Não alimpou nada, sujou. Então por isso que *kampung* já é diferente. Religião do sapo já é diferente. E do *huni* já é diferente. Por isso que no mundo não tem nada certo. Porque o nosso dedo é não é igual, outro maior, outro curto. No mundo não existe essa realidade. Desde movimento, desde pensamento... – Paulo, 2015.

Com este diálogo, Paulo ressalta que o *kampung* não deve ser utilizado antes da cerimônia de *nixi pae*, até porque, durante a cerimônia de *nixi pae*, a pessoa pode “pegar *nisũ*”, que o *kampung* age para limpar.

Sani Yutxi

Nesse leque, ainda há outra medicina importante para os Huni Kuĩ: a pimenta-malagueta (*sani yutxi*), usada em uma espécie de “batismo³⁴⁷” chamado *hampaya*. Sua finalidade é transmitir os conhecimentos do pássaro *txana* (japinim), considerado o mais exímio cantador da floresta, capaz de imitar os sons da selva e dos demais animais, às pessoas que desejam aprender. Esse “batismo” é recomendado pelos Huni Kuĩ para o desenvolvimento da boa memória e o fortalecimento da voz, especialmente para pessoas que desejam aprender a cantar. Além de tirar *nisũ* e evitar doenças (febre, tontura, além de inimigos e serpente, de acordo com Manoel Vandique Duã Buse, pajé do Rio Jordão), o *hampaya* ajuda a pessoa a ter mais força e alegria nos cantos, assim como ter uma palavra forte – e até mesmo aprender outras línguas. A pessoa que passa pelo batismo deve seguir uma dieta na qual não deve comer em excesso (evitando também a carne, o sal, o beijo e as relações sexuais) por alguns dias, mas deve não passar muito tempo sem comer: ela deve comer aos poucos, ao longo do dia – de preferência frutas³⁴⁸, tal como os pássaros. A pessoa também não deve falar em voz baixa, nem cochichar.

No batismo, o pajé (ou a pessoa responsável, geralmente um *txana*³⁴⁹), por meio de um instrumento (como o bico de um próprio japinim), pinga gotas de pimenta-malagueta (*sani yutxi*) na língua da pessoa que está sendo batizada, que deve ficar com a língua para fora da boca até o término da sessão. É comum haver uma salivação excessiva e um forte ardor causado pela pimenta. Durante a aplicação, o pajé reza na pessoa, chamando a força dos pássaros e fazendo “assentar” os conhecimentos destes na pessoa. Segundo Haibara

³⁴⁷ Designado dessa forma em português pelos próprios Huni Kuĩ, assim como o *nixpupima*. Para informações mais detalhadas acerca dessa prática, vide a dissertação de Alice Haibara (2016).

³⁴⁸ Se a pessoa tomar *kampung* e fizer o *hampaya* durante o mesmo período, para seguir simultaneamente as duas dietas, a pessoa deve se abster de frutas, mas comer pouco, várias vezes ao dia.

³⁴⁹ O termo *txana* é usado tanto para nomear o pássaro japinim, quanto os homens líderes de canto, ou seja, aqueles que puxam os cantos nos rituais, como os de *nixi pae*.

(2016), as rezas feitas por aquele que está conduzindo o ritual são para que os conhecimentos dos pássaros se desenvolvam e se fixem bem na pessoa que está sendo “batizada” (atrás de sua cabeça).

Figura 5.5: Hampaya

Foto: Lisa Leiding, 2016

Até poucos anos atrás, não era comum para os *nawá* participar desses rituais, já que a “abertura” dessa medicina não acontecia com frequência fora das aldeias. Hoje, no entanto, têm-se realizado mais essa prática em retiros e vivências, em tardes que antecedem cerimônias noturnas de *nixi pae*.

Outras medicinas

Além das supracitadas, há uma grande quantidade de medicinas ligadas a demais “espécies”, como “colírios” para pingar nos olhos – como o *bawe* e o *yame tāwã* (noite encantada), utilizado para sonhar, dormir bem –, assim como aquelas utilizadas para defumação, preparar banhos e chás (para cura de ouvidos, diarreia, doenças de pele). Nesse sentido, afirmar que o termo “medicinas da floresta” está restrito a ayahuasca, rapé, kambô e sananga é equivocado, pois esse termo abrange outras inúmeras substâncias constituídas por espécies vegetais desconhecidas por grande parte dos *nawá*.

As medicinas da floresta foram aqui catalogadas, basicamente, por planta utilizada, seguindo o rumo dos analistas indígenas e seus modos analíticos. No entanto, há um gradiente de habilidades – e saber usar modos de curar, modos de operar e modos de eficácia – que nos permitiria definir mais sutilmente tanto as especializações xamânicas quanto as próprias medicinas. Estas, portanto, poderiam não ser só catalogadas por planta, mas pelos efeitos, pelas ações, pela maneira como elas agem. Se focarmos apenas nas plantas, por exemplo, perderemos de vista a reza que lhes traz agência.

Fora as plantas, hoje há um uso expandido do termo *medicina* entre as redes Huni Kuĩ e o movimento Nova Era, que abarca, por exemplo, a água, o ar, o canto de um pássaro, uma tenda do suor, uma fogueira, o Sol ou a Lua. Todos estes podem vir a ser “medicinas”. Nesse sentido, Aline Ferreira Oliveira conclui que “o termo medicina é capaz de abarcar sempre novos agentes” (OLIVEIRA, 2016, p. 5).

Figura 5.6: Participante do Festival Eskawatã Kawayai recebendo a aplicação de *bawe*

Foto: Amir Leron, 2015

Com a circulação recente entre “floresta” e “cidade”, os modos de uso das medicinas têm sido profundamente transformados. Assim, endosso o argumento de trabalhos contemporâneos desse campo de estudos (LABATE; CAVNAR, 2014) que

questionam o chavão de um uso “ancestral”³⁵⁰ (desde sempre, da mesma forma), presente no discurso de muitos usuários. Hoje, há distintas *formas de usar* cada uma dessas medicinas sem seguir as mesmas dietas, horários e recomendações, criando novos *formatos*, em múltiplos *ambientes* (terapêutico, apresentações culturais e em rituais também distintos) e *finalidades* (como o tratamento de dependência de drogas, no caso do *kampung* e da própria ayahuasca). Há, assim, distintas *ontologias* e seres que compõem os seus múltiplos *modos de existência*³⁵¹ (LATOUR, 2012), já que estas medicinas não existem e nem são usadas de forma solitária. Oliveira coloca que:

De modo geral, o que vale ressaltar para fins desta breve reflexão, é que a categoria medicina tem uma força política muito importante, pois se recusa (a ponto de ignorar) a alcunha de “droga”. Outros grupos não indígenas – tais como as religiões ayahuasqueiras ou determinadas vertentes de xamanismo nas cidades – demonstram certa rigidez (constante, porém não homogênea), com uma postura de separação máxima entre modos de uso (e substâncias) que são consideradas medicinas (ou melhor, sagrados), por ser de uso religioso, ritual, e mais do que isso - ético - e tudo o que remeta ao que se considera associada ao campo semântico das “drogas”, sejam ilícitas ou lícitas (tal como o álcool). (OLIVEIRA, 2016, p. 5)

O *nixi pae*, sendo um composto de plantas, não é entendido pelos Huni Kuĩ como droga – ao contrário dos governos de diversos países que proíbem a bebida. Tanto o *nixi pae* (feito de jagube e chacrona), como o rapé (feito de tabaco e cinzas de árvores) e o *shuru dume* (feito da planta *cannabis sativa*) são unicamente *medicinas da floresta*, porque, para os Huni Kuĩ, são *naturais*. Segundo Ninawá Pai da Mata, o *nixi pae*

[...] é uma medicina natural. Não é álcool, não é droga, não é nada dessas coisas. Então nós tomamos ela para nós se comunicar com os espíritos e se comunicar entre nós mesmos; saber quem somos aqui na Terra. Dentro do trabalho da

³⁵⁰ O que não significa cair na tese inversa da invenção de tradições. Há idas e vindas, como diz Carneiro da Cunha (2009).

³⁵¹ Em seu site (<<http://www.modesofexistence.org/>>), Bruno Latour aponta que, quando se fala normalmente sobre o *modo de existência* de algum grupo ou indivíduo, refere-se aos seus costumes, seu modo de ser, sua etologia, seu *habitat* de alguma maneira, seu sentimento por um lugar. “Nesta Enquete, estamos mantendo todas as conotações da frase, mas estamos dando aos dois termos, ‘modo’ e ‘existência’, significados mais fortes que não orientam a atenção para grupos ou indivíduos humanos, mas para os seres sobre os quais os seres humanos estão se interrogando” (tradução livre).

medicina nós estudamos a nós mesmos, não estudamos os outros não, nós enxergamos a nós mesmos. – Ninawá, 2020.

Já a cocaína, o crack, as bebidas alcoólicas – como a cachaça – e os remédios das farmácias são drogas, porque passaram por processos industriais, com a adição de componentes químicos. Assim, o *shuru dume* (*cannabis*), por exemplo, é entendido pelos Huni Kuĩ de maneira oposta ao entendimento do Estado brasileiro³⁵², que considera esta substância como droga ilícita e proíbe o seu plantio. No depoimento a seguir, podemos entender um pouco sobre a relação que Paulo Macambira tece entre os remédios (ou medicinas) das farmácias e as medicinas da floresta:

Dentro do *nixi pae* que eu aprendi isso. Aí dentro disso, eu aprendi medicina, e lá da medicina da farmácia, passar dos laboratórios, já passei nos processos... Esses daí que são droga... Tirar uma folha de laranja, fazer um remédio, que é a preparação de um AAS. Coloquei não sei quantos tipos de remédio. Mas ali já é químico. No lugar de tirar a dor, não, só faz ali [...] sangue e nossa carne [...], agora que cura é nossa medicina. Eu tive observando esse lado, dentro do meu estudo, eu tive olhando. Procurar medicina, tem que tirou, faz cozimento, tem que dar o banho seis a oito vezes por dia. Agora remédio fabricado, às vezes tu vai beber oito em oito horas, seis em seis horas, dez em dez horas, tem hora, tem hora marcada. Medicina não, pegou e te disse, faz cura, vai acabando, vai e pega novo [...]. Então esse lado que eu trouxe, essa mensagem do *huni*, como surgiu, como que eu fiz, para que e por quê que eu aprendi. – Paulo, 2015.

A medicina ocidental e a medicina *huni kuĩ*, pois, são radicalmente diferentes. Cada uma traça caminhos próprios, desde a identificação da doença e de suas causas, assim como possui seus próprios procedimentos e métodos terapêuticos. Certamente, há camadas e camadas de considerações, tanto dos Huni Kuĩ como dos *nawá*, sobre as relações entre medicinas alopáticas e medicinas da floresta³⁵³. No limite, esses sistemas

³⁵² Até mesmo a sua regulamentação no Brasil estar sob a égide do Conselho Nacional Anti-Drogas (CONAD) diz algo neste sentido.

³⁵³ Como exemplo, narro um caso vivenciado em campo. Em um dos últimos dias do III Festival Eskawatã Kawayai, em 2016, uma embarcação atracou na aldeia Novo Futuro com uma equipe de saúde, cujo líder era um médico cubano, integrante do programa Mais Médicos do Governo Federal (hoje extinto pelo atual governo). Tal equipe chegou na aldeia a fim de prestar seus serviços rotineiros à população local, o qual acontecia a cada três ou quatro meses. No entanto, naquela ocasião, a equipe topou também com os visitantes *nawá* que participavam do Festival. Entre esses, muitos enfrentavam problemas de saúde, com destaque para as infecções cutâneas nos orifícios de picadas de mosquitos e de aplicações de *kampung*. Muitos dos *nawá*, porém, se recusaram a aderir aos tratamentos com as medicinas alopáticas propostos pela equipe de médicos, tais como antibióticos, pomadas e anti-inflamatórios. Os Huni Kuĩ, no entanto, não

etiológicos e terapêuticos são incomparáveis, porque eles abordam não só corpo, mas o corpo em relação, de maneiras totalmente distintas. Para além dos conceitos de *medicina*, passaremos agora a destrinchar outros conceitos-chave nesta discussão.

5.1.3. A origem das doenças

Se estamos falando de medicinas, necessariamente também estamos falando de *cura*. Este termo, portanto, também deve ser colocado em suspensão. Aqui, novamente, há uma multiplicidade de sentidos e contextos, como atenta Oliveira:

[...] gostaria de pontuar que, assim como o termo medicina, há uma variedade de traduções entre termos outros – como cura, floresta e espiritualidade - abrindo um campo amplo de possibilidades e diálogos. Isto porque seus variados campos semânticos são consoantes em alguns pontos, e podem assim confluir também para entendimentos mútuos, porém operando por tradução, por serem distintos. (OLIVEIRA, 2016, p. 4)

Na cosmologia *huni kuĩ*, a origem das doenças está relacionada ao sangue dos animais, e, portanto, ao consumo de carne. Segundo Agostinho Ìkamuru (apud HAIBARA, 2016, p. 122), as doenças originaram-se a partir da mistura dos diferentes sangues, feita durante os processos de constituição dos bebês, filhos dos Huni Kuĩ com as pessoas que surgiram por meio da transformação do sangue das caças. Cada tipo de doença está relacionado ao consumo de determinados tipos de caça, sendo que os *yuxin* daqueles bichos vêm se vingar, especialmente durante os sonhos (LAGROU, 1998, p. 56), em que podem aproveitar o momento de dispersão dos *yuxin* da pessoa, adentrar em seus corpos e gerar as doenças.

No tempo em que os Huni Kuĩ foram criados pelos *yuxibu*, não havia doença. Segundo Agostinho Ìkamuru, a criação do cosmos³⁵⁴ deu-se a partir de um primeiro

pareciam ter tal resistência: para cada tipo de doença, em cada situação, tratavam com um tipo de remédio (“da floresta” ou “de farmácia”), operando mais uma combinação/complementaridade do que uma substituição – ainda que, por conta de alguns casos que se agravaram, alguns *nawá* recorreram a remédios alopáticos para tratar de suas infecções.

³⁵⁴ Para mais detalhes dessa história, vide: HAIBARA, 2016, pp. 40-44.

yuxibu, *niwe yuxibu* (“dono” do vento), que explodiu germinando milhares deles. Īkamuru narra o nascimento da vida na terra, então, a partir de duas vozes (“A” e “E”³⁵⁵, referentes às vozes masculina e feminina, respectivamente). Ele conta que “o sopro se expandiu fazendo surgir a vida e posteriormente os Huni Kuĩ, que inicialmente não conheciam nem a morte e nem as doenças” (apud HAIBARA, 2016, p. 56). Em *Una Isĩ Kayawa*, o próprio Īkamuru explica como se originaram as doenças entre os Huni Kuĩ:

[...] o surgimento dessas doenças, que o sangue dos Huni Kuĩ já era todo contaminado de sangue de caça, porque a caça se transformou em Huni Kuĩ, casou, teve filho, contaminou todo o sangue de todo mundo, tinha que ter esses problemas. Aí, desse tempo pra cá, o que você comeu, o que você não comeu, o que alguns de tua família tiveram comido, dão alguns problemas em relação aos animais, que são [...] muitos problemas, muito sérios. (ĪKAMURU, 2014, p. 39)

Além da origem das doenças, essa história explica também a divisão das pessoas nas metades sociais (*inu* e *dua*). A seguir, Haibara analisa a versão da história contada por Īkamuru, na qual os sangues das caças se transformaram em pessoas *huni kuĩ*, que, por sua vez, passam a pertencer a cada uma destas metades:

A narrativa [de Īkamuru] faz referência aos processos de transformação relacionados ao surgimento das doenças, associado à prática antiga de consumir o sangue das caças coalhado em tabocas. Quando os canos de taboca com sangue estouraram, se transformaram em pessoas *huni kuĩ*. Cada pessoa surgida a partir do sangue das diferentes caças foi compondo as seções masculinas e femininas de duas metades. Aqueles que vieram do sangue de veado e anta, foram considerados *inu* (masculino) e *inani* (feminino), e aqueles transformados a partir do sangue de queixada e onça vermelha constituíram as metades *dua* (masculino) e *banu* (feminino). (HAIBARA, 2016, p. 122)

Por esta história, entende-se que as primeiras pessoas *huni kuĩ*, no tempo em que não havia doença, não eram separadas em metades sociais (*inu* e *dua*). Adiante, Haibara coloca em perspectiva uma versão contada por Txana Īkakuru, habitante da aldeia Boa Vista, no Rio Jordão:

³⁵⁵ Essas vozes são as mesmas que aparecem em muitos cantos de *nixi pae* (*huni meka*), o que conecta as experiências com a bebida às narrativas de origem e de criação do mundo.

O surgimento das seções de metades se deu após o grande dilúvio, quando Shane Teashkai (em sua versão, um *yuxibu*) desceu do céu e colocou dois pingos do sangue de anta (fêmea e macho) e dois pingos do sangue de queixada em duas cumbucas, originando, assim, dois casais (*inu/inani*; *dua/banu*). Nessa versão, as doenças surgiram a partir do momento em que os Huni Kuĩ começaram a comer carne de caça. (Ibidem, pp. 122-123)

Comparando as versões de Agostinho Ìkamuru e de Txana Ìkakuru, Haibara vê em ambas o consumo da carne de caça como o motivo para o surgimento e a continuidade de existência de doenças. Em alguma medida, isso explica também porque a abstinência do consumo de carne (ou de tipos de carne de alguns animais específicos) é requisitada em muitas das dietas praticadas pelos Huni Kuĩ em seus processos de cura:

Embora com diferenças, ambas as narrativas relacionam o surgimento das seções de metades huni kuĩ à transformação dos sangues de determinadas caças em gente. Na versão contada por Agostinho, as doenças surgiram a partir das relações sexuais que geraram filhos com sangue misturado, das caças e dos Huni Kuĩ; e na versão de Ìkakuru, estão relacionadas ao consumo da carne das caças pelos Huni Kuĩ. Embora na primeira, as doenças tenham surgido com a mistura de sangues dessas diferentes gentes, Agostinho também afirma, em consonância com a narrativa contada por Ìkakuru, que a continuidade das doenças se dá por meio do consumo das carnes das caças feitos pelos Huni Kuĩ. (Ibidem, p. 123)

As narrativas da criação do mundo e dos seres humanos (*huni kuĩ*, “gente verdadeira”), do surgimento das doenças e da origem das plantas medicinais (Huã Karu Yuxibu, mencionada no capítulo anterior, que narra a transformação de pessoas *huni kuĩ* em ervas medicinais) estão intimamente conectadas. Articulando as duas últimas histórias, Agostinho Ìkamuru descreve uma conversa entre um pajé, que investigava a causa das doenças, e um *yuxibu*, que explicava o que aconteceria com relação ao processo de transformação das pessoas em ervas. Ìkamuru, emulando a voz desse *yuxibu*, discorre:

[Fala do *Yuxibu*] [...] para vocês terem poder de socorrer os seus povos, só se vocês se transformarem em ervas. Que quando vocês se transformarem nas ervas, a vida, o trabalho de vocês, vai ser que nem *Yuxibu*. Ali vocês se transformam em ervas, vocês não vão se comunicar como nós temos nos comunicado hoje. Essas doenças dos animais também são uma coisa de *Yuxibu*, já que foi contaminado com sangue, a doença surge de sangue para fora, dá problema. Então para você descobrir a doença, você tem que procurar saber como o paciente está sofrendo, porque com o animal que ele sonha, porque a doença é relacionada com aqueles animais. (ÌKAMURU, 2014, p. 38)

Tomemos agora um exemplo prático da farmacologia *huni kuĩ*. A espécie *txashu bume* (palmeira do veado, nome científico *Cyclanthus bipartitus*, da família *Cyclanthaceae*), cuja folha lembra o lombo de um veado, é utilizada pelos Huni Kuĩ para tratar três doenças. A primeira é *Awa Natsã Kupia* (doença do baço da anta), hepatite e inflamação no baço, causada pelos pais ou avós terem comido o baço da anta. Neste caso, deve-se enxaguar o ventre com o preparado do cozimento das folhas e aplicar no local o preparado das folhas moqueadas na folha de sororoca misturada com semente de urucum. A segunda é *Isku Tsatsã Kupia* (sintoma da doença do japó), hipertireoidismo, chamado também de papeira, causado pelos pais ou avós terem comido muito peixe piau-de-pedra. A última é *Ximã Kupia* (doença sarapó), que provoca dor de estômago, vômito, moleza no corpo, febres e tremores, causada por se comer muito peixe sarapó. Nesse caso, deve-se enxaguar o local com o preparado do cozimento das folhas (ĨKAMURU, 2014, p. 179).

Cada doença, assim, tem uma planta correspondente na farmacologia *huni kuĩ* que pode ser utilizada para sua cura. Por exemplo, o banho de folhas de *txashu bexiwa* (listra do veado), de nome científico *Flocospa elegans* Huber, da família *Commelinaceae*, é utilizado para curar a doença *txashu bakeai dau* (epilepsia do veado). Durante o tratamento dessa doença, os pais do paciente têm que fazer dieta de sal, doce e carne. A mesma folha também é utilizada pelos Huni Kuĩ para curar conjuntivite (*Bemusukuti*), aplicando seu sumo nos olhos (Ibidem, p. 140).

Agostinho Īkamuru, ao comparar as formas de tratamento dos Huni Kuĩ e dos *nawá*, afirma que há uma diferença entre matar a doença (por meio dos remédios dos *nawá*) e tirar os maus espíritos (modo *huni kuĩ*). Para os primeiros, é preciso matar para curar, enquanto para os indígenas, apenas mandar a doença embora, expulsá-la:

A doença, ela é uma pessoa invisível. Entrou dentro dos seres humanos, que aconteceram alguns problemas. [...] tratar dor de cabeça, dor de corpo, qualquer dorzinha que sente ali, o pajé resolve tudo sem nenhum medicamento, mas depois que algum paciente estiver com algum problema sério, golpe, qualquer acidente, aí não é mais com pajé, aí é com médico. Precisa fazer cirurgia, precisa de algumas coisas aqui e ali... o índio não estudou ainda para fazer cirurgia, o índio não estudou ainda para matar as doenças deles para as pessoas. Nosso estudo realmente é para tirar os maus espíritos que são as doenças que estão tendo esses pacientes. Que você tem essa força de todas essas ervas, unir. Porque já preparam para isso, né? E trazer, curar, que eles vão reunir, já que são *yuxibu*, mesmo. Já foram preparados para formar, para isso. Você os reúne, traz e dá banho e tudo ali, que qualquer coisa que você fizer, os espíritos das ervas, eles estão ali reunidos, decidindo como a doença pode sair daquele momento, para deixar o

paciente em paz. Então a doença vai embora. Agora o problema é esse medicamento da indústria, do preparo químico, é para matar a doença, cura mas tem que matar. (Ibidem, p. 65)

Assim como fala Agostinho, os médicos *nawá* não vão atrás da causalidade das doenças da mesma forma como fazem os pajés *huni kuĩ*, refazendo o caminho que a causou, mas tentando cortar o efeito patogênico, matando o seu agente. Tratam-se, pois, de regimes distintos de causalidade. Apesar de existirem dietas médicas não-indígenas, nem sempre os médicos tentam entender o que o paciente comeu que causou determinada doença ou entram no mérito das dietas para tratar as doenças, prescrevendo os alimentos que a pessoa não deve ingerir e os comportamentos que esta não deve praticar durante o período de tratamento. Da mesma forma que os regimes de causalidade, os tratamentos realizados pelos médicos e aqueles feitos pelos pajés consistem em diferentes regimes etiológicos-terapêuticos, nos quais as dietas cumprem também diferentes funções.

Outra diferença notável entre as formas *huni kuĩ* e *nawá* de tratar as doenças é que os especialistas *nawá* (exceto os infectologistas e alguns clínicos gerais) costumam separar cada parte do corpo, enquanto que os Huni Kuĩ estudam a pessoa toda, não separando-a em órgãos ou sistemas. A própria divisão ocidental entre corpo, mente e espírito é inexistente na concepção *huni kuĩ* de pessoa. Na seguinte fala de Paulo, fica clara sua oposição entre os *remédios* dos *nawá* (produtos industriais, com adição de componentes químicos³⁵⁶) e as *medicinas* (espécies vegetais):

Tem médico que estuda só os ossos, tem médico que estuda só a cabeça e tem um médico que estuda o coração. Cada tipo de médico que estuda a parte da vida. Povo Huni Kuĩ não. Povo Huni Kuĩ, nós, que nós viramos todinho. Sei que eu, como agente de saúde, eu virei todinho. Eu já entendi assim, desde o pé à cabeça, como é se transformou, como que a gente se adocece. Mas é copiado o nosso *huni kuĩ*. Só que está com dor nas juntas, “aahh”, outra vez que ele matou um veado, ele cortou a junta dele, aí veado lançou, agora vou te vingar, chegou a hora. “Tá”. Aí, “aaahh” [...] é reumatismo, reumatismo, bora para o médico, vê aí como é que faz para botar os homens aí para a gente colocar aqui... Outro dia foi assim, minha tia está com joelho inchado mesmo, foi lá e botar logo deu, o médico passou para ele, Buscopan. Esse não foi nada. Esse daí é doença do veado. Fui tirar medicina, paciente está zerado. Põe aí. Acabou remédio, tu não ficou bom, mas com medicina tu ficou bom. Assim que o povo começou a acreditar em mim

³⁵⁶ Ainda que a maior parte de nossa farmacologia advenha da química das plantas.

e começaram acreditar na floresta, na medicina, e assim nós estamos trabalhando. E é assim [que] eu trabalho. – Paulo, 2015.

Além das dietas, dos sopros e das medicinas, Paulo fala que também são feitas rezas para curar determinadas doenças. A reza está relacionada com o pensamento, *xinã*. Os Huni Kuĩ dizem que pessoas generosas, ativas e sábias têm um “bom *xinã*”. Segundo Ana Yano (2009, p. 132), doenças, desmaios e estados de inconsciência são caracterizados como momentos de desfalecimento do *xinã*. É possível, curar, pois com a força do *xinã*, do pensamento:

Meu pai sabia rezar, sabia medicina e aprendi pouca coisa. Mas aprendi curar quebrante, junta caída, aprendi curar dor no peito, pessoa que sente dor no peito. Às vezes tu vai ao médico, o médico vai bater o raio-x e não descobre. Descobre só que está com peito aberto. Aprendi para rezar isso. – Paulo, 2015.

Reforçando o que pontua Agostinho Ìkamuru acerca da origem das doenças, Yano afirma que boa parte da etnografia kaxinawá ressalta que

[...] a doença tem origem externa à pessoa: instilam-lhe veneno (*dau*), seduzem-lhe a ‘alma’ (*yuxin*), adentram em seu corpo substâncias que a impedem de ouvir, enxergar, se comunicar (Lagrou 1991; McCallum 1996; Deshayes 1999; Keifenheim 2002). Nas entrelinhas, portanto, ‘[...] entende-se que um agente externo rompeu o equilíbrio entre o corpo e seus espíritos [...]’ (Lima, 2000, p. 58) – pois, se um corpo ativo e saudável é aquele que tem os *yuxin* juntos a si, como define Lagrou (2007, p. 309), a doença configura, em contraposição, nada mais que a ameaça de *dispersão* desses *yuxin*. (YANO, 2009, p. 85)

Yano entende doença, para os Huni Kuĩ, como um estado de vulnerabilidade ou de permeabilidade excessiva (a qual, por exemplo, não é característica dos *mukaya*, que têm um corpo duro, protegido e fortalecido pelo amargor), no qual os *yuxin* da pessoa estão dispersos:

[...] a doença, para os Caxinauá, corresponde a um estado de vulnerabilidade ou de permeabilidade excessiva, no qual a pessoa torna-se menos capaz de reter seus *yuxin* junto a si e em que estes, mais soltos, entregam-se, cada qual, mais livremente às seduições ou intrusões de agentes patogênicos com os quais passam a se relacionar, ameaçando preterir àquela em detrimento destes, ou seja, com o abandono, a evasão, a dispersão – a morte. (Ibidem, p. 119)

Yano fala que uma pessoa *huni kuĩ* pode adoecer de diversas formas. Procurando entender as doenças, ela lembra os estudos de Kensinger (1995, p. 214), que aponta que, para os Huni Kuĩ, há duas formas de classificá-las: as doenças que a pessoa *tem* (*haya-*) e as doenças que a pessoa *sente* (*tenei-*).

São muitas as causas possíveis para uma pessoa caxinauá vir a adoecer. Tal como os Katukina, que aparentemente não dispõem de um termo genérico para “doença” (Lima, 2000:57), não encontrei na literatura caxinauá qualquer referência a esse estado corporal que, de antemão, defino como “de vulnerabilidade”. De todo modo, Kensinger (1995:214) distingue duas categorias de doenças: aquelas que a pessoa tem (*haya-*) – tais como feridas, inchaços, furúnculos e desintéria – e aquelas que ela sente (*tenei-*) – dor, náusea, sonolência, tontura, raiva, calafrios. Segundo o etnólogo, cada sintoma deve ser pensado como uma doença específica, como se a isto ela se bastasse, definindo, então, o tratamento que lhe cabe. (YANO, 2009, p. 85)

Haibara comenta que, para os Huni Kuĩ, “aspectos como preguiça, dificuldade de aprendizado, dificuldade na caça e tristeza, também são classificadas enquanto doenças, pois interferem no bem-estar da pessoa, em especial nas suas relações e atividades” (HAIBARA, 2016, p. 129). Lagrou, por sua vez, entende a doença para os Huni Kuĩ como um “processo perigoso e incontrolável de tornar-se outro. O corpo imita seu invasor de tal modo que a sua existência humana é posta em perigo” (LAGROU, 2007, p. 400). O perigo de tornar-se outro está intimamente relacionado com o excesso de permeabilidade nas relações com outros agentes (eventualmente patogênicos), do qual fala Yano.

Segundo Lagrou, pois, há três principais causas de doença para os Huni Kuĩ: veneno (causada por um *dauya*), poder espiritual (causada por um *mukaya*) e aquelas causadas pelos *yuxin*. Em seu entendimento, a primeira delas tem causa material e a segunda, espiritual (ainda que a própria autora, em trabalhos posteriores, não mantenha essa separação):

Podemos deduzir duas causas de doença: uma material (veneno) e outra espiritual (poder). A doença causada por veneno, é por conta do *dauya* (ervatário), e a doença provocada pelo poder espiritual (*muka*), tem um *mukaya* (xamã) inimigo como culpado. Existe um terceiro tipo: a doença causada pelos *yuxin*, que é a perda pelo paciente de seu *bedu yuxin*. A doença causada pelos *yuxin* a pedido de um *mukaya* também significa perda: do xamã pode-se roubar seu *muka*, de um ser comum sua alma. (LAGROU, 1991, p. 43)

Lagrou detalha os dois tipos de doença causadas pelos humanos (*dauya* e *mukaya*), notando, em cada caso, o que precisa ser feito para curar. Essa divisão, no entanto, não abrange o que recuperamos anteriormente acerca das doenças causadas pelo sangue dos animais e a ingestão de carne de caça, as quais entendo que se encaixariam no terceiro caso, de doenças causadas pelos *yuxin*.

Os dois tipos de doenças causadas por homens têm tratamentos diferenciados. O veneno provoca uma perda de líquidos e força vitais. (O paciente vomita, tem diarreia, fica anêmico). Neste caso, o xamã cura com sua força: cheira um tipo de rapé preparado especialmente para a cura e sopra sobre o paciente. No caso da causa ser o *muka*, o problema não é a perda, mas a presença de uma força negativa que toma a forma de um corpo estranho que age e destrói o corpo por dentro. Doenças provocadas por *muka* dão dores agudas no fígado, no estômago ou no coração (três órgãos importantes na visão Kaxinawá do corpo humano). Nesta fase, ainda tem cura. O xamã chupa no local da dor para tirar o objeto intruso. Chupa, tira o *muka* que o xamã inimigo mandou para seu paciente. (Ibidem)

Esta dualidade de causas de doenças também foi observada por Dominique Gallois (1998) entre os Wajãpi, ou seja, aquelas causadas por contágio e aquelas causadas por agressão de pajés inimigos. No primeiro caso, a pessoa doente deve receber tratamento fitoterapêutico (ou médico) e, no segundo caso, ser tratada por pajés. Ao comentar o seu trabalho, Elsje Lagrou afirma que:

A etiologia das doenças entre os Waiãpi (Tupi), estudada por Gallois (1988:224-280), mostra a mesma separação entre doenças de contágio, tratadas com plantas pelo ervatário (e medicina do branco), e doenças provocadas por princípios patogênicos provenientes do pajé, tratados por um pajé. A autora define a fitoterapia, as encantações e os remédios dos brancos como terapias profanas (doces em Kaxinawá), e as técnicas xamanísticas como a terapia sagrada (amarga em Kaxinawá). Entre os Waiãpi, a separação entre os dois tipos de causas e tratamentos é tão nítida, que "os xamãs (...) devem manter-se à distância das preparações fitoterapêuticas" (Ibidem, p. 33)

Lagrou, embora algumas vezes valha-se da oposição “matéria” e “espírito” em sua dissertação (1991), afirma, em trabalho posterior, que não é possível operar com essa oposição. Ela escolhe opor ‘matéria’ e ‘yuxin’, o que, por sua vez, coloca em questão a concepção de ‘espírito’ enquanto algo desprovido de matéria. Compreender a noção de

*yuxin*³⁵⁷ (cuja tradução não é exatamente espírito³⁵⁸, nem alma³⁵⁹), pois, é fundamental para acessar a cosmologia *huni kuĩ*, que tem bases completamente distintas de certas tradições do pensamento ocidental moderno³⁶⁰, como aquelas fundadas pelos filósofos dualistas René Descartes e Cristian Wolff. Embora seja eventualmente traduzido em português como “espírito”, de acordo com Elsje Lagrou,

[...] um dos significados de *yuxin* é a qualidade ou energia que anima a matéria. Neste sentido, todos os seres vivos “têm” *yuxin*. É o *yuxin* que faz a matéria crescer, que lhe dá consistência e forma. [...] *Yuxin* é uma qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo. (LAGROU, 2007, p. 347)

A partir da compreensão do conceito de *yuxin*, que pode *encorporar-se* (assumir a forma de corpo), Kenneth Kensinger (1995) afirma que, para os Huni Kuĩ, o pensamento e os conhecimentos não estão localizados apenas no cérebro de uma pessoa, mas distribuídos por todo o corpo³⁶¹ (*yura*).

Yuxin é a força vital, a agência, consciência e intencionalidade de todo ser vivo. É ao mesmo tempo um e múltiplo e ninguém poderá jamais nomear esses efêmeros seres enquanto permeiam o corpo que animam. Neste seu estado incorporado o *yuxin* é percebido como corpo. É o corpo da pessoa que pensa, seu coração, seus dedos, sua pele que sabem. (Ibidem, p. 348)

³⁵⁷ Uma pessoa tem vários *yuxin*, como o *bedu yuxin* (do olho, localizado na íris), *yuda baka yuxin* (do corpo de carne e osso), *isun yuxin* (da urina), *pui yuxin* (das fezes), *nama yuxin* (dos sonhos), *dexu yuxin* (do suor e da saliva), *xeta yuxin* (dos dentes), entre outros (cf. YANO, 2010).

³⁵⁸ O termo “espíritos” designaria, para Tadeu Mateus Kaxinawá (Siã), aqueles *yuxin* que, destacados de seus suportes corporais, vagam à procura de um corpo, causando doenças (HAIBARA, 2016, p. 70).

³⁵⁹ Para os cristãos, a pessoa tem somente uma alma (que por vezes pode ser associada ao que os Huni Kuĩ chamam de *bedu yuxin*), enquanto que os *yuxin* existem em multiplicidade (habitando) na mesma pessoa.

³⁶⁰ É difícil caracterizar ou generalizar um suposto “pensamento ocidental” como algo único, desconsiderando suas práticas oficiosas. Seguindo Bruno Latour, fica difícil continuar caracterizando tal pensamento (e sobretudo as práticas ocidentais) pela oposição tão dura e supostamente autoevidente entre matéria e espírito, inanimado e animado, mesmo biótico e abiótico, e assim por diante. Por contraste, não é possível caracterizar os outros (como os Huni Kuĩ) simplesmente invertendo a oposição oficial moderna.

³⁶¹ Nesse sentido, a imagem de referência não é a do animal (inteligência concentrada em um órgão), mas sim a da planta (inteligência difusa não apenas no organismo, mas se espalhando pelo ambiente). É o que, por exemplo, mostra a neurobiologia vegetal de Stefano Mancuso (2019).

Déléage (2005), a partir de seu estudo entre os Sharanawa, propõe que *yuxin* trata-se de uma categoria ontológica de percepção: tudo que existe é permeado de matéria e *yuxin*, e a especificidade dos seres – vivos, “espíritos” e animais – resulta da relação entre ambos. Os vivos possuem um corpo e inúmeros *yuxin*, mas são, fundamentalmente, corpo (*yura*); os *yuxin*, por sua vez, possuem um corpo, mas são, acima de tudo, *yuxin*, o que implica sua capacidade de transformação (KEIFENHEIM, 2002, pp. 99-100). Desta forma, é evidente que a noção de *yuxin* não é equivalente à de espírito. Lagrou prefere, pois, opor *yuxin*, em vez de espírito, à matéria.

É igualmente consistente com uma visão de mundo onde a distinção entre matéria e *yuxin* não corresponde ao clássico dualismo entre matéria e espírito das tradições de pensamento ocidental. Tendo em vista, portanto, que as plantas têm *yuxin*, não é possível manter a explicação clássica que afirma que as plantas servem para curar doenças com uma causa "natural" enquanto o xamanismo trata de doenças que se devem a causas "sobrenaturais". (LAGROU, 2007, p. 370)

Isaka Huni Kuĩ, em seu recente trabalho de destilação de óleos essenciais a partir de ervas medicinais e aromáticas de seu povo, afirma que está “trabalhando com o espírito das plantas”. Quando ele destila o óleo, o “espírito” dessas plantas é transportado e contido dentro do frasco que armazena o líquido. Nesse caso, o espírito das plantas (mesmo se tentarmos entendê-lo como o seu princípio ativo, sua essência ou algo do tipo) é claramente material³⁶².

Apesar de os Huni Kuĩ dos rios Jordão e Humaitá usarem hoje largamente o termo *espiritualidade*³⁶³, Lagrou prefere adotar o termo “*yuxindade*” em sua pesquisa com os Kaxinawá do Rio Purus, procurando distanciar-se de uma conotação sobrenatural e sobre-humana implícita na noção de corriqueira de “espírito”. Segundo a autora,

[...] *yuxindade* é uma categoria que sintetiza bem, a meu ver, a cosmovisão xamânica dos Kaxinawá, uma visão que não considera o espiritual (*yuxin*) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano. O espiritual ou a força vital permeia todo fenômeno vivo na terra, nas águas e

³⁶² Isaka não me falou em termos de “*yuxin* das plantas”, preferindo a palavra “espírito” (ainda assim, lembremos da discussão do português dos índios de Perrone-Moisés).

³⁶³ Inclusive em suas redes de relações construídas por meio do *nixi pae* com os *nawá*, os quais por sua vez também fazem parte de movimentos Nova Era, como veremos mais adiante.

nos céus. E por ter esta *yuxindade* em comum, a comunicação, a transformação e a percepção dos *yuxin* pelo olhar humano tornam-se possíveis. (LAGROU, 1991, p. 28)

Uma vez que espírito não é oposto à matéria, não é possível dividir as doenças entre aquelas de causas “materiais” e aquelas de causas “espirituais”. Assim como podem curar diarreia (aparentemente uma causa “natural”), as plantas, que têm *yuxin*, podem tirar *nisũ* (aparentemente uma causa “sobrenatural”). O *nixi pae*, um composto de plantas, ao mesmo tempo que se trata de uma substância xamânica e amarga (*muka*), pode curar doenças aparentemente tanto “sobrenaturais” como “naturais”, o que esvazia o sentido da separação entre esses termos³⁶⁴. Nesse sentido, Lagrou conclui:

Não existe algo que poderia corresponder a nossas categorias de natural e sobrenatural ou de matéria e espírito. Os textos de Kensinger sobre o assunto contém, no entanto, outras informações importantes que contribuíram de modo decisivo para uma melhor compreensão do dualismo das substâncias, o amargo (*muka*) e o doce (*bata*), que parece ser operativo entre os Pano. (LAGROU, 2007, p. 370)

Analisemos agora o terceiro caso de doença mencionada por esta autora: a perda do *bedu yuxin* do paciente, causada pelos *yuxin*. Como já frisou Yano (2010), o estado de doença de uma pessoa é um estado de dispersão de seus *yuxin*. Segundo Haibara, “há diferentes ocasiões que os *yuxĩ* da pessoa podem desprender-se de seus suportes corporais, como sonhos, doenças, desmaios, entre outros, sendo a dispersão final ocorrida na ocasião de morte da pessoa” (HAIBARA, 2016, p. 61). Esta autora ainda comenta que “quando separado dos suportes corporais, os *yuxĩ* podem atuar enquanto entidades potencialmente agressivas (LAGROU, 1998, p. 51), sendo a fonte de grande número de doenças” (HAIBARA, 2016, p. 60).

No caso da tentativa de cura deste tipo de doença, “quando o xamã é o agente da cura, é ele que vai, corpo e *yuxin* juntos, em transe, procurar o *bedu yuxin* do doente”

³⁶⁴ Mesmo entre nós essas divisões (matéria e espírito, natureza e sobrenatureza) não nos resumem e nem são sempre centrais. Ao nos guiarmos por Latour (1994), diremos que essas nossas separações servem para as misturas (continuidades, traduções) furiosas, imoderadas, velozes e em escala, sem tabus. Da mesma forma, ainda que os Huni Kuĩ operem com continuidades ali onde descontinuamos, isso não quer dizer que não operem com descontinuidades próprias.

(LAGROU, 1991, p. 42). Apesar da agência fundamental do pajé (*mukaya*), no entanto, o principal agente da cura aqui são os *yuxin*; o pajé atua como um mediador³⁶⁵:

Uma coisa ficou clara, o agente é a alma, e o *mukaya* está dormindo. Numa outra conversa não gravada, Antônio me explicou que a voz da alma vem detrás da cabeça do xamã. A relação entre a boca do xamã adormecido e a voz da alma, continua complicada e parecia para Antônio uma questão que fugia do assunto. O que acontecia aqui era que o *yuxin* do xamã, sonhando ou em transe, tinha ido procurar almas e que as almas se reuniam ao redor do seu corpo, deitado na rede, para curar. E o que aproxima este caso de cura do fenômeno da possessão é que a força que cura veio dos *yuxin*, não do *mukaya*. Ou seja, neste caso o xamã não usou seu *muka* para curar, mas usou suas alianças. (Ibidem, p. 41)

O corpo do *mukaya*, tornado forte, duro (*kuxpa*) e resistente aos ataques dos *yuxin* que causam doenças por meio do consumo de substâncias amargas (*muka*), pode ser oposto ao eventual corpo vulnerável, frágil, mole, doce (*bata*) do “paciente”. O *mukaya* portanto, tem condições de agir na cura dessa pessoa. Aqui temos a dureza como um símbolo de virtude, em contraposição à moleza e à fragilidade. “Não deixa a força da moleza te pegar”, é um mote dos Huni Kuĩ do Rio Humaitá, citado frequentemente durante as cerimônias de *nixi pae*, que diz muito sobre a sua concepção xamânica. Da mesma forma que o pajé, o amargor de substâncias como o *nixi pae*, o rapé e o *kampum* é curativo: elimina/limpa a fraqueza, moleza, desânimo, preguiça e pensamentos negativos que o paciente possa nutrir ou sentir. Segundo Haibara, o amargor também é o que permite as conexões com os *yuxin* e os *yuxibu*, exigindo do pajé um corpo permeável.

Muka também é o nome dado à qualidade “amarga”, referindo-se à própria substância xamânica presente na pessoa que, com o uso dessa batata [*dare muka*] e de outras medicinas, como o rapé, o *nixi pae* e a própria jiboia, visa amargar seu corpo, tornando-o duro, protegido das doenças e ao mesmo tempo

³⁶⁵ Segundo Lagrou, para os Huni Kuĩ, “a doença e mal-estar em geral continuam sendo interpretados em termos de causalidade xamânica, o grupo precisa do xamã como mediador e curador. Os Kaxinawá sofrem constantemente ataques de forças ou entidades espirituais e muito mais ainda de ações de grupos vizinhos. Por isso sentem uma necessidade urgente de retomar o poder de interação com o lado espiritual da realidade” (LAGROU, 1991, p. 27). “É porque a causa última de todo mal-estar, doença ou crise tem suas raízes neste lado *yuxin* da realidade, que o xamã, como mediador entre os dois lados, é necessário (Ibidem, p. 29).

possibilitando estabelecer conexões e relações com os *yuxibu* e *yuxĩ*, também constituídos por essa substância *amarga*. (HAIBARA, 2016, p. 144)

Como vimos no capítulo anterior, além dos *yuxin* e do pajé, existe uma série de mediadores necessários para que uma cura seja realizada. Entre esses, estão as próprias medicinas e o “paciente”. O papel deste último, ao contrário do que diz o nome, não é passivo, uma vez que ele também deve agir para receber a cura, como destaca Isaka:

Então para vocês ficarem curados mesmo, tem que estar bem conectado [com] aqueles pajés que [estão] fazendo cura em você, você tem que ter fé, tem que acreditar nele e na medicina. Bem conectado mesmo, concentrado. Aí a medicina devagar entra no seu corpo, no espírito, para ser purificado e para ser curado mesmo. E meu pai sempre me contava isso, para ser curado tem que se firmar mesmo com aquela pessoa mesmo do pajé mesmo que faz cura. Porque aquele pajé que está conectado mais bem com as medicinas e ligado para todos *yuxibu* para curar em você, para mandar essas energias positivas, para você ficar normal e ficar feliz, alegria, ficar curado mesmo. – Isaka, 2016.

Isaka lembra do trabalho de seu pai, Agostinho Īkamuru, que, na aldeia, realizava curas nos doentes ao ingerir *nixi pae*. Daquilo que aprendeu com seu pai, Isaka destaca que, para a pessoa ser curada, esta precisa se conectar tanto com a medicina quanto com o pajé:

Meu pai sempre fazia isso. Eu via do trabalho do meu pai, ele sempre fazia, para fazer os trabalhos com cura mesmo, às vezes a pessoa precisa de cura mesmo, aí fazia, *nixi pae*, e fazia cura mesmo com *nixi pae*. Faz cura mesmo, tem muitas pessoas que ficam curadas mesmo. Aí tem, quem fica curado mesmo quem aquele fica conectado que faz cura para você e você está bem conectado também acreditando aquelas pessoas, aí acontece com as medicinas que ficar curado. Talvez as pessoas que você cura também você não tem muito, se você não acredita muito em você também, desacreditando também a própria medicina também... Porque você está na medicina para curar e para conectar para jogar aquela coisa boa para ele. Também às vezes não querem também, às vezes não entra essa aí. Aí é difícil também para curar essas pessoas. – Isaka, 2016.

Para haver a cura, Isaka fala que é preciso fé, confiança e acreditar (abrindo-se, em algum grau, a esses conhecimentos). Essa crença³⁶⁶, no entanto, não é etérea ou

³⁶⁶ Segundo Latour, “a crença não é um estado mental, mas um efeito da relação entre povos” (LATOUR, 2002, p. 15). Segundo este autor, crença está ligada à “distinção do saber e da ilusão, ou antes, como veremos mais adiante, a separação entre uma forma de vida prática que não faz essa distinção, e uma forma

desprovida de materialidade. Algumas pessoas passaram a acreditar na cura com estas medicinas (como eu próprio) porque viveram experiências concretas com essas plantas e sentiram os efeitos em seus corpos. Isaka comenta:

Precisa de fé mesmo. Sem fé eu acho que é difícil. Se você não acredita algumas coisas também é difícil. Então, coisa que vale é uma coisa que acredita mesmo. Não é só de cura, é algumas coisas se não acredita, se você não quer fazer, é difícil se você não quer fazer nada também você não faz, não faz nada. Se você acredita, você faz aquela coisa que acontece. Esse aí é um mistério, é o segredo da cura esse aí. – Isaka, 2016.

Como diz Latour, “se existe crença, ela é a atividade mais complexa, mais sofisticada, mais crítica, mais sutil, mais reflexiva que há” (LATOUR, 2002, p. 79). Esse autor chama de *crença* a operação que permite manter uma teoria *oficial* o mais longe possível de uma prática *oficiosa* sem nenhuma relação entre as duas além de uma preocupação para manter essa separação. Ainda segundo Latour, “privar a crença de sua ontologia, sob o pretexto que ela tomaria lugar o interior do sujeito, é desconhecer, ao mesmo tempo, os objetos e os atores humanos. É não conseguir atingir a sabedoria dos fe(i)tiches” (Ibidem).

5.1.4. Cura com ayahuasca

Essa concepção *agente* do paciente é oposta àquela da versão *oficial* (LATOUR, 1994) da medicina moderna, na qual um remédio (como um comprimido) é quem vai agir e curar a doença, não necessitando mais nada do paciente além de que ele ingira o fármaco. Como discorre o antropólogo Stelio Marras, essa é uma forma típica do naturalismo³⁶⁷ de conceber a relação entre fármacos (ou drogas) e usuários (entendidos como *pacientes*):

de vida teórica que a mantém” (Ibidem, p. 31). Ele afirma que “tornamos a compreender que a crença não remete, de modo algum, a uma capacidade cognitiva, mas a uma configuração complexa pela qual os modernos constroem a si próprios ao proibirem, com o objetivo de compreender suas ações, o retorno aos fetiches, os quais, como veremos, todavia eles utilizam” (Ibidem, p. 36).

³⁶⁷ Por naturalismo, entendo, como Latour (1994), a forma *oficial* dos modernos de separar “Natureza” de “Sociedade” ou “Cultura”. Uma ciência naturalista é aquela que se propõe a estudar uma natureza “morta”, autoevidente, com verdades absolutas aguardando serem “reveladas” pelos cientistas. Um dos conceitos de

Para a terapêutica moderna e sua concepção física e bioquímica, a cura deve resultar, sobretudo e idealmente, da ação das propriedades naturais das substâncias no organismo naturalizado – a ênfase, aí, reside no substrato orgânico de um ser, a todo despeito, insistentemente cultural, isto é, dotado de espírito, fonte de seus desejos, crenças e intenções – cujo controle, repita-se uma última vez, escapa da cognição científica (esta sim) típica. Para um saber que se funda na prática da causação mecânica e experimental, necessariamente descontextualizada, sempre na busca de regularidades e do controle das variáveis, o termo subjetivo deve mesmo ser afastado – porque rebelde ao controle (as vicissitudes da sintetização dos medicamentos e o problema do placebo o denotam). (MARRAS, 2002, p. 129)

Na concepção oficial-moderna (LATOUR, 1994), pouco importa o *setting* (ou “contexto”³⁶⁸ em que se ingere a substância) em que a ayahuasca é utilizada: é como se ela curasse por si só³⁶⁹. Nessa perspectiva, a ayahuasca é entendida como um fármaco, que seria o único agente da cura. Assim, desconsidera-se, por tabela, toda a sabedoria envolvida nas formas de uso e rituais dos povos indígenas (incluindo, por exemplo, os seus cantos) e das religiões ayahuasqueiras, que desenvolveram toda uma ritualística e conhecimentos refinados acerca dos modos de uso dessa bebida, assim como ignoram a presença de outros *actantes*, para concentrar as atenções exclusivamente no princípio ativo da substância (DMT), entendido como agente da cura, por excelência.

Em muitas etnografias e outros trabalhos científicos que abordam o *setting* dos rituais de ayahuasca (KEIFENHEIN, 2004, p. 103; MACRAE, 2001), conclui-se que não é a substância (o aspecto “natural”, para os modernos) que cura por si só; da mesma forma,

naturalismo foi proposto pelo antropólogo Philippe Descola (2005), como uma *ontologia* característica do ocidente moderno que, diferentemente do analogismo, do totemismo e do animismo, marca uma separação entre “Natureza” (universal) e “Cultura” (múltiplas). Segundo Latour, “na perspectiva de Descola, o naturalismo define um certo modo de identificação. Ora, penso que isso não é certo no que diz respeito aos modernos, pois define apenas o lado de sua empresa que corresponde à representação oficial que eles têm de si mesmos, e da qual têm necessidade para construir os recintos [*enceintes*] dos *matters of fact*” (LATOUR, 2004, p. 402). De todo modo, o naturalismo (ou o conceito de Natureza, oposto à Cultura/Sociedade) não exclui o humano. O naturalismo naturaliza – por exemplo, *biologiza* – o humano; ou seja, o naturalismo abrange (e não exclui) o humano ou a cultura.

³⁶⁸ Não entendido como um “contexto social” (ou seja, fora dos fatos da Natureza), que retomaria a divisão Natureza/Sociedade. Refiro-me aqui à presença e à associação em rede de outros *actantes* que não somente os supostos representantes da Natureza por si só.

³⁶⁹ Este argumento é exposto, por exemplo, nos discursos de pessoas que defendem a venda de ayahuasca na forma de comprimidos nas farmácias. Lembremos que ainda hoje não é permitido o uso da ayahuasca em ambiente clínico (uso não religioso).

não é só o ritual (o aspecto “social”, para os modernos), sem a ingestão da bebida, que o faz. Tanto uma como outra alternativa constituem-se em tentativas de purificação (LATOUR, 1994), que desconsideram a agência de muitos outros agentes que povoam o cosmos e que realizam passagens (na visão modernista) entre o “natural” e o “social”.

Os cantos de cipó (*huni meka*), por exemplo, são feitos para serem entoados sob o efeito do cipó, não em outro contexto. São os dois pares juntos (medicina e ritual; pajé e paciente), que operam as curas. Todos os actantes, pois, influenciam e mudam o resultado final (pois, afinal, são *actantes*). Aqui inclui-se a qualidade e a quantidade ingerida da bebida (incluindo a qualidade e o tipo de cipó e de folha), o cantor (ou *txana*), os cantos, a forma de puxar os cantos, o acompanhamento dos cantos, o momento em que cada canto é entoado, os instrumentos, a forma de tocá-los, as pessoas que estão presentes, o espaço do ritual (em geral o *shubuã* ou terreirão, no caso da aldeia), as outras medicações (rapé, sananga, *shuru dume*), a presença dos *yuxin*, a presença das árvores, o dia, a fase da Lua, a chuva, as estrelas, o que está se passando na vida de cada um, o que está se passando no mundo, no Universo, entre infinitos outros agentes.

Alguns novatos vão a uma sessão de ayahuasca esperando resolver todos os problemas de suas vidas e saem, então, chateados ou decepcionados. No entanto, não é isso o que a planta promete. A cura com ayahuasca, em geral, não acontece de uma vez só. Não se cura tudo em uma só sessão. Nas religiões ayahuasqueiras, essa bebida é entendida como um guia espiritual, que oferece orientação para a pessoa. É um caminho, no qual o adepto procura curar-se, desenvolver-se e “evoluir”. No Santo Daime, essa é uma bebida utilizada com o objetivo de “ascensão” e “evolução espiritual”³⁷⁰.

Neste contexto, Maria Cristina Peláez (1994) aponta para dois caminhos. O primeiro seria o de “receber uma cura”, num contexto mais relativo à doença física, o que, em geral, se daria durante os rituais, num número finito destes e para resolver um problema específico. O outro caminho seria o de “curar-se na Doutrina” (no caso dos

³⁷⁰ Não é neste exato sentido que os Huni Kuĩ concebiam o seu uso, ainda que hoje também falem nesses termos com os *nawá* – provavelmente não com o mesmo significado. Lembremos, mais uma vez, da questão do português dos índios.

segmentos religiosos), relativo ao processo de crescimento espiritual em si, à cura espiritual, algo que se desenrola no decorrer de uma vida.

A cura com a ayahuasca, pois, pode estar relacionada tanto à cura de doenças específicas, quanto ao alcance de *entendimentos*. A ayahuasca, num sentido psicológico, permite que uma pessoa busque não só a cura para uma doença específica (seja esta entendida como “material” ou “espiritual”), mas também a cura para comportamentos (como traumas, emoções etc.) que a prejudicam, muitos dos quais ela tem dificuldade para identificar, visualizar e superar. No contexto *huni kuĩ*, Alice Haibara pontua:

Os conhecimentos sobre aqueles que habitam a pessoa podem se relacionar a processos de cura, em que, por meio das visões do *nixi pae* pode-se identificar algum *yuxĩ* que esteja trazendo doenças, investigando assim os melhores modos de curar. (HAIBARA, 2016, p. 176)

Por exemplo, é possível alcançar a cura para sofrimentos e confusões mentais por meio de processos de limpeza (vômitos, choro, defecação — o que Peláez chama de *catarse fisiológica*) e pelas próprias *mirações*. Em uma breve revisão bibliográfica do conceito de *cura*, a fim de analisar o sistema religioso da Barquinha, Marcelo Mercante (2002, p. 9) cita o trabalho de Clodomiro Monteiro da Silva (1985), que afirma que “a doença, enquanto marca de transgressão, proporciona, também quando expiada, a possibilidade de reconquista do equilíbrio, da ordem, não havendo distinção entre doenças do físico ou da mente”, apesar de Monteiro da Silva considerar que a origem do problema sempre “localiza-se na esfera mental”³⁷¹.

Não basta tomar a ayahuasca, pois, que tudo será automaticamente curado. Esta não é uma planta que cura tudo por si só. A ayahuasca, muitas vezes, mostra à pessoa o que ela deve fazer para obter a cura (ou o que ela pretenda alcançar). A bebida, assim, geralmente orienta a pessoa para ações pós-ritual. Da mesma forma, é recomendável que haja uma preparação para o ritual, como, a depender da linha de trabalho, evitando o consumo de certos alimentos e substâncias, assim como relações sexuais.

³⁷¹ No entanto, como vimos, a atribuição da causação das doenças exclusivamente à mente não procede de forma alguma entre os Huni Kuĩ).

As recomendações para os trabalhos não existem apenas em contexto indígena. Por exemplo, na linha do Mestre Irineu (CICLU – Alto Santo), do Santo Daime, existe a regra dos três dias antes e dos três dias depois, em que a pessoa deve se resguardar, sem ingerir bebidas alcoólicas e sem praticar relações sexuais durante esse período, para consagrar o santo-daime. Em todas as linhas ayahuasqueiras, é expressamente proibido consagrar a bebida sob influência de substâncias (consideradas drogas) como o álcool, cocaína e crack. Há uma diferença quanto ao uso da *cannabis*, expressamente proibida na linha tradicionalista do Mestre Irineu e nos rituais de índios como os Ashaninka do Rio Amônia (da família Piyãko), mas permitida em certas casas do Santo Daime que seguem a linha do Padrinho Sebastião (no entanto, não de qualquer forma – como em momentos de intervalo) e na maioria dos Huni Kuĩ (fora do círculo central da cerimônia).

Também é proibido consagrar o daime sob influência de outras substâncias serotoninérgicas (que aumentam a serotonina), como os antidepressivos (como Prozac, Daforin, Eufor e Verotina). Esta é uma das razões para as entrevistas (anamnese) com os novatos e o preenchimento de fichas com seus dados pessoais e respostas a determinadas perguntas referentes ao uso de substâncias e medicamentos, como os que citamos acima, ao psicológico-emocional e às motivações que os levaram a frequentar a sessão.

Em contextos indígenas, as restrições não são as mesmas que no Santo Daime. Neste último, não há muitas restrições alimentares. Para os indígenas, apesar também de não existir este tipo de restrição para se tomar o *nixi pae* em situações corriqueiras³⁷², no caso de cumprimento de períodos de dieta (formação) e para a cura de certas doenças, há severas restrições, inclusive de convivialidade³⁷³.

³⁷² Se estivermos nos referindo ao consumo do *nixi pae* fora dos períodos de formação (dieta), podemos considerar, em alguns contextos, a asserção de Lagrou: “Em contraste com muitos outros relatos sobre o uso ritual da ayahuasca, os Kaxinawa também não fazem dieta antes de ingerir a bebida. Dizem que se o dono (*ibu*) do animal ingerido aparecer na visão lidarão com ele através do canto de cipó. É quase como se comessem o animal para ver seu *yuxin* durante a visão” (2007, p. 384).

³⁷³ Por exemplo, no terceiro Festival Eskawatã Kawayai, houve o que chamo de “caso da arraia”. Certo dia, uma americana, negra, casada com um chino-americano, desceu o barranco para banhar-se no rio. É muito comum que os moradores do local alertem aos visitantes para não se deslocarem para o meio do rio, pedindo para se que banhem perto da margem, pois existe o perigo de, no meio, estarem passando arraia. Apesar de eu ter escutado muitas vezes esse alerta, até então nunca havia presenciado qualquer problema. Nesse dia, no entanto, uma arraia, escondida embaixo da areia, ferrou a mulher, causando-lhe uma dor insuportável. Muitos *huni kuĩ* imediatamente foram socorrê-la. De noite, quando jantávamos no refeitório,

Segundo Lagrou, a cura com ayahuasca e com rapé envolve *ir em busca das causas últimas das doenças*. Essa constatação é muito importante nesta pesquisa. Aqui está o ponto central da cura com a ayahuasca e o ponto de passagem que nos levará às reflexões a seguir. Apesar de não curar tudo (todas as doenças ou todos os problemas) por si só, muitas vezes essa bebida é utilizada como uma medicina pela qual a pessoa irá buscar o que deve fazer (utilizar outras ervas, comunicar-se com os *yuxin*) para tratar determinadas doenças (de si próprio ou dos outros, no caso do uso por pajés ou curadores):

A viagem xamânica continua sendo, no entanto, uma característica crucial do xamanismo Kaxinawá. O *bedu yuxin* viaja, livre do corpo, no sonho, ou quando o xamã está em transe sob o efeito do rapé ou do ayahuasca. Estas viagens cumprem objetivos além da cura de um caso concreto. São excursões exploratórias. Procuram entender o mundo e as *causas últimas das doenças*. Exploram os caminhos que o *bedu yuxin* do morto terá que seguir para chegar ao céu e fortalecem as relações com o mundo espiritual pelo bem-estar da comunidade. (LAGROU, 1991, p. 42)

Como vimos, na cosmologia *huni kuĩ* não há uma separação entre uma doença física, mental, emocional ou espiritual. Entende-se que os corpos (visíveis e invisíveis) estão conectados e não apartados. Nessa linguagem, uma doença “física”, como febre ou dor no estômago, pode ser entendida como tendo uma razão ou origem “espiritual”; isto é, uma causa intencional e não-aleatória, a qual o pajé ou a própria pessoa, com ajuda das medicações, deverá descobrir para ir, então, atrás do remédio³⁷⁴.

o casal (a mulher ferrada pela arraia e seu esposo) me consultou sobre uma dúvida que tinham, já que eu, sendo antropólogo, deveria saber “algumas coisas”. Eles me contaram a história da ferroada e disseram que os índios lhe disseram que, devido à ferroada da arraia, não podiam manter relações sexuais durante 40 dias. Estarrecidos, eles me perguntaram se isso não seria *superstição* deles. Pensei um pouco e respondi que tudo que estava acontecendo ali, os rituais de *nixi pae*, as curas com os pajés, os assopros, as dietas (do *kampung*, do *nixi pae*) se baseava na mesma lógica de onde partiu essa recomendação.

³⁷⁴ Assim como nos sistemas xamânicos de diversos povos indígenas, como os Wajãpi descritos por Dominique Gallois. Segundo ela, para os Wajãpi, “doença, sonho, susto, são sintomas da comunicação que se estabelece ao nível do princípio vital (-ã) do indivíduo atingido” (GALLOIS, 1996, p. 52), sendo que “a cura corresponde à reintegração do princípio vital que havia saído do corpo” (Ibidem, p. 54). Neste sentido, “a prática dos xamãs do Amapari pode ser interpretada como uma atividade reguladora e moderadora nas relações entre os homens e o mundo dos -jar [donos das espécies naturais], onde os xamãs se posicionam como defensores dos humanos, pacificando e neutralizando as agressões de entidades sobrenaturais. O xamanismo seria assim um mecanismo puramente adaptativo, uma resposta às limitações do meio-ambiente, no plano ecológico” (Ibidem, p. 69).

Aqui encontramos um paralelo com a proposição de Evans-Pritchard em seu estudo entre os Azande. De acordo com o comentador de sua obra, Celso de Menezes,

Evans-Pritchard sustenta que o ponto principal da crença na bruxaria reside no fato dela fornecer uma explicação para infortúnios e um meio para combatê-los, mas faz questão de observar que os Azande não desprezam as causas físicas. Em um fato narrado pelo autor e bastante lembrado por todos os seus leitores, um homem descansa em um celeiro numa quente tarde. O celeiro onde ele descansa desmorona e o pobre homem morre. Todos sabem que o celeiro desabou porque suas estacas estavam corroídas pelos cupins, mas eles não supõem como nós, que a morte foi causada pela queda do celeiro, porém que foi bruxaria. Eles se perguntam: porque o celeiro não desabou quando não havia ninguém dentro? Seria fácil explicar o desmoronamento do celeiro: ele foi provocado pelos cupins. Fácil também explicar porque o homem se encontrava no celeiro: ele lá descansava e fugia do forte calor da tarde. Mas a pergunta importante para os Azande é: porque estas duas cadeias de acontecimentos tinham que coincidir num dado lugar e num determinado momento? Nós diríamos que foi obra do acaso ou da coincidência; os Azande ao contrário afirmam que foi bruxaria. (DE MENEZES, 2005, p. 55)

A noção de causa última dos infortúnios e das doenças, assim como observada por Evans-Pritchard, é a mesma que queremos trazer aqui para entender o uso da ayahuasca pelos Huni Kuĩ. Lembramos que tais povos muitas vezes eram entendidos como supersticiosos, atrasados ou irracionais. Mas, evidentemente, há uma lógica complexa em seu sistema de causação e reparação de doenças, assim como de explicação de eventos.

Um zande está a procura não de causas e efeitos como nós, mas da causa última dos infortúnios. Ele percebe como eles acontecem da mesma forma como nós. Não vê um bruxo atacando um homem, mas um elefante. Não vê um bruxo derrubar um celeiro, mas cupins roendo seus esteios. Sua percepção de como os eventos ocorre é tão clara quanto a nossa. A bruxaria explica porque os acontecimentos são nocivos, e não como eles acontecem. (Ibidem, p. 55)

O uso da ayahuasca para incursão exploratória em busca da cura não é feito apenas pelos Huni Kuĩ ou por outros povos indígenas, mas também por outras tradições ayahuasqueiras não-indígenas, como o Santo Daime e a Barquinha, tal como podemos averiguar no seguinte trecho de Marcelo Mercante, que apresenta conexões com concepções semelhantes destes povos indígenas ayahuasqueiros (no caso, os Huni Kuĩ):

O que ocorre no ritual como um todo é então a percepção da raiz do problema, ou pelo menos a busca desta fonte da doença, o ponto onde a *harmonia primordial* foi rompida. Tanto a bebida com seus efeitos quanto o ritual em si interagem (como se fosse possível separá-los) para que seja encontrada não a

cura em si, mas a conduta correta que pode levar a ela [...] segundo Groisman. (MERCANTE, 2002, p. 9)

A noção de “quebra de harmonia”, presente no entendimento de Groisman e Mercante acerca da doença e da cura no Santo Daime e na Barquinha, também pode ser observada na etnologia de Kensinger, quando este tenta entender como são causadas as doenças para os Kaxinawá³⁷⁵, como escreve Yano:

Tudo ocorre – afirma Kensinger (1995:198) – de uma “quebra de harmonia” da relação entre os homens e os *yuxin*, por vezes ocasionada pela entrada dos primeiros em territórios que não lhes pertencem. Refiro-me aqui não somente aos *yuxin* que habitam o corpo caxinauá, mas também aos entes invisíveis aos olhos humanos de que fala McCallum (2002:384-385), a saber, os habitantes das águas, das árvores, das plantas e dos animais. (YANO, 2009, pp. 87)

Embora haja diferenças entre as aproximações e interpretações cosmológicas do Santo Daime e dos Huni Kuĩ, quero enfatizar aquilo que é produzido nessa relação, notando as similaridades entre elas e as conexões entre as formas de uso dessa bebida. Apesar das diferenças de entendimento, em campo muito se conecta³⁷⁶. Os atores se reúnem para realizar coisas juntos, de forma que essas tradições e seus seguidores muitas vezes são aliados. Não se trata, portanto, de compreensões de uso dessa bebida diametralmente opostas, mas de “conexões parciais” (STRATHERN, 1991).

Apesar de seu potencial para alcançar curas (no sentido de descobrir as causas últimas das doenças), devemos, no entanto, também pontuar algumas considerações e questionamentos sobre o uso da ayahuasca. Segundo o antropólogo Peter Gow (1994),

³⁷⁵ Num sentido similar, Gallois escreve que, no contexto wajãpi, “a atuação dos *ipajé*, sejam humanos ou entidades sobrenaturais, consiste em remediar os desequilíbrios existentes no relacionamento entre os elementos do universo. Todos atuam num mundo invisível e com as mesmas técnicas travam seus combates. Comportam-se como *añã*, através de feitiços que provocam doença e morte. [...] No caso do pajé Waiãpi, sua principal função é intermediar nos conflitos entre homens e seus *ijar*, enfurecidos pela intromissão não-controlada do homem no seu domínio. A mudança excessiva de certos animais, provocando a represália de seu dono, é uma das causas mais frequentes de conflito” (GALLOIS, 1984/85, p. 191).

³⁷⁶ Como vimos desde o primeiro capítulo, adeptos do Santo Daime frequentam os rituais indígenas, assim como os indígenas frequentam as igrejas do Santo Daime e utilizam seus espaços para realizar suas cerimônias. A incorporação de violão e de outros instrumentos, os cantos em português, de bailados, o calendário ritual, a presença de mulheres e crianças, assim como a presença de cadeiras como assento, foram algumas das influências advindas do Santo Daime nas cerimônias *huni kuĩ*.

para alguns povos indígenas e ribeirinhos, a ayahuasca não é utilizada unicamente para cura. Para Gow, essa forma de uso é, inclusive, recente, como comenta Lagrou:

Gow [...] sugere que o uso ritual da *ayahuasca* para a cura entre os ribeirinhos e indígenas peruanos é de origem recente. O xamanismo baseado no uso da *ayahuasca* para a cura seria um xamanismo que veio da cidade na direção a floresta e seria um produto do colonialismo, do contato com os padres católicos e uma resposta a epidemias e crise (1994: 90-113). (LAGROU, 2007, p. 385)

Lagrou prossegue dizendo que, “por mais que esse não tenha se tornado o uso predominante entre os Kaxinawa, o uso da ayahuasca com fins curativos não lhes é desconhecido” (Ibidem).

Durante o consumo ritual da *ayahuasca* pelos Kaxinawa, por outro lado, não observei nenhuma sessão de cura que não estivesse ligada às aflições específicas produzidas pela ingestão da própria bebida, por mais que se diga que, em geral, o cipó tira a doença do corpo. (Ibidem, p. 384)

Haibara também comenta que, apesar de alguns pajés agirem em prol de cura, “por outro lado, [...] a pessoa pode por exemplo enviar doenças via feitiçaria, em relações de conflitos e ciclo de vinganças” (HAIBARA, 2016, p. 177). Ou seja, esses autores apontam que o uso da ayahuasca para cura é, pois, uma das possibilidades dentro de outras.

Tiago Coutinho comenta que tanto Els Lagrou, em seu estudo entre os Huni Kuĩ, como Óscar Calavia Sáez, entre os Yaminawa, apontam para as dimensões cosmopolítica e sócio-política dos usos da ayahuasca por esses povos:

Lagrou e Calavia mostram igualmente que entre os pano, o uso da ayahuasca estava ligada tanto à cosmopolítica quanto a sócio-política. Inserido em contexto guerreiro visava-se medir forças e descobrir as reais intenções dos adversários. Deste modo o uso da ayahuasca se insere no contexto do xamanismo amazônico que sempre estritamente ligado ao *ethos* tanto da guerra quanto da caça. (COUTINHO, 2011, p. 184)

Ao comentar mais atentamente o trabalho de Els Lagrou, Coutinho escreve que esta autora aponta que o *nixi pae* constitui-se com “arma profilática” e um modo de prevenir doenças, as quais seriam resultado de feitiços ou de vinganças dos *yuxin* dos animais que foram consumidos:

De acordo com Lagrou, os kaxinawa tomam a ayahuasca com a intenção de receber informações sobre os eventos futuros, sobre lugares distantes, sobre o esconderijo da caça, as reais intenções de oponentes em conflitos, os motivos dos visitantes e para conhecer os agentes causadores de doenças. Trata-se, por outro lado, de um evento onde o perigo de utilização de feitiçaria é latente e temido. A antropóloga afirma que o uso do *Nixi Pae* constitui uma arma profilática, ou seja, um modo de prevenir doenças e instrumento de negociação em um mundo onde se considera que muitas doenças são o resultado de feitiço humano ou da vingança dos *yuxin* (duplos) dos animais que foram consumidos, onde se reconhece que matar e predar é inerente à própria construção da vida. Esta predação, no entanto, se dá em um ambiente subjetivado. Os seres em interação (duplos dos animais, espíritos e outros seres do cosmo *huni kuin*) sendo sujeitos com intencionalidades próprias, podem visar vingança ou oferecer sua colaboração na procura humana da cura. Como vimos acima, a antropóloga afirma que esta cura consiste em fixar a forma do corpo, porque a doença é considerada um estado de excessiva *fluidez*, podendo levar a uma transformação corporal indesejada. (Ibidem, p. 184)

Esse apontamento – principalmente no que se refere ao entendimento do *nixi pae* como arma profilática e um modo de evitar doenças causadas por feitiçaria, aliado com a asserção de Lagrou de que as experiências com o *nixi pae* tratam-se de excursões exploratórias nas quais procura-se entender o mundo e as causas últimas das doenças – vai exatamente na direção do que queremos chegar, quando discutirmos a feitiçaria do capitalismo e as possíveis contra-feitiçarias (PIGNARRE, STENGERS, 2005).

5.1.5. Cura: múltiplos sentidos e traduções

A fim de chegar mais preparado para essa discussão, por ora, nos interessa explorar o pensamento de alguns *nawá* (não-indígenas) que participam dos rituais de *nixi pae*, de forma a abranger mais perspectivas e multiplicar as formas de entendimento dessa questão, da qual são *actantes* fundamentais e trazem elementos para somar ao debate. Esquecê-los seria contradizer a própria proposta cosmopolítica e a investida latouriana rumo à constituição de um “parlamento das coisas”. Os *nawá* (e aqui me incluo), pois, participam dessas redes, criam alianças e *fazem-fazer* uma série de coisas. Sem eles, esse movimento de expansão do uso das medicinas da floresta não se efetivaria.

Até agora, focamos o uso da ayahuasca para a cura de um indivíduo humano. No entanto, podemos pensar que *cura* não necessariamente está restrita às fronteiras impostas pelo conceito ocidental de *indivíduo*, como comenta, em entrevista, Carou Trebitsch,

frequentadora dos rituais *huni kuĩ* e integrante do grupo Guardiões Huni Kuin, no Rio de Janeiro:

A medicina a gente toma para se curar. Uma coisa que eu gosto muito que eu aprendi com a medicina é que cada um toma pra se curar de uma forma particular, mas eu sinto que por onde a força *huni kuĩ* passa, essa cura do individualismo, ela tem sido transformada. Para trabalhar com os *txais* assim não tem como estar sozinho. Não tem como ser uma pessoa e chegar lá e fazer um projeto sem ter muita gente por trás. E quando você começa a tomar o chá, você percebe essa cura do individualismo, que tem muito na nossa sociedade, transformando. Aí você começa a entender que na floresta eles são bem coletivos, né, comunidade. E não sei, eu acho que essa é uma cura para mim, para o meu entendimento. – Trebitsch, 2016.

Isso permite pensar *cura* não só de uma pessoa, mas de uma coletividade (e até do próprio planeta, como dizem os Huni Kuĩ em suas cerimônias), já que o desequilíbrio³⁷⁷ de uma pessoa não seria somente dela, mas de uma coletividade e, em última instância, de todos. Aliado a isso, devemos considerar que, com raras exceções, as beberagens costumam ser coletivas. Qual seria, então, a origem dessa “doença social”? Romina Lindemann, outra frequentadora³⁷⁸ dos rituais *huni kuĩ*, também pertencente ao grupo Guardiões Huni Kuin, expõe seu entendimento:

Eu vejo que a nossa sociedade ela está doente. [...] E a medicina, para mim, ela só confirmou o que eu entendia quando eu meditava ou quando eu fazia yoga, e a medicina só veio e comprovou. Eu senti no meu corpo e eu vi nas minhas mirações. Então, para mim ficou muito claro como que a gente conecta. E a partir do momento que você vai conectando cada vez mais profundo com esse amor, com essa compaixão, que a gente pode aplicar isso nas nossas vidas com o que está mais próximo. Então, em outros indícios que eu vejo, por exemplo de uma sociedade, são os prédios. E os vizinhos, que normalmente você nem conhece. E aí evita encontrar no elevador porque você não quer dar nem bom dia. Isso para mim é uma coisa muito estranha. E aí tem uma fala de uma índia [...], ela nunca tinha visto prédio, e ela disse assim: “Devem gostar muito um do outro, moram tão pertinho...” E é justamente o contrário que acontece, as pessoas mal se falam. Então como que eu convivo com pessoas que eu nem conheço, como que compartilho esse espaço energético [...]. E não tão nem aí. O quê que acontece, às vezes a pessoa está ali passando um sofrimento muito grande do seu lado e

³⁷⁷ A questão do desequilíbrio como doença já foi mencionada por Coffaci de Lima em seu trabalho com os Katukina, no qual esta autora escreve que, no caso das doenças, “entende-se que um agente externo rompeu o equilíbrio entre o corpo e seus espíritos” (LIMA, 2000, p. 58).

³⁷⁸ Esta entrevista foi feita na cidade de Tarauacá, antes do *III Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*.

não tem para quem correr, às vezes se joga de uma janela. E depois você sofre. E aquele momento que você sabe que às vezes que precisava dar um olhar de bom dia, uma presença real, era só talvez aquilo que ela precisava. E você não conseguia porque você estava ocupado, pensando em outra coisa, ou já no seu lar, atento ao que você tinha que fazer e não olhou para aquele ser que estava mais próximo de você e precisava de uma atenção. Então eu vejo alguns indícios de uma sociedade doente e que a medicina traz clareza. E a partir dessa clareza você pode fazer alguma coisa, porque está muito inconsciente. Eu sinto, por exemplo, a televisão como um outro causador desse não olhar para dentro. Porque você está toda hora olhando para fora na televisão, vendo as coisas de fora, e não permitindo criar um espaço para olhar pra dentro. [...] porque não tem tempo para olhar, não permite criar o espaço. E a medicina ela vem e ela fala, “cara, se você não vai olhar...”, e te mostra de qualquer jeito. Porque você não tem para onde correr. Que é aquela coisa, você pode esconder de todo mundo e não pode esconder de Deus. É quase isso com a medicina, eu sinto, porque afinal o *nixi pae* é *yuxibu*, é Deus, é tudo³⁷⁹. – Lindemann, 2016.

Com esta fala, podemos recuperar o argumento do sociólogo Georg Simmel, para quem o individualismo está estritamente ligado ao modo de vida nas grandes cidades³⁸⁰. Em seu clássico *As grandes cidades e a vida do espírito*, o autor escreve que “o fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a intensificação da vida nervosa, que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” (SIMMEL, 1903, pp. 577-578). Essa intensificação pode ser entendida, pois, com a “aceleração” característica da vida nas cidades. Na mão contrária, os movimentos nos quais participam as *medicinas da floresta* estão mais afinados com movimentos de *desaceleração*: seus usuários não-indígenas lançam um olhar generoso, assim, à vida na aldeia, ao interior, aos conhecimentos dos índios e das “populações tradicionais”.

Vinicius Romão, coorganizador do Festival Huni Kuin Eskawatã Kayawai e organizador de viagens de comitivas *huni kuĩ* que realizam cerimônias de *nixi pae* pelo Brasil e pelo mundo (na Índia, na África do Sul e em toda a Europa), explica, a seguir, um pouco de seu trabalho, no qual leva os pajés e as medicinas para os grandes centros:

³⁷⁹ Mais adiante iremos discutir essas noções (‘Deus’, ‘*yuxibu*’, ‘Grande Espírito’, ‘Natureza’), inclusive no que se refere a características como transcendência, totalidade e onisciência.

³⁸⁰ Não supondo, porém, que os índios vivam numa comunidade idílica, sem brigas, harmônica e equilibrada, ou seja, entendendo que lá também estão presentes feitiçarias, vinganças e conflitos.

Esse movimento é importante porque tem muitas pessoas que não tem o acesso a fazer uma viagem para a Amazônia ou para uma tribo. Então a gente é importante que leva eles também para a cidade para poder trazer esse trabalho de cura, que é com as plantas de poder, ayahuasca, o rapé, a sananga, o *kampung*, entre outras medicinas. E é muito importante porque nessas cidades é o que precisa mais de cura, também. Nos grandes centros têm muitos problemas. E através desses retiros, dessas cerimônias, a gente pode ter esse auxílio, dessa cura que vem da floresta, e dessa reconexão com o ser, nosso ser ancestral, e através disso, a expansão da consciência. A expansão da consciência, evolução espiritual, a transformação na vida das pessoas. – Romão, 2015.

Para Romão, assim como é importante realizar os trabalhos de *nixi pae* nos centros urbanos (como minuciamos no terceiro capítulo), é importante levar as pessoas destas cidades para a floresta (como vimos no segundo capítulo), por exemplo, na ocasião dos festivais, para que essas possam se “reconectar”³⁸¹. É evidente que em seu discurso estão presentes diversos elementos da cosmologia Nova Era, os quais detalharemos em sessão posterior:

E, por exemplo, importante que a gente também traz pessoas do mundo para poder conhecer a aldeia, para poder ter essa nova visão de como que é a vida, como outros povos vivem, como que uma vive de uma forma mais sustentável, conectado com a floresta, conectado com os recursos naturais, conectado com uma forma mais simples, mas ao mesmo tempo muito mais conectado com a floresta, com o seu próprio ser. E aqui a gente não tem muito influência de televisão, de mídia, de poluição, de tudo isso que tem na cidade. Então aqui a pessoa ela pode parar e se conectar com a natureza, com a mãe natureza, e fazer esse trabalho de cura com as plantas de poder. E ter essa transformação pessoal. Que quando a pessoa vem aqui ela pode ter essa transformação, pode se curar aqui e poder ir para os centros com uma nova visão da vida, como uma nova visão de como se viver, como se vive. De uma forma mais simples, mais conectada e mais harmonizada, com os seres, com o seu próprio ser. E nos grandes centros também, fazer esse trabalho de reconexão, com as pessoas, com que as pessoas possam ter uma nova visão da vida. – Romão, 2015.

Assim, na visão desses frequentadores e organizadores de rituais, as cidades e as pessoas que nelas vivem precisariam da “cura da floresta” porque estariam (previamente) *doentes*. Indo mais além, entendendo que não só o indivíduo pode estar doente, mas uma

³⁸¹ A ideia de reconexão deve ser circunscrita, porque, se estamos nas cidades utilizando mercadorias produzidas a partir de insumos da floresta, como cadeiras de madeira, já estamos de certa forma conectados com a floresta. Faz-se necessário, pois, investigar qual é tipo de conexão que se estabelece em cada caso, mais do que somente apontar a existência de uma conexão, de uma reconexão ou a ausência de conexão.

coletividade maior que abrange não só a humanidade, mas também outras espécies e até mesmo o planeta, poder-se-ia buscar, por meio da ayahuasca, cura para essas doenças? As possibilidades de cura com essa substância, a princípio, não teriam limites. Como essa medicina não age como um paliativo, não amenizando os sintomas ou matando os agentes patogênicos, ela (sendo feita de um cipó, que têm raízes fincadas na terra) permite ir até a raiz do problema. Procurando entender o mundo e as causas últimas das doenças, chegassem, inevitavelmente, a assuntos como o capitalismo e a destruição do planeta.

Retrocedendo um pouco, no entanto, ponderamos algumas questões, tais como se podemos entender *doenças* num sentido mais amplo que, por exemplo, abrange a destruição das florestas, a contaminação e a poluição dos rios e mares, a extinção de espécies animais e vegetais, a poluição do ar, a produção e o acúmulo de lixo, o aumento da temperatura no planeta, a destruição da camada de ozônio, entre muitas outras deteriorações causadas, sobretudo, por ação humana; seja se enfatizemos aqui a sua *superpopulação* (HARAWAY, 2005) ou os modos de vida consumistas, imediatistas e especistas de certas populações ou camadas sociais, das quais, em geral, excluem-se os indígenas³⁸² (DANOWSKI; VIVIEROS DE CASTRO, 2014).

De acordo com os Huni Kuĩ, os seres vivos têm *yuxin*, inclusive os animais e as plantas³⁸³. Como entender, então, as suas *doenças* tendo em vista o momento atual? É possível pensar a doença desses seres (e, em último caso, do planeta) em termos *huni kuĩ*? Se esses seres estão doentes, isto significa que seus *yuxin* estariam dispersos? Ou seriam os humanos, com seus *yuxin* dispersos, que causariam danos, atacariam e/ou matariam (mesmo que inconscientemente) estas outras espécies das quais eles próprios dependem? Como podemos entender a *doença* no mundo atual a partir de uma perspectiva ontológica *huni kuĩ*? Seria o mundo que está doente ou seria o homem que está doente e,

³⁸² É nessa mesma direção que Danowski e Viveiros de Castro afirmam serem os povos indígenas “especialistas em fim de mundo” – isto é, resistentes por excelência nesse tempo de catástrofes, no qual a relação entre “nós” e o “mundo” é submetida a um intenso questionamento, que demanda a conexão entre diferentes modos de especulação (SZTUTMAN, 2018, p. 357).

³⁸³ Segundo Lagrou, “os animais têm um lado corporal e um lado *yuxin*, assim como as plantas. Entre os animais há animais com um *yuxin* forte e perigoso, e outros com *yuxin* de poder negligenciável. A qualidade do *yuxin* do animal influencia, como veremos adiante, o regime e os tabus alimentícios dos seres humanos. Os *yuxin* das plantas geralmente não são nocivos ou perigosos” (LAGROU, 1991, p. 29).

consequentemente, causando doenças às outras espécies ou as contaminando com as suas doenças? E os *yuxibu*, neste caso, como agiriam? Ficariam bravos e se vingariam dos humanos, trazendo-lhes doenças? Ou lhes ajudariam a livrar-se delas?

O que sabemos é que os Huni Kuĩ, por meio do *nixi pae*, se conectam com os *yuxin*, com os *yuxibu*, com outras espécies, com as plantas e, por fim, com o planeta. Para eles, o *nixi pae* também é utilizado como uma defesa para evitar as doenças dos *nawá* (no sentido amplo, como a sua fraqueza, seu egoísmo, sua indiferença e dissociabilidade com a natureza e tudo mais que aqui possa caber). Os Huni Kuĩ, alguns dos quais agora também circulam pelas cidades, também teriam que estar atentos, pois, para não contraírem as mesmas *doenças* que assolaram os *nawá*, não repetindo seus erros. Nesse sentido, Carou observa:

E quando eu vejo lá na floresta também, que eles também estão se unindo mais, que eles estão entendendo, pelo menos no Rio Jordão, [...] que eles também estão se preparando para estarem mais juntos. E tem casos das pessoas que já se conectaram com a cidade e que já viram que o dinheiro, quando está só com uma pessoa, esse poder [...] quando tem só uma pessoa, no individual, ela trabalha muito o ego. Porque ela está ali na frente só ela, sem prestar atenção em toda essa corrente que está. E isso não é bom nem na floresta, nem com os *txais* que decidem fazer isso, e nem na cidade. – Trebitsch, 2016.

É inegável que a chegada do *nixi pae* na cidade grande transforma seus cidadãos e também as próprias cidades. Mas estas também afetam, por outro lado, as medicinas e os índios, quando estes passam a frequentá-las. De novo, ocorre o efeito *looping* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Na fala abaixo, Carou adiciona um ponto novo na discussão: os índios precisariam da “cura das cidades”. Este termo, assim, adquire uma multiplicidade de sentidos.

O que tem vindo para mim muito na força é de firmar essa corrente nas grandes cidades. Porque essas grandes cidades precisam dessa cura dos *txais* e eles precisam dessa cura das cidades. E como, assim, é uma coisa que eu gosto muito, que me motiva a estar na cidade trabalhando com os *txais*, que eles falam que eles entenderam que eles precisam se unir com a gente para continuar nessa força, para não acabar... É muita demanda que tem. É muita coisa que eles precisam de recurso. E as cidades têm esses recursos. Em compensação a cidade, por ter muito esse recurso, as pessoas estão doentes. Então eu vejo que a presença dos *txais* na cidade é tão importante quanto a nossa presença na floresta [...]. Eu sinto que tem um espaço aí. – Trebitsch, 2016.

Nessa colocação em específico, parece que *cura* tem a ver com a cunhagem de trocas entre o que um tem e o que o outro não tem: o índio levando uma coisa para o branco (não necessariamente material, como o conhecimento das medicações da floresta) e o branco oferecendo em *troca* alguma coisa para o índio (como o conhecimento das tecnologias digitais ou de certos recursos que têm em abundância). Isto, no entanto, não unifica os possíveis sentidos para *cura*, o que aponta, por sua vez, para a existência de diferentes “modos de cura”. Concluimos, assim, a primeira parte deste capítulo.

5.2. Gaia e o capitalismo feiticeiro

Na segunda parte do capítulo, rumaremos à conclusão deste estudo, apresentando, primeiramente, a antiga história (*shenipabu miyui*) do jacaré-ponte (Kapetawã), a qual oferece uma compreensão para conectar brancos (*nawá*) e índios (Huni Kuĩ). Em seguida, analisaremos algumas travessias e circuitos entre cidades e florestas, discutindo aspectos da cosmologia Nova Era e levantando o debate do Antropoceno. Um ponto chave deste capítulo é a abordagem do capitalismo, ao mesmo tempo, como um jogo dos capitalistas e um sistema feiticeiro, notando as contra-feitiçarias a ele possíveis pelos pajés e pelas medicações – o que nos leva a refletir sobre a intrusão de Gaia e os problemas climáticos, ambientais e sociais gerados a partir desse sistema.

Mais adiante, discutiremos mais a fundo os conceitos de *natureza* e *cultura* mobilizados neste trabalho, assim como algumas questões cosmo-teológicas que envolvem conceitos de ‘Deus’, ‘Grande Espírito’ e ‘yuxibu’. Em seguida, entram em pauta as *políticas da natureza* (LATOUR, 2004b), quando discutiremos ecologias políticas possíveis diante do cenário de crise em que nos encontramos. Notamos, ainda alguns sérios perigos deste movimento em torno do uso do *nixi pae*. Proporemos, enfim, o conceito de *tecnologias de conectividade* para abordar o *nixi pae*, entendendo-o, também, como potência criadora de vínculos.

5.2.1. Atravessando a ponte do jacaré

Retomando o argumento da última seção acerca dos múltiplos conceitos de *cura* e das trocas que se estabelecem entre índios e não-índios, observamos que um dos

propósitos principais dos *nawá* envolvidos nos trabalhos com as medicinas *huni kuĩ* é colaborar com a criação de uma *ponte* entre a “cidade” e a “floresta”, como Romina Lindemann afirma:

O que eu sinto que é a nossa missão principal é essa ponte entre a cidade e a floresta. [...] Não é à toa que eu tenho tatuado *kapa hena*, que é o rabo do jacaré. E eu, pessoalmente, na minha vida pessoal, no meu trabalho, eu já sou muito isso, né, de fazer essa conexão entre os mundos e entre as pessoas. – Lindemann, 2015.

Romina refere-se aqui à história de Kapetawã (Jacaré-Ponte). Essa consiste em um importante elemento da cosmologia *huni kuĩ* (e de outros povos pano), que explica a origem da separação entre índios e não-índios. Segundo Martins e Moura, muitos povos indígenas do Acre “contam que os povos migraram de um canto a outro, caminhando e cantando o mariri, procurando um lugar para morar, até que encontraram um jacaré encantado que ajudou parte do povo a atravessar as terras” (MARTINS; MOURA, 2016, p. 11). Ibã Sales³⁸⁴, professor-pesquisador *huni kuĩ* do Rio Jordão, conta a sua versão da narrativa³⁸⁵:

[...] essa aqui que a gente atravessava, a nossa ponte, pro outro lado, chama Estreito de Bering, na nossa língua chama Kapetawã, que tem uma música, uma fala antiga que deu pra nós, na língua do jacaré... (Ibã canta) diz que atravessado pro outro lado, um lago bem grande, de um lado da terra ao outro lado da terra, pedindo: oh meus filhos, se quiser atravessar nas minhas costas, eu troco com você, mata caça pra mim: veado, porquinho, mas não mexe jacarezinho pequeno, esse é minha casca; aí os jovens atravessando matavam caça; todo mundo passando, acabando as caças, ficou só jacaré; aí finalmente: rapaz, não tem como

³⁸⁴ Isaías Sales, Ibã, nascido em 1964, é um reconhecido professor, pesquisador, cantador (*txana*) e líder do Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU). É autor de diversos filmes como *O sonho do nixi pae* (2014) e *O espírito da floresta* (2012) e livros, como *Nixi Pae – O espírito da floresta* (2006) e *Huni Meka: cantos do Nixi Pae* (2007). Esse livro, inclusive, tem ação que merece ser destacada no assunto aqui tratado, pois até hoje serve de material didático para a juventude *huni kuĩ* aprender os cantos do *nixi pae* em diversas terras indígenas.

³⁸⁵ “Lagrou (1998, p. 275-277) apresenta uma narrativa *huni kuĩ* relacionada à separação da humanidade, em que as pessoas, em busca de barro de qualidade para fazer panelas (uma vez que ali onde estavam a qualidade do barro era ruim e todas as panelas quebravam), decidem migrar rio abaixo em direção ao oriente. Ao chegar em um lago grande não conseguem atravessá-lo e passam a noite por ali. Em dado momento, escutam o canto de um grande jacaré, Kapetawã, um *yuxibu* que diz ter fome de carne. Ouvem o canto do jacaré durante toda a noite e ao amanhecer as pessoas o encontram. O grande jacaré concorda em deixá-las atravessar por suas costas, pedindo caça como pagamento. Cada pessoa que passa joga em sua boca um pedaço de caça, até que uma delas, sem encontrar nada melhor, joga em sua boca um filhote de jacaré” (HAIBARA, 2015, p. 255).

nós caçarmos, vamos matar esse jacaré e dar pra esse velho? (MATTOS, 2015, p. 76)

Figura 5.7: Kapetawã, por Ibã Sales e Isaka

Fonte: MATTOS, 2015, p. 61

Segundo Lagrou, “enraivecido pela morte de um parente o jacaré virou as coisas e a ‘ponte’ desapareceu” (LAGROU, 1998, p. 275). Apoiando-se no trabalho desta autora, Haibara explica que “aqueles que não atravessaram se tornaram *huni kuĩ*, e aqueles que cruzaram o lago se tornaram *nawa*, não-indígenas” (HAIBARA, 2016, p. 256). Ao finalizar seu relato, Augusto Feitosa, interlocutor de Lagrou, conclui: “os estrangeiros são nossa metade partida há muito tempo³⁸⁶ (*nawa kuĩ nukun bais xateni*)” (LAGROU, 1998, p. 276).

Cleudo Sales³⁸⁷, Txana Tuĩ, filho de Ibã Sales e habitante do município de Jordão, fala que criou com suas irmãs, Yaka e Dani, um grupo de jovens chamado Kayatibu. Este

³⁸⁶ Claude Lévi-Strauss também chega a esse apontamento em seu livro “História de lince” (1993).

³⁸⁷ Cleudo Pinheiro Sales, Txana Tuĩ, é nascido em 1990 e um dos líderes do grupo Kayatibu. A citada entrevista foi feita no bairro Kaxinawá, no município de Jordão (AC), entre outubro e novembro de 2017.

grupo é sediado no município de Jordão, local no qual até antes da formação do grupo não se praticava com frequência a toma de *nixi pae*. O objetivo do grupo foi, então, incentivar práticas *huni kuĩ* na cidade, principalmente o estudo e o uso do *nixi pae* e das medicinas da floresta, a fim de se “defender” de influências dos *nawá*, como o uso da bebida alcoólica e de outras drogas. A proposta do grupo foi, pois, conectar o município de Jordão com as aldeias da região, servindo como uma ponte:

A gente criou assim para que, é um tipo defesa, entendeu. O pessoal da aldeia chega, às vezes se não tiver grupo aqui, então ele já vai diretamente para os bares, fazer alguma coisa do não-indígena. Então isso que a gente não queria que eles façam isso, então a gente fez esse grupo... Quando eles vinham da aldeia pra cá, então daqui nós já seguia eles para não entrar naquele bar, naquelas coisas que não prestas. Para logo entrar no que a gente está fazendo, entendeu. Então aqui é tipo... não, tipo não, é *uma ponte mesmo*. Por isso que a gente deixou registrado uma ponte dos jovens. *Uma ponte mesmo*. Quando a pessoa chega, aí não quis mais saber das coisas do não-indígena. Eles funcionam aqui como se fosse funcionando na aldeia. – Txana Tuĩ, 2017.

Txana Tuĩ certamente não entende a história de Kapetawã como uma metáfora; ele fala de uma ponte real e atual, na qual circulam uma série de pessoas, plantas e conhecimentos. Em suas palavras, “aqui é uma ponte, *txai*. É uma ponte mesmo, tipo ponte de jacaré, onde a gente atravessava. Então, hoje em dia ainda existe disso”. Em certa ocasião, ao término de um ritual de *nixi pae* (de tipo “ensaio”) com o grupo Kayatibu no município, ele me contou que

[...] essa ponte aqui é dos jovens. É do jovem mesmo do povo Huni Kuĩ. Quando você chega na aldeia você vai gostar muito deles, cada um deles tem sua maneira de organização e sua maneira de grupo. Você vai gostar muito. Mas a gente fez uma apresentação assim, apresentação simples, mas quando a gente faz mesmo um ritual, nós tudo, todo mundo com a saia de envira, todo mundo pintado, todo mundo com cocar na cabeça, todo mundo enfeitado da nossa cultura. Lá no terreirão. Aí a gente faz uma fogueira grande, aí vai bailando mesmo, cantando, gritando, batendo tambor, todo mundo alegrando mesmo. Aí quando amanhece o dia, a gente cozinha uma medicina, para não pegar fraqueza, para não ter a preguiça. Aí banho com essa medicina, aí a gente vem. Praticamente ninguém, sempre assim, ninguém dorme muito cedo, não. Mesmo assim eles têm que animar mesmo. Fazer as coisas para aproveitar. Então mais ou menos funciona isso. [...] Aqui significa aldeia mesmo, aldeia. – Txana Tuĩ, 2017.

Figura 5.8: Kapetawã, por Sebastião Mana

Fonte: *Una Shubu Hiwea* – Livro Escola Viva do povo Huni Kuĩ do rio Jordão, 2017

De acordo com Txana Tuĩ, todas as aldeias *huni kuĩ* do Rio Jordão estão ligadas ao seu grupo. Dali do município, ele e seu grupo direcionam os visitantes e os demais jovens *huni kuĩ* para as aldeias, cooperando na organização dos movimentos locais. De um ponto de vista, portanto, o que faz o grupo Kayatibu é reduzir a distância entre aldeia e cidade, introduzindo em ambiente urbano práticas que existiam apenas nas aldeias. Isto, obviamente, tem efeitos. Um deles é revitalizar, ou, como dizem os Huni Kuĩ, “fortalecer” o próprio movimento do *nixi pae* (e, por consequência, o movimento em torno da *cultura*) dentro das aldeias e no próprio município.

Agora só alguns pajés que bebiam *nixi pae*, que era raro. Era raro. Acho que a maioria dos jovens conhece também que era raro. Aí então, depois que nós começamos tomar *nixi pae* e tomando direto e fazendo as festas, convidando o pessoal para participar das nossas festas, aí dentro da força a gente sempre orientava, “Ó, então melhor vamos fazer esse trabalho, seguir direção nesse caminhar, tomar *nixi pae* direto do que tomar cachaça, melhor isso é para nós”. Aí as pessoas se adaptando, se adaptando, se adaptando, entrou nessa caminhada; hoje em dia todo mundo bebe direto agora. Sério! – Txana Tuĩ, 2017.

É importante ressaltar que essa ponte transforma os dois lados das relações: *huni kuĩ* e *nawá*; cidade e aldeia. Um dos efeitos desse novo fluxo em ambos ambientes é, pois,

“reanimar” a cultura. Rita Sales³⁸⁸, Dani, fundadora do grupo Kayatibu e filha de Ibã Sales, irmã de Txana Tuĩ, fala abaixo da importância de trazer os conhecimentos *huni kuĩ* para a cidade, ressaltando o interesse dos *nawá* pela cultura *huni kuĩ* e a troca de saberes que se dá entre ambos:

Isso para a gente foi muito importante, porque servimos assim de exemplo para outros indígenas, como também a gente vem trabalhando e viu que deu muito resultado com a juventude *huni kuĩ*. Que hoje em dia a gente trabalha com as músicas tradicionais, com instrumento, com a dança, com a contação de história e o que a gente está pesquisando cada vez mais para trazer para nossa atualidade, para a gente sempre estar mantendo essa cultura. *Porque não é porque a gente está na cidade que a gente vai deixar*. Pelo contrário. A gente está fazendo esse trabalho justamente para trazer esse conhecimento lá da floresta para a cidade, para as pessoas, para os estudantes, para outros jovens dos municípios, que são os brancos, que a gente chama de *nawá*, a juventude conhecer, se interagir, fazer essa troca de saberes entre eles. Tem muita gente, tem muito *nawá* na cidade que quer estudar um pouco da cultura do Huni Kuĩ, então já tem um lugar certo para esse saber, e da mesma forma que a gente quer saber do estudo dos *nawá*, dos brancos, a gente vai lá e pesquisa também. Então é sempre bom manter essa conexão. – Dani, 2017.

Um dos frutos deste movimento produzido pelos grupos de jovens do Rio Jordão foi o fato de os *nawá* do município (ou seja, pessoas do entorno, diferente dos “gringos” que frequentam os festivais) começarem a usar o *nixi pae*, produzindo um novo tipo de conexão com os indígenas. É possível afirmar, portanto, que a cultura *huni kuĩ*, por meio do *nixi pae*, afeta os modos de vida dos *nawá*, bem como com as formas com que estes se relacionam com os indígenas:

E até o pessoal do próprio município, os *nawá* do município mesmo, começou a utilizar a bebida. Com essa nossa ação do trabalho dentro do município com a nossa cultura vimos que questão de preconceito mudou muito, que os *nawá* começaram a ver os indígenas com outros olhos, de uma forma mais diferente, como irmão. Isso tudo é o *nixi pae* que faz, porque ele te dá uma visão diferente. – Dani, 2017.

³⁸⁸ Rita Sales Kaxinawá, Dani (em *hãtxa kuĩ*), é nascida em 1994 e mora no município de Jordão, onde faz parte do grupo Kayatibu, que surgiu a partir de uma ideia sua e de sua irmã, em 2014. É filha do professor-pesquisador Ibã Sales. A entrevista com ela foi realizada na sede do Itaú Cultural, em São Paulo, em dezembro de 2017, onde os Huni Kuĩ exibiam a exposição *Una Shubu Hiwea* – Livro Escola Viva do Povo Huni Kuĩ do Rio Jordão.

Antes da criação dos grupos, muitos jovens, ao saírem das aldeias para estudar na cidade, sobretudo a fim de cursar o Ensino Médio (como comentamos no segundo capítulo), passaram a ter uma vivência mais próxima ao mundo dos *nawá*, o que incluía o consumo frequente (e muitas vezes abusivo) de álcool e a participação nas festas de forró. Txana Tuĩ conta que:

[...] desde que nós terminamos o Ensino Médio, tinha muitos indígenas jovens estudando na cidade. Não tinha a certa pessoa cuidando dessas crianças. Com certeza um dia vai acabar com a cultura, acaba vai influenciando muitas coisas. Então para não ter, nós não estamos querendo ter isso, então a gente criou grupo para cuidar somente dos jovens indígenas a deixar as coisas ruins de lado e levar o caminho certo para a nossa cultura, para não esquecer da nossa cultura. – Txana Tuĩ, 2017.

Muitos dos jovens *huni kuĩ* que finalizam o Ensino Médio têm grande dificuldade para dar seguimento aos estudos ou ater-se a um emprego na cidade. Após o término do ciclo escolar, alguns acabam voltando para as aldeias, dentre os quais alguns tornam-se professores de escolas indígenas, mas muitos permanecem no município³⁸⁹. A presença do álcool (sobretudo da cachaça) e de outras drogas (cigarro, cocaína e derivados) era marcante entre os que ali viviam. Segundo Txana Tuĩ, a criação do grupo Kayatibu

[...] foi aqui no município já. Não tinha nenhum grupo ainda, o primeiro grupo feito foi o nosso. De primeiro, o pessoal bebia muito alcoólicas, fazendo coisa ruins, caminhando no caminho dos não-indígenas. Aí depois pra cá que nós fizemos esse grupo, aí está fazendo coisa certa, somente bebendo o *nixi pae*, ninguém está fumando mais, ninguém bebendo cachaça, ninguém fazendo coisa ruim... Nós estávamos fazendo o trabalho ritual, fazendo uma avaliação e enfim, de repente nas aldeias eles viram um fogo que gente estava fazendo, aí de repente eles fizeram grupo também. Aí de repente eles deixaram as alcoólicas, deixaram todo ruim que não é da nossa cultura. É praticamente o braço do Kayatibu agora está levando muito mesmo lá para a frente. – Txana Tuĩ, 2017.

Dani notou a transformação do comportamento de seus parentes quando esses passam do ambiente da aldeia para a cidade. Para ela, a utilização de cada tipo de bebida

³⁸⁹ Deve-se ressaltar que Jordão tem o sétimo pior Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) entre todos os municípios do Brasil.

está diretamente relacionada com qual cultura se está seguindo (em suas palavras, “utilizando”, apesar dos problemas antropológicos dessa concepção³⁹⁰):

[...] era só álcool, bebidas alcoólicas, baladas... É, tipo, [o] próprio indígena mesmo não queria mais saber da sua própria cultura. Quando saía da aldeia, quando entrava no município, já tipo: “Ah, eu não estou mais na aldeia pra mim utilizar a minha cultura, então eu estou na cidade eu vou utilizar a cultura do *nawá*”. Então, não é bem assim a realidade. A gente vê de uma forma mais diferente. Tipo, não é porque a gente está cidade que a gente vai deixar de usar a nossa cultura. Muito pelo contrário. A gente quer que as pessoas vejam o que a gente é [...] porque por mais que a gente queira se misturar com os brancos, a gente vai continuar sendo o mesmo índio. – Dani, 2017.

A ligação entre o alcoolismo e a falta de uso do *nixi pae* já foi explorada no primeiro capítulo desta tese. Defendo aqui que, em ambas regiões (Jordão e Humaitá), o *nixi pae* aparece não só como elemento central da cultura (aquilo que condensa e faz reativar uma série de práticas culturais), mas como a própria *cultura* (e a própria *natureza*, como veremos adiante). Dani expõe abaixo alguns de seus pensamentos e preocupações que motivaram a fundação do grupo, os quais estão relacionados à vivência dos jovens *huni kuĩ* na cidade:

Porque que a gente criou esse grupo? Primeiro, porque como tinha muitos jovens das aldeias vindo para a cidade para estudar, a gente teve essa preocupação, como jovem, tivemos essa preocupação de trazer os jovens e incentivar mais a nossa cultura mesmo dentro da cidade. Por quê? Porque na cidade têm muitas influências, tem questão de bebidas, baladas e entre outras culturas do *nawá* que para a gente antes era desconhecido, que hoje já quase que é meio misturado. Então tivemos essa preocupação e a partir dessa data desse ano de 2013, mês de março, a gente meio que tipo formou esse grupo. – Dani, 2017.

Inicialmente fundado por jovens mulheres *huni kuĩ*, a decisão de abrir o grupo aos rapazes foi fundamental para que as ações ganhassem amplitude e alcançassem todo o território indígena do Jordão. De fato, os efeitos das práticas do grupo Kayatibu são

³⁹⁰ Segundo a concepção de *cultura* de Roy Wagner (1981), não poderíamos “utilizar” ou viver “entre” culturas, mas em múltiplas realidades: “Ao contrário da nossa tradicional pretensão, o máximo a que o podemos almejar é viver em dois (ou mais) mundos ou modos de vida diferentes, mas não entre as culturas, como se fôssemos capazes de transcendê-las” (GOLDMAN, 2011, p. 206).

impactantes no campo, indo além da transformação da vida indígena no pequeno município de Jordão.

Além do grupo Kayatibu, sediado na cidade, hoje existem diversos grupos espalhados pelas aldeias da região³⁹¹, como Yube Inu (aldeia Boa Vista), Yube Nawa Aĩbu (das mulheres da aldeia Boa Vista), Hawe Dautibuya (aldeia Chico Curumim), Shuku Shukuwe (aldeia São Joaquim), Yubebu Siriani (aldeia Astro Luminoso), Damini (aldeia Morada Nova), Txana Isa (aldeia Flor da Mata), entre outros. Nesse tempo, muitos novos grupos estão se formando e se organizando.

Figura 5.9: Grupo Kayatibu, em frente à sua sede no município de Jordão

Fonte: Ponto de Cultura Kayatibu do Jordão, 2017³⁹²

³⁹¹ Como relatamos no segundo capítulo, hoje também há grupos na região do Rio Humaitá, como os grupos Eskawatã Kawayei, Tete Pawã e Bari Siriani, inspirados nesse modelo iniciado no Jordão. A criação de grupos é uma tendência também em outras terras indígenas.

³⁹² Disponível em:

<<https://www.facebook.com/kayatibu/photos/a.290312004513063/600637353480525/?type=3&theater>>. Acesso em 17 de abril de 2020.

É possível afirmar que o sucesso do grupo Kayatibu serviu de inspiração para a criação dos demais grupos que existem na região³⁹³. Apesar de aparentemente não atenderem ao mesmo diagnóstico do problema (a vivência *huni kuĩ* nas cidades ter-se tornado demasiadamente influenciada pelos modos de vida *nawá*), pode-se afirmar que todos os grupos miram um mesmo fim: o fortalecimento da vivência *huni kuĩ*. Segundo Dani, o povo da aldeia

[...] viu que a gente da cidade estava fazendo esse trabalho e eles pensaram: “Porque que nós que estamos na aldeia, que deveríamos fazer, não estamos fazendo?”. Não tem tanta bebida, não tem tanta coisa, mas de vez em quando sempre surge alguém que vai para a cidade e traz essa influência. Então vamos continuar também. Vamos começar, dar a continuidade desse trabalho. Porque a gente vê que o jovem está muito parado, mesmo estando na aldeia não pratica muito, mesmo sabendo, porque não tem ninguém que possa chegar: “Ah, vamos fazer isso? Hoje vamos tomar *nixi pae*. Ah, hoje vamos fazer a nossa festa”. Então, eles todos sabiam, mas faltava um guia para guiar eles dentro das aldeias. Aí alguém teve essa ideia, “então vamos fazer, vamos criar um grupo também”. E aquela pessoa que criou o grupo tinha a responsabilidade de trazer o grupo, de reunir o grupo e continuar. – Dani, 2017.

Foi um desdobramento previsível dos Huni Kuĩ levar a dinâmica dos grupos de jovens às aldeias, considerando o fluxo que existe entre eles por cidade e aldeias. Dani enfatiza a formação de um intercâmbio nessa expansão:

E vimos que muitos jovens se interessaram e cada vez mais se interessando para entrar no grupo, e assim o nosso grupo começou a crescer, maior, e as outras aldeias que não tinham o grupo formado, começaram ver esse exemplo e começaram a criar um grupo meio que dentro de cada aldeia. Cada pessoa, assim, cada jovem que se interessava e suas aldeias, quando participava de algum ritual com a gente ou alguma música ou alguma apresentação com a gente no município, que esse grupo funciona no município, eles levavam essa mensagem para a aldeia e na aldeia já tipo que formava o seu grupo, explicando o trabalho do Kayatibu, e começava. Tipo, vamos formar um grupo também, porque lá no município de Jordão tem grupo Kayatibu, então vamos dar continuidade para que um dia a gente venha fazer essa troca de saberes entre nós jovens; esse intercâmbio de música, de histórias, então isso é interessante. Aí hoje em dia quando você vai para aldeia do Jordão, cada aldeia que você pára tem um grupo.

³⁹³ Há uma controvérsia com o grupo Yube Inu, da aldeia Boa Vista, que também se afirma pioneiro.

Cada pessoa, cada aldeia, vão te apresentar um grupo com nome diferente. – Dani, 2017.

Tais grupos, pois, são, de certa forma, um reflexo do movimento pró-cultura (impulsionado desde a cidade), que tem em vista fortalecer as práticas de uso das medicinas tradicionais e os modos de vida *huni kuĩ* nos locais onde habitam. Movidos pelo uso das medicinas, os grupos fazem ensaios e apresentações com cantos, danças e toques de instrumentos, como violões, tambores, flautas e maracás. Os jovens também trabalham com feitiços e articulação política, envolvendo, por exemplo, a instauração de Pontos de Cultura Indígena e uma incipiente inserção na política partidária local³⁹⁴. Uma característica comum a todos os grupos é que estes são formados e organizados por jovens, com a presença marcante de crianças e adolescentes de ambos os sexos.

5.2.2. Florestas e cidades

Até agora falamos muito em *cidade* e *floresta* e em pontes entre *cidade* e *floresta*, mas o que seriam, exatamente, essas duas categorias? Considerando novamente a multiplicidade de sentidos e agenciamentos envolvidos, esses termos também não devem ser tomados como autoevidentes. Será que cidades como Jordão (AC), Tarauacá (AC), Rio Branco (AC), São Paulo (SP) e Londres (Inglaterra), para dar um exemplo de trajeto percorrido por alguns *huni kuĩ*, têm as mesmas características? São *cidades* da mesma maneira? Simetricamente, tampouco a maioria dos Huni Kuĩ vive no meio da *floresta*, mas em aldeias dentro de terras indígenas e nas próprias cidades fronteiriças – como também mostram Magnani e Andrade (2013), no caso dos *circuitos* sateré-mawé. O que seria, então, *floresta*?

O que sabemos é que estes termos são aqui pensados em oposição. Tais categorias precisariam, assim, ser devidamente colocadas em suspensão para que se possa desdobrar suas múltiplas facetas a partir da prática etnográfica. Apesar de não nos alongarmos nesse

³⁹⁴ Rita Sales Kaxinawá também foi candidata a vereadora no Jordão pelo Partido dos Trabalhadores (PT) em 2016, levando a pauta dos jovens e das mulheres *huni kuĩ*, obtendo o maior número de votos entre os candidatos *huni kuĩ* daquele ano. No entanto, não foi eleita por conta de coligações partidárias e do coeficiente eleitoral.

assunto, podemos adiantar que, por mais que “floresta” e “cidade” possam remeter a lugares concretos, essas atuam nos discursos como aproximações da realidade.

Uma aproximação simplificadora e generalista, no entanto, não é o que interessa aqui, já que procuramos justamente a complexidade, a heterogeneidade e a multiplicidade, buscando mapear associações a partir de diferentes perspectivas e as colocando em relação, com o intuito de “abrir”, mais do que “fechar”, as possibilidades de entendimento. Este é um dos princípios da *proposição cosmopolítica* de Stengers (2018) e do mapeamento de controvérsias de Latour (2007) e Venturini (2009).

Ademais, considero oportuno neste momento recuperar o conceito de *circuito* elaborado por José Guilherme Magnani, que o define como “a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas, em dado período de tempo” (MAGNANI, 2014, p. 8). Segundo esse autor,

[...] o circuito não é dado de antemão, mas construído: são os trajetos dos atores sociais que criam, mobilizam e o tornam vivo, assim como é o observador que circunscreve, põe em contato e articula determinadas dimensões desse circuito no curso de sua etnografia. (Ibidem, p. 9)

O conceito de *circuito* nos ajuda a não cair na cilada de tomar a “cidade enquanto uma totalidade dada, discreta, com papel explicativo ou definidor de comportamentos, práticas, situações – a violência, o individualismo, a segregação etc. – perspectiva tão ao gosto da mídia e arraigada no senso comum” (Ibidem), e, da mesma forma, tomar a “floresta” unicamente como o local da “comunidade” e da “Natureza”. Assim, pensar em *circuitos e trajetos*³⁹⁵ pode nos ajudar a descrever movimentos em torno das medicinas indígenas por diferentes cidades, vilas, aldeias, rios e florestas – que podem ser mapeados a partir das trajetórias de diferentes *actantes*, como, por exemplo, os frequentadores de rituais urbanos, os Huni Kuĩ e as próprias medicinas.

Os Huni Kuĩ habitam as cidades por meio de redes. Nas cidades dos *nawá* (ou seja, exclui-se aqui as cidades do interior do Acre, como Tarauacá e Jordão, que têm uma alta

³⁹⁵ De acordo com Magnani, “são os trajetos que instauram os circuitos, e são eles que põem determinados segmentos em movimento, produzindo novas configurações” (MAGNANI, 2014, p. 8).

população indígena em relação ao total da população), sua circulação depende em grande medida dos *agenciamentos* de quem os convida e de quem os recebe em cada local.

Segundo Romina Lindemann, que atua também como organizadora de cerimônias de *nixi pae* e grupos de viagens às aldeias, há basicamente dois momentos na trajetória usual de um adepto das medicinas indígenas: no primeiro, a pessoa participa de um ritual com os índios nas cidades (geralmente em seu país ou local de residência) e, no segundo, a pessoa vai para a “floresta” atrás dos índios e de suas medicinas. Esse é o trajeto mais comum que uma pessoa percorre para chegar, por exemplo, aos festivais – existindo, claro, exceções, como pessoas que aguardam para tomar ayahuasca pela primeira vez “na floresta” ou que conheceram os Huni Kuĩ apenas em suas aldeias, tendo visto antes apenas um *flyer* na internet ou contando com a indicação de algum amigo ou parente.

São dois momentos, eu sinto. O primeiro momento é esse que, na realidade, a maioria das pessoas, eu sinto que elas têm muito medo da floresta. Porque é uma coisa que dá muito medo, porque é assustador, porque tem muitos bichos, porque tem índios. Então as pessoas têm uma coisa, elas mal sabem aonde é, o quê que é a importância mesmo real. E aí o que acontece? A gente faz um primeiro movimento com os que estão interessados em conhecer, e se auto aprofundar nesse estudo; que normalmente chegam, tem muitos curiosos que chegam para ver qual é, que vão mais numa curiosidade. Mas tem pessoas que já estão estudando há um tempo, já estão buscando informação, que sentem o chamado e, na hora certa chega, porque tudo é perfeito. – Lindemann, 2016.

Para Romina, há uma importância em propiciar estes dois momentos aos frequentadores: primeiro em suas cidades (onde os Huni Kuĩ são os visitantes e os *nawá* os anfitriões) e depois na floresta (onde ocorre o oposto), os quais impulsionam a aproximação entre estes *dois mundos*, que estariam hoje separados, mas que, segundo ela, teriam uma só origem: indígena.

E a importância que eu sinto é isso, de *aproximar esses dois mundos*, que eles coexistem, mas muitas pessoas acham que ele não existe. Assim, que têm uma visão deturpada do que é o índio aqui do Brasil. Eu sinto que a gente não valoriza a nossa própria cultura, que é a indígena de onde nós viemos, todos. Então eu sinto a importância desse *resgate*, dessa *reconexão*, consigo mesmo e com a floresta. E aí num primeiro momento acontece nas cidades, as pessoas vão começando a se dar conta até que chega esse outro caminho. E eu sinto, já tinham me dito isso antes e eu comprovei, que a sua vida é uma antes e outra depois da medicina, não tem como mudar; e num segundo momento, é uma antes e outra depois da floresta, não tem como mudar, porque as transformações acontecem, o seu encontro com a verdade ele é tão profundo, que não tem como você não estar andando nessa linha. – Lindemann, 2016 (grifo meu).

Como é visível em seu discurso, há, geralmente por parte dos interessados nesses rituais indígena, uma busca por uma ancestralidade e por um modo de uso “original” das medicinas feito por povos que as utilizam “há tempos indeterminados”, que “guardariam” estes conhecimentos. *Ancestralidade*, assim, funciona como uma palavra-chave nesses discursos de revitalização. A despeito de que exista hoje diferentes tipos de rituais com ayahuasca – desde aqueles praticados por linhas consideradas tradicionais do Santo Daime e demais segmentos cristãos, aquelas com influências da Umbanda, até linhas Nova Era (*New Age*) – há, no caso desses viajantes, uma busca por uma autenticidade indígena; pois, como alguns falam, essa medicina “é dos índios³⁹⁶”, ou, pelo menos, “veio dos índios”.

Tiago Coutinho aponta que os Huni Kuĩ, ao se relacionarem com *nawá*, praticam uma comunicação estratégica na qual mobilizam ideias como as de *autenticidade*, *pureza* e *origem*, buscando os seduzir e os domesticar. É preciso notar que ideias como as de que “estamos doentes, precisamos expandir consciência, a vida na cidade é artificial e viciada, precisamos nos harmonizar com a natureza”, por mais que possam ser sustentadas, é também o que os *nawá* que procuram os Huni Kuĩ querem ouvir. Ou seja, estes, sabendo que tais *nawá* querem ouvir isso, adaptam seu discurso nesse sentido.

Nesta busca de se tornar-se outro permanecendo o mesmo, categorias como autenticidade, pureza e origem se tornam fontes de poderes inesgotáveis no contato com uma alteridade que deve ser controlada, seduzida e domesticada pelos *huni kuin*. A utilização destas atribuições de poder pelo outro será recorrente em todos os mecanismos de tradução envolvidos neste rito urbano, pois elas evocam um poder que faz sentindo tanto para o mundo os índios quanto para o mundo dos brancos. (COUTINHO, 2011, p. 279)

Podemos entender este processo de comunicação a partir do que Viveiros de Castro (2018) chamou de *equivocação controlada*. No caso analisado por Coutinho, tal processo “produz, constrói e alimenta discursos, práticas e ritos que conectam, através de uma cadeia de equívocos, o consumo ritual da ayahuasca à ativação da categoria xamanismo

³⁹⁶ Afirmação essa que foi motivo de grandes controvérsias na *II World Ayahuasca Conference*, em relação aos processos de patrimonialização, largamente debatidos no evento. Seria a ayahuasca dos índios ou da “natureza”? Dependendo das concepções de *natureza* mobilizadas, seria, portanto, de todos, indistintamente? Que implicações decorreriam dessa “posse” ou de possíveis direitos?

como mediadora do diálogo” (COUTINHO, 2011, p. 252). Segundo este autor, “os ritos urbanos do *Nixi Pae* acionam um modelo de comunicação que se baseia em uma forma controlada de reordenar equívocos ou mal-entendidos de acordo com os interesses em jogo” (Ibidem, p. 251).

Esta estratégia de comunicação, no entanto, não invalida a autenticidade deste movimento, nem distancia os seus *actantes*. Pelo contrário, na pragmática, os aproxima, pois possibilita-os realizar coisas juntos. Neste sentido, Romina coloca que um de seus papéis nesse movimento é ajudar a promover uma aproximação entre esses dois mundos (*nawá* e *huni kuĩ*), que passam, então, a *coexistir*. Ela e outras interlocutoras aparecem, assim, como mediadoras entre esses diferentes mundos e ontologias, abrindo canais e operando traduções³⁹⁷.

Poderíamos nos perguntar: afinal, o que circula nesta tal *ponte*?

Em princípio, possivelmente qualquer coisa: desde pessoas, conhecimentos, remédios, artesanatos, dinheiro, amor, gratidão, cura, inveja, magia, feitiços, computadores, pensamentos, projetos, cantorias, pinturas, mulheres, homens, crianças, animais, terra, água, cipó, rainha, poços artesianos, placas solares, medicinas, xampu, banheiros secos, gasolina, barcos, hospedarias, penas, peixes, tambores, bananas etc. Com tanta mistura, que direção dar a este turbilhão de coisas? Afinal, por que estes canais foram e continuam a ser abertos pelos *actantes* envolvidos nesta trama?

Passando agora a abarcar a perspectiva de alguns interlocutores *huni kuĩ* sobre esse trânsito de seres e entes nos movimentos entre *floresta* e *cidade*, Isaka Huni Kuĩ fala que é preciso consciência e paciência para “unir essas duas forças”. Segundo ele, para tecer essa união entre mundos e povos diferentes, é preciso se conectar bem, e o *nixi pae* é uma ferramenta para isso. Essa “união”, no entanto, não carrega um sentido totalitário, que suprime as diferenças, mas sim estabelece *conexões parciais* com aliados:

³⁹⁷ Segundo Marisol de la Cadena (2015), “traduções são mal-entendidos que podem ser produtivos, diz Benjamin; ele acrescenta que uma tradução bem-sucedida reconhece seu papel comentando diferenças e mal-entendidos (2002, p. 250). Viveiros de Castro e Strathern acrescentariam que o comentário não deveria parar no fato empírico do mal-entendido, mas deveria discutir ou tornar visíveis os excessos mútuos e, se possível, o que os faz. Esses dois autores também sugerem que as relações não só se conectam através de semelhanças; as diferenças também se conectam” (DE LA CADENA, 2015, p. 27, tradução livre).

[...] tem que conectar bem para se apresentar sua cultura. E para unir com os povos de vocês, povo branco, porque tem muitas coisas de vocês. Nossa não tem isso. Aqui na cidade tem muita fábrica assim de carro, caminhão, e tudo, tudo, estuda muito. Então tem que ter consciência e paciência para unir com essas duas forças, da floresta e da cidade. Por que da cidade já está outra energia. Cidade só funciona com todas energias. Tudo elétrico... Da floresta, não. Da floresta tudo tradicional que existe lá ainda. Aonde que eu moro, no Acre. Eu não sei se posso contar da Amazônia o quê que está acontecendo, Amazônia já está bem perto da cidade. Principalmente do Acre ainda funciona tudo das origens. – Isaka, 2016.

Figura 5.10: Antônio Īkamuru, do Rio Jordão, durante o II Festival Eskawatã Kawayai

Fonte: Amir Leron, 2015

Antonio Īkamuru³⁹⁸, velho da aldeia Boa Vista, no Rio Jordão, ressalta a importância de tomar *nixi pae* com os *nawá*. Para ele, o foco dessa aproximação está em aprender uns com os outros. Nesse sentido, é possível sustentar que os Huni Kuĩ operam conexões entre mundos por meio do *nixi pae*. Com o uso desse objeto técnico (MAUSS, 1974) (que, por outro lado, também os usa), os Huni Kuĩ produzem alianças com seres das mais distintas ontologias, isto é, fazem uma *cosmopolítica*.

³⁹⁸ Antonio Sabino Sales Kaxinawá, Īkamuru, nasceu em 1957 e é residente no município de Jordão. Ele atualmente participa do grupo Kayatibu quando está na cidade e do grupo Yube Inu quando está em sua aldeia, Boa Vista. Atua como uma espécie de tutor de ambos os grupos. A entrevista com Antonio foi realizada no Recanto dos Caboclos, em São Paulo, em julho de 2018.

É, assim é bom. Nós estamos achando isso. Eles estão aprendendo com a gente. Nós estamos aprendendo a deles também. Assim que a gente quer. Eles estão ajudando a gente, por isso que nós gostamos de *nixi pae* junto com *nawá*. E o *nawá* está querendo tomar *nixi pae* junto com a gente, ele quer aprender a nossa também. Todos nós estamos trabalhando [em] parceria. – Antonio Ìkamuru, 2018.

A ajuda mencionada por Ìkamuru toma a forma de coisas diferentes, como os ensinamentos da ciência da floresta e das próprias “medicinas” dos Huni Kuĩ aos *nawá*, e, por outro lado, o ensino aos Huni Kuĩ de ciências e tecnologias dos *nawá* (com destaque para as tecnologias de comunicação), bem como recursos financeiros, projetos, conhecimentos para lidar com a burocracia estatal, documentos escritos e outras demandas que emergem ao lidar com o “mundo dos brancos”.

Parã, do Rio Humaitá, também menciona a possibilidade de estabelecer alianças e de conhecer pessoas nos trabalhos com o *nixi pae*. Para ela, essa é uma oportunidade para estreitar laços. No sentido colocado por Parã, “conhecer” pessoas é também adquirir “conhecimentos”. Tem-se aqui, novamente, a ideia de que conhecer mesmo alguém, conhecer de fato, depende dessas mediações com essas plantas (*medicinas*) que alteram ou apuram a consciência:

Para mim é uma coisa importante de poder conhecer as pessoas, de poder estar junto, nessa força, nessa luz, nesse aprendizado que a gente usa as *medicinas* como um ritual, que é utilizado o daime, o *nixi pae*, como nós chamamos. E da gente poder estudar junto, saber quem pode estar junto nessa força espiritual, de poder se conhecer melhor. Isso para mim, como mulher, é muito importante de poder conhecer pessoas, pessoas que tem conhecimento, podem também fortalecer o nosso povo, a gente poder conhecer um pouco do deles e eles também poder conhecer um pouco do nosso também, para a gente também poder se ajudar uns e outros, porque se a gente não se ver não tem como nós se ajudar. Então isso para mim é uma possibilidade muito fácil, assim de buscar esse conhecimento. Pelo que eu venho tendo estes conhecimentos de participar destes trabalhos, estes trabalhos espirituais. Eu acho que é isso, sabe, de poder estar junto, de poder conhecer, fazer um intercâmbio, porque antes não tinha este conhecimento, o povo vivia praticamente isolado, então precisava de muitas coisas. – Parã, 2013.

É possível vislumbrar múltiplos objetivos dos Huni Kuĩ com esse movimento de saída temporária de suas aldeias em direção às cidades, tal como a formação de alianças (que Carou Trebitsch, no trecho abaixo, chama de “união”) com pessoas diferentes – no caso, principalmente os *nawá* que participam de seus rituais com o *nixi pae*:

Eu vejo que o maior propósito é a união com pessoas diferentes. Esse encontro mesmo. Eu acho que não é pelo dinheiro que eles fazem isso. Eu não vejo que o propósito inicial seja uma pessoa fazendo isso. Embora a gente saiba que uma coisa é propósito e outra coisa é o que a vida mostra. A gente já vê pajés que não pensam na comunidade e que pensam só neles. Mas, no geral, acho que propósito é que eles saiam para o mundo para ajudar os Huni Kuĩ como um todo. A valorização dessa cultura. – Trebitsch, 2016.

Alice Haibara reafirma que o princípio de busca pelo Outro orienta as relações entre os Huni Kuĩ e os *nawá*, nas quais cada um possui interesses e intenções próprias:

Nos processos de formação de alianças, como vimos, o que move as intenções e a busca de parcerias entre os pajés *huni kuĩ* e os *nawa* envolvidos na realização de rituais com *nixi pae*, são interesses e intenções próprios à cada um deles, que se remetem, de um modo geral, à um princípio de busca pelo Outro. (HAIBARA, 2016, p. 269)

Chegamos, assim, à reflexão acerca das motivações e dos propósitos que envolvem a circulação das medicinas da floresta e dos pajés: um ponto fundamental na discussão. Observamos, pois, que uma das principais motivações apresentadas pelos *actantes* em campo tem um caráter eminentemente profético: em seus trabalhos espirituais, os pajés estariam “*levando a cura da floresta para a cidade*” por meio das medicinas. Esta seria sua missão primordial, que aparece em seus discursos *oficiais*. Podemos entender que o *índio* aparece, então, como um mediador *cosmopolítico* (STENGERS, 2018), que leva a *cura* para o “mundo do branco” a “sociedade”, como nessa fala de Ninawá Pai da Mata:

[...] o trabalho que trouxe a gente para o mundo foi isso, *trazer a cura da floresta para a cidade*. Isso foi um dos passos que abriu de nós para o mundo. Com esse conhecimento das medicinas e trazer as medicinas lá da floresta e trazer para a cidade para ajudar no trabalho da cura. Então, para a nós sair com esse trabalho para o mundo... Eu sinto assim, sair lá da aldeia para trazer o trabalho pra cá, é eu trazer a cura da floresta para ajudar também as pessoas. E isso que faz nós viajarmos, faz eu viajar. – Ninawá, 2015.

Segundo Ninawá, que na época desta entrevista se considerava um “novo pajé”, o trabalho de trazer a cura da floresta para a cidade está ligado à busca de novas formas de lidar com a *sociedade* (ou seja, o mundo dos brancos). Para lidar com esse novo *actante* (a sociedade), pois, são operadas transformações em suas tradições (como a introdução de violão e outros instrumentos nos cantos, a participação de mulheres e crianças nos rituais, entre outras), as quais, no entanto, não implicam em sua perda ou

descaracterização. Pelo contrário, estas modificações têm em vista o cenário atual e as novas redes de relações, as quais buscam engajar diferentes pessoas e “fortalecer”, enfim, o seu povo e a sua cultura.

Os novos pajéres são pessoas que estão transformando os conhecimentos nesse novo tempo. *Transformar o conhecimento não é perder a tradição, é buscar novas formas de lidar a com a sociedade.* [...] Nesses últimos anos, o trabalho da pajelança através dos jovens indígenas tem avançado muito dentro do estado brasileiro. A cura da floresta chegando para a sociedade através desses novos sábios. Para mim, esses trabalhos são muito importantes hoje mostrar essa realidade para o mundo. [...]. Olho como trabalho de muita importância trazer a cura da floresta através das medicinas. – Ninawá, 2013 (grifo meu).

Valdecir Txana Mashã, morador e ex-professor da aldeia Vigilante, no Rio Humaitá (ele deixou seu cargo justamente para realizar viagens como pajé), hoje também percorre o mundo realizando cerimônias de *nixi pae*, por exemplo, na Austrália e na Nova Zelândia. Abaixo cito um texto de divulgação de uma de suas cerimônias em São Paulo:

Nossa missão ao sair da Floresta é percorrer qualquer parte do mundo para divulgar nossa cultura e os saberes ancestrais do povo Huni Kuin, buscando novas parcerias espirituais, culturais e políticas que contribuam para a melhoria da vida na nossa terra indígena e em todos os lugares por onde passamos. Todas essas alianças com outras comunidades e famílias de bons corações servem para trocarmos os saberes entre nós e fortalecermos a zeladoria, o cuidado e a proteção dos valores da vida na Floresta. As pessoas que sintam o chamado dessas medicinas são bem-vindas a ouvir, sentir e ver a própria natureza e tudo o que ela tem a nos oferecer como humanos nessa Terra, para entendermos sob o ponto de vista da Floresta o que viemos e o que temos a fazer para termos uma vida mais digna e justa junto com todos os seres divinos, entendendo o poder específico que cada um de nós tem a oferecer e contribuir para a humanidade e o planeta. Com esse trabalho esperamos criar um ambiente mais saudável e harmonioso para as gerações vindouras, para que os jovens possam encontrar uma estrutura mais favorável para a escuta do chamado espiritual, que é o eixo, o conhecimento e o saber central revitalizado de cada povo do mundo. – Txana Mashã, 2020.

Para elucidar ainda mais a questão, abaixo segue a letra de um cântico bastante presente nos rituais *huni kuĩ* com instrumentos. Este apresenta a figura do “caboclo curador”, que remete às viagens dos pajés pelo mundo:

Chegou, chegou o caboclo curador

Ele roda o mundo inteiro pra aliviar a nossa dor

Esse caboclo é caboclo verdadeiro
Ele atira as suas flechas muito mais além do mar
Esse caboclo é caboclo da jurema
Com seu cocar de pena faz o mundo balançar

Chegou, chegou o caboclo curador
Ele roda o mundo inteiro pra aliviar a nossa dor

Ele nos traz a cura da floresta
Seu canto é de amor, que vem do coração
Yube Mana Ibubu, Mana Ibubu Betã
Eskawatã Kawayei, Kawayai Kiki

Nessa letra, pode-se inferir que o caboclo (ou índio) tem a capacidade de “trazer” a cura da floresta por onde andar³⁹⁹. Ou seja, mesmo sem estar na floresta (ou em sua aldeia), ele pode carregar essa força consigo. Algumas pessoas falam que certos *huni kuĩ* que já não vivem na floresta há certo tempo (os quais fixaram residência em cidades) perdem um tanto dessa força em relação àqueles que estão sempre retornando. Entretanto, outras falam que os índios (e isto não se aplica somente aos pajés, mas a demais “representantes”) irão trazer essa força independentemente de estarem morando ou não na “floresta”, mas de estarem *conectados* com as medicinas:

Tem *txais* que estão na cidade há muitos anos. E tipo, Ailton Krenak, que está na cidade há muito tempo, o próprio Fabiano... Você vê que a floresta continua neles. Que eles conseguem ter um equilíbrio muito bom com a cidade, mas que eles estão sempre naquela presença da floresta. Não importa se eles vêm só fazer um ritual ou se eles vêm para ficar mais, para passar uma vida. Se eles estão conectados, se eles estão trabalhando com as medicinas. [...] Se ele está conectado ali com a medicina, eu sinto que ele está conectado com a floresta mesmo. Esses são os exemplos que eu vejo que o *txai* quando vem para a cidade ele não vira branco, ele carrega muito da floresta com ele. – Trebitsch, 2016.

³⁹⁹ Suspeita-se que haja uma força terapêutica e política que emana também desse deslocamento, ou seja, daquele que vem de longe.

Como se pode inferir pela letra do cântico do “caboclo curador”, a *missão* (em um sentido religioso ou “espiritual”⁴⁰⁰) desses pajés é percorrer o mundo todo, trazendo *cura*.

Segundo Vinicius Romão, sua missão com o Festival Eskawatã Kawayai e com as viagens que organiza pelo mundo é auxiliar na cura do planeta e das pessoas por meio das medicinas da floresta, dando voz aos indígenas e criando espaços, oportunidades e visibilidade para que suas tradições, conhecimentos e modos de vida possam reverberar em outros interessados:

A missão da gente é auxiliar na cura planetária, na cura das pessoas... Tem muitas pessoas que sofrem de problemas emocionais, problemas de vícios, problemas de traumas, enfim, uma série de problemas, problemas físicos, mentais, espirituais. E através dessas medicinas a gente tem essa possibilidade de expansão de consciência, e ao mesmo tempo auxiliar no processo de cura do pessoal, e processo evolutivo através das plantas. A missão maior é essa. E também preservar a cultura *huni kuĩ* e divulgar também, que cada vez seja mais fortalecida e também que tenha mais reconhecimento. E para fazer esse trabalho de uma forma séria. Com os pajés, com eles. Dando a voz para que eles mesmos possam falar da cultura deles, da espiritualidade deles, de uma forma que eu acredito que o mundo precisa. Que hoje em dia ayahuasca já se expandiu no mundo, mas não é todo mundo que faz um trabalho com seriedade, que leva ali desde a fonte, ali para poder compartilhar. Acredito que uma oportunidade importante poder auxiliar nesses processos de cura, de evolução, de conexão com nosso ser e com a floresta, com os povos da floresta. – Romão, 2015.

Na fala de Vinicius Romão estão presentes diversos elementos da cosmologia Nova Era, a qual nos debruçaremos a seguir. É preciso notar, no entanto, que, se por um lado, como dizem nossos interlocutores, a utilização do chá do cipó traz a cura ao planeta e à humanidade, por outro, as viagens dos pajés, das comitivas e dos participantes (sobretudo as de avião, por sua carga de poluentes) também vão no caminho contrário: o do adoecimento do planeta. Tal questão pois, não é livre de contradições (o que a torna ainda mais interessante), mas propiciam um caminho, uma direção, a qual seguiremos explorando.

⁴⁰⁰ Diferente de muitas missões evangélicas, o objetivo aqui não é converter, convencer, nem evangelizar ninguém, tampouco mostrar que há um só Deus ou um só caminho. A questão parece se tratar não de um novo proselitismo, mas de *entre-capturas*.

5.2.3. A Nova Era e o Antropoceno

As medicinas da floresta são muitas vezes entendidas por certos *nawá* como aquelas que vêm curar os males da *civilização*, que está hoje em crise generalizada: ambiental, social, econômica – sem erigir divisões (ou *purificações*) entre essas dimensões, como diagnostica Bruno Latour (1994). Esse entendimento da crise encontra conexão com o movimento Nova Era (*New Age*), do qual muitos frequentadores de rituais indígenas se aproximam, veiculando correntemente uma imagem do índio como um ser “sábio” e “puro”. Sob esta visão, na *cidade* (também chamada “selva de pedra” por seus adeptos), estaríamos precisando dessa *luz* trazida pelos indígenas, considerados mensageiros espirituais de uma tradição ancestral que propicia uma conexão mais verdadeira com a *natureza*, curando o planeta dos males do desenvolvimento.

Segundo Coutinho, ‘Nova Era’ é o nome dado ao movimento derivado da crença mais importante e que une as diferentes correntes nele inserido, que é a chegada de uma nova era, a Era de Aquário, que aconteceria (ou aconteceu) nos anos 2000, sucedendo a Era de Peixes e “provocando uma radical mudança de consciência que nos afastaria gradualmente dos valores transmitidos pelo ocidente” (COUTINHO, 2011, p. 191).

Marcelo Camurça observa que este fenômeno “caracteriza-se por um sincretismo, por um estilo de itinerância, de errância pelas religiões, uma adesão religiosa instável, aproveitando tudo que há de bom nas religiões para compor uma religiosidade experiencial individual” (CAMURÇA, 1996, p. 6). Segundo Luiz Eduardo Soares, antropólogo, o religioso alternativo brasileiro tende a reconhecer na sua própria busca “a essência de sua utopia e a natureza de sua devoção” (SOARES, 1994, p. 205). Para Magnani, o fenômeno da espiritualidade Nova Era

[...] já foi considerado como uma espécie de “religião pós-moderna”. Desprovido de uma hierarquia centralizadora, de uma doutrina apresentada como revelada e um corpo unificado de rituais, aparecia como uma imensa *bricolagem*, resultado da livre escolha e junção (regida apenas pela criatividade de cada participante e encerrada nos limites de sua individualidade) de elementos tirados, aleatoriamente, das mais diversas tradições e filosofias. (MAGNANI, 2005, p. 220)

Sandra Carneiro fala de um padrão recorrente na trajetória de indivíduos que têm como projeto o desenvolvimento de sua *espiritualidade*⁴⁰¹. Este caracterizar-se-ia pela busca de um crescimento espiritual de cunho pessoal e não institucionalizado, fruto de “uma insatisfação com relação aos discursos religiosos tradicionais e outras formas de inserção totalizante” (CARNEIRO, 1998, pp. 19-20 apud LABATE, 2000, p. 52), como também nota Leila Amaral:

[...] para Heelas (1993), o fenômeno Nova Era, no seu conjunto, apresenta-se como o processo contínuo da "sacralização do *self*", isto é, um conjunto de práticas aparentemente diversas que podem ser experimentadas para alcançar sempre o mesmo fim: liberar o *self* - o verdadeiro eu - do ego - personalidade externa contaminada por fontes de autoridade alheias ao indivíduo. (AMARAL, 1998, p. 26)

Tiago Coutinho realiza um bom apanhado dessa discussão no contexto dos rituais urbanos *huni kuĩ*. Segundo esse autor, “o xamanismo urbano ressalta em seu discurso a importância de religar o ser humano a uma natureza única que transcenderia as diferenças culturais através de práticas milenares desenvolvidas por povos não ocidentais” (COUTINHO, 2011, p. 195). Coutinho acrescenta que o conhecimento ritual obtido de diferentes sociedades tradicionais “se aproximaria do atual discurso ambiental ao enfatizar a interdependência de todas as formas de vida do planeta” (Ibidem). Segundo ele, a espiritualidade Nova Era poderia ser caracterizada como:

Uma religiosidade que defende uma unidade transcendental das religiões onde estas não seriam nada mais do que reflexos e fragmentos de uma única religião. Esta alternativa espiritual ressalta em seu discurso a importância de religar o ser humano a uma natureza única que transcenderia as diferenças culturais. A experiência é feita a partir de um outro idealizado que conheceria este caminho e deveria ter as respostas para anseios ocidentais de reaproximação com a natureza e busca de espiritualidade, criando assim um novo estilo de vida dentro do ocidente. Nesta visão globalizada, o outro assume diversas identidades que vão desde um Huichol mexicano, um celta, um sahdu indiano, um tungu siberiano até um pajé kaxinawa. (COUTINHO, 2011, p. 193)

⁴⁰¹ De acordo com os médicos Hélio Penna Guimarães e Álvaro Avezum (2007), “espiritualidade poderia ser definida como uma propensão humana a buscar significado para a vida por meio de conceitos que transcendem o tangível: um sentido de conexão com algo maior que si próprio, que pode ou não incluir uma participação religiosa formal” (SAAD et al., 2001; VOLCAN, 2003).

Leila Amaral postula que “o termo Nova Era estaria ligado, assim, a uma ideia de cura como transformação radical [...], a transformação da consciência, primeiro no plano interno-individual” (AMARAL, 1998, p. 100). Amaral afirma que se trata, enfim, da restauração da saúde da Terra, concebendo-a como a “grande reconciliação”. A antropóloga Beatriz Labate adiciona que “nesta busca de transformação radical, *cura* e *salvação* tonam-se sinônimos” (LABATE, 2000, p. 217).

Esta obsessão pela cura está ligada a um discurso de *catástrofe iminente*, sobre o final dos tempos; ou de *transformação astrológica*, da passagem da era de peixes para a era de aquário; ou, ainda, de *transformação de paradigma*, do materialismo para o holismo. A cura do indivíduo está ligada ao restabelecimento de uma ordem planetária e cósmica. (AMARAL, 1998 apud LABATE, 2000, p. 216)

Segundo Beatriz Labate (2000), o tema da cura é de tal forma central no universo *new age* que Amaral chegou a intitular um dos capítulos da sua tese como *A obsessão pela cura ou a doença é boa para pensar*. Segundo Amaral, “trata-se de uma quase obsessão, uma atitude de suspeita permanente em relação ao mundo contemporâneo que se expressa, no discurso Nova-Era, como uma crise avassaladora que assola o planeta” (AMARAL, 1988, p. 100). Como argumenta Coutinho (2011), está implícito no referencial Nova Era certo *evolucionismo às avessas*: quanto mais primitivo, melhor.

Este movimento pode ser considerado um evolucionismo às avessas, pois a linha evolutiva que mantém todas as culturas do mundo unidas por fatores universais é mantida; com a diferença de que a parte valorativa da cadeia não é mais a sociedade Euro americana. Neste movimento, busca-se a forma mais primitiva, mais rudimentar, mais estranha com o objetivo de religar o homem a sua natureza comum. Se, em um primeiro momento, o evolucionismo introduziu a idéia de que uma falta de civilidade se relacionava diretamente a algo ruim e prejudicial por não contar com os confortos e seguranças da civilização, em um segundo momento, quando tais valores entram em crise, surge uma valoração do primitivo, do sonho de uma falta total de civilização como algo positivo, buscado por nós a partir de um outro. (COUTINHO, 2011, pp. 194-195)

Alice Haibara, apoiada em algumas reflexões de Tiago Coutinho (2011), argumenta que certos *nawá*⁴⁰² formam imagens idealizadas dos índios e de seus modos de vida, representados aqui pelos pajés *huni kuĩ* que circulam nas cidades, que emergem como alternativa ao regime ocidental capitalista:

A busca pelo Outro, tal como se realiza no movimento Nova Era, traz, em muitos sentidos, um descontentamento com o regime ocidental capitalista, de forma que as pessoas procuram em outros regimes de conhecimento, alternativas e inspirações para transformação de seus próprios modos de vida e de pensamento. Assim, a figura do “índio”, emerge em certos casos, como um tipo de refúgio escolhido por parte dos descontentes com os valores urbanos e euroamericanos para responder às perguntas e anseios por uma renovação (COUTINHO, p. 193). Nesses contextos, a imagem do “índio”, muitas vezes é romantizada pela chave da “pureza”, associada em alguns casos, à uma noção de evolução espiritual, que é transportada para a imagem construída sobre os pajés *huni kuĩ* circulando nas cidades. Assim, eles são concebidos muitas vezes como pessoas mais “conectadas com o espiritual”, o que se associa, entre outros pontos, aos seus modos de vida “em contato com a natureza”. Tal visão também pode incluir elementos de inocência e ingenuidade, com relação àqueles que “não foram contaminados pela sociedade capitalista”. (HAIBARA, 2016, p. 273)

No momento atual, índios e não-índios (*nawá*), agora despertados pelas medicinas, estariam na *missão* de salvar a floresta e o planeta das “forças do mal”, do capitalismo, da destruição do planeta ou algo semelhante.

Para os Huni Kuĩ, no entanto, Nova Era não representa exatamente uma alternativa ao capitalismo ou a exaltação de um modo de vida indígena, mas sim um *novo tempo*, em que Huni Kuĩ e *nawá* (não todos, mas alguns aliados) estão mais próximos e conectados. Nesse novo tempo, a distância entre eles é encurtada: é preciso agora aprender a viver no mundo do outro (que já não é mais tão distante como outrora), trocar conhecimentos e realizar ações em conjunto, como podemos observar nesta fala de Isaka:

Nova Era eu acho que é coisa nova. Nova Era é uma coisa nova, assim, que quem crê. Quem conecta mesmo, quem trabalha e quem aprende da nossa tradição, aprende com vocês também e conecta. E todos esses, é... Unir essas duas forças, e é linha certa, né, para não errar a linha. Às vezes se errar, [...] alguém novo erra

⁴⁰² Segundo ela, “as construções de visões romantizadas do ‘índio’ não se encontram apenas dentre o movimento Nova Era, mas correspondem a ideias presentes no senso comum, refletidas também em alguns discursos presentes na formulação de políticas públicas, dentre outros” (HAIBARA, 2016, pp. 273-274).

que já estava na linha mesmo, conectado com vocês, a tradição de vocês, entende bem o trabalho de vocês, com educação, como tratar a gente, dos seus espíritos, do seu pensamento, já vem ficando contato, aprendendo, trazendo as medicinas tradicionais das origens, se encaixa bem, eu acho que esse aí que é uma nova era para caminhar junto. É união que faz a força, só para unir e para aprender e respeitar e acreditar. – Isaka, 2016.

É claro que a crise planetária tem relação intrínseca com a situação atual dos Huni Kuĩ, que hoje saem em busca de alianças. Há uma série de situações que evidenciam motivações para a busca desses contatos, como mencionamos em capítulos anteriores: a dificuldade cada vez maior de encontrar caça nas terras indígenas (que, uma vez delimitadas, tendem a levar suas populações à sedentarização, restringindo as possibilidades de viver em itinerância), a contaminação da água por coliformes fecais e resíduos tóxicos, causando mortes e doenças, o aumento da temperatura (que afeta a vida dos humanos, dos animais e das plantas, inclusive seus roçados), a derrubada e a queimada das florestas nas terras vizinhas (com vistas, sobretudo, à criação de gado), que, além de causar poluição, certamente afugentam as caças e minam a exuberância da vida na floresta. Além disso, nesse momento os Huni Kuĩ buscam meios de comunicação e novas tecnologias para fins variados, como divulgar seus trabalhos, filmes, músicas e outras criações, marcando presença no mundo digital. Toda essa expansão de fronteiras de contatos e relações conforma para os Huni Kuĩ um sentido novo de *planetaridade*⁴⁰³ (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014), na qual se amplia drasticamente o seu mundo de convívio.

Apesar de caracterizarmos aqui um pouco da espiritualidade Nova Era por um certo “individualismo seletivo” na composição de sua religiosidade/espiritualidade, as preocupações postuladas por seus adeptos em relação ao futuro do planeta, no entanto, referem-se a fatos reais. Não podemos fechar os olhos para a crise que vivemos, a qual eles há tempos alertam. De fato, a cada dia, o planeta continua a ser destruído. Por exemplo, olhando os dados das ciências, vemos que se aprofunda cada vez mais o

⁴⁰³ Segundo Sztutman, tal nova planetaridade seria uma resposta à ideia de um capitalismo globalizado, sem com isso cair numa imagem teológica ou epistemológica de unificação. Ele escreve que “Stengers busca um sentido para a planetaridade, que reside antes de tudo no estabelecimento de conexões possíveis entre uma multiplicidade de práticas e lutas” (SZTUTMAN, 2018, p. 352).

desmatamento na Amazônia (SILVÉRIO et al, 2019; FRANKLIN JUNIOR, 2018), o aumento da temperatura global (BAILÃO, 2014; SILVA; PAULA, 2009), a redução da biodiversidade e a extinção de espécies (BARBIERI, 1998; ROOS, 2012).

Não é possível, portanto, simplesmente desqualificar os adeptos do movimento Nova Era como malucos obcecados por cura ou apocalípticos neuróticos⁴⁰⁴. Isso não significa, porém, que tenhamos de aderir cegamente aos seus discursos, reproduzindo-os ingenuamente, sem crítica. Se quisermos seguir a proposta de Clifford Geertz (1983) acerca da atitude do antropólogo perante os *nativos* – que, simetricamente, aqui incluem tanto os *nawá*, como os Huni Kuĩ –, é preciso também *levar a sério* o que eles dizem⁴⁰⁵.

Embora os adeptos da Nova Era possam por vezes “idealizar” os índios como representantes de uma alternativa ao capitalismo, os povos indígenas de fato já deram provas consistentes de serem uma alternativa real a este sistema acumulador e concentrador de propriedades e recursos financeiros, principalmente no que se refere aos seus modos de vida e às formas como se relacionam com a terra, tendo muito a nos ensinar e a nos inspirar. Nesse sentido, escreve o antropólogo Renato Sztutman:

[...] os povos indígenas poderiam nos dar lições de como nos proteger, de como resistir nessa era reconhecida como Antropoceno ou Capitaloceno, tempo de catástrofes e de escancaramento das “feitiçarias do capitalismo”. No *reclaim* de Starhawk, assim como nas retomadas de terras dos povos indígenas, fenômeno que responde a séculos de expropriação, o que está em jogo é a relação irrefutável entre terra e magia, entre o acesso a um “bem comum” – a capacidade de pensar

⁴⁰⁴ Tiago Coutinho escreve que “seria simplista considerar o movimento de inserção de cosmologias ameríndias no mosaico espiritual Nova Era sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica. Assim como o discurso ambientalista, exemplo descrito por Albert, o neo-xamanismo longe de ser uma mera retórica de circunstância, passou a ser um dos meios possíveis de simbolização intercultural adequada à expressão e validação de uma visão de mundo e um projeto político kaxinawa na cena nacional e internacional” (COUTINHO, 2011, p. 278).

⁴⁰⁵ Segundo Eduardo Viveiros de Castro, levar a sério não é simplesmente ‘acreditar’ no que dizem os índios, tomar seu pensamento como exprimindo uma verdade sobre o mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 130). Levar a sério, segundo este autor, é, para começar, não neutralizar, que seria, “por exemplo, pôr entre parênteses a questão de saber se e como tal pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, explica-se por certos modos de transmissão social do conhecimento, exprime uma visão de mundo culturalmente particular, valida funcionalmente a distribuição do poder político, e outras tantas formas de neutralização do pensamento alheio”. Deveríamos “suspender tal questão ou, pelo menos, evitar encerrar a antropologia nela” (Ibidem, p. 129).

e agir em conjunto – e a animação dos existentes, entre o material e o imaterial, entre a espiritualidade e a política. (SZTUTMAN, 2018, p. 356)

Contudo, não podemos restringir as preocupações com o futuro do planeta e da humanidade ao movimento Nova Era. É claro que o diagnóstico de crise global e das consequências negativas do modo de produção capitalista extrapolam esse movimento. Muitos cientistas, ambientalistas e povos indígenas alertam há muito tempo sobre os malefícios que estamos causando ao planeta (e a nós próprios!) por conta de nosso modo de vida, que está levando a uma deterioração generalizada da vida na Terra.

A ideia de Antropoceno, embora levemente criticada por alguns pensadores, como Ailton Krenak, que, em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, comenta que seria um exagero dizer que haveria uma era geológica marcada especificamente pela presença dos humanos (que certamente um dia deixarão de existir), dá um pouco da dimensão da gravidade do problema:

A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver. (KRENAK, 2019, p. 23)

Refletindo um pouco acerca do movimento Nova Era e do conceito de Antropoceno, vemos que estes podem ser, de alguma forma, aproximados⁴⁰⁶, uma vez que ambos tratam de eras. A primeira trata de uma era astrológica, a Era de Aquário, que teria (ou teve) início no século XXI. Não temos como precisar se esta Era já se iniciou ou se ainda a estamos aguardando. Alguns astrólogos marcam o seu início na transição do milênio (na virada do ano 2000); outros, como o astrônomo Jenkins e astrólogos que seguem a interpretação do chamado “grande alinhamento cósmico”, o marcam pelo

⁴⁰⁶ Embora Nova Era e Antropoceno se toquem, eles não se confundem. São duas *planetaridades* distintas.

calendário maia (Tzolk'in), em 21 de dezembro de 2012. Para outros estudiosos, no entanto, essa era ainda se iniciará. A Era de Aquário sucede a Era de Peixes, que, por sua vez, foi iniciada no século V, para alguns, e, para outros, no ano 1, contado a partir do nascimento de Jesus Cristo⁴⁰⁷.

A segunda (o Antropoceno) trata de uma era geológica, iniciada no final do século XVIII (ou seja, há aproximadamente três séculos), coincidindo com o início da revolução industrial, como propõe o químico Paul Crutzen (2002). James Lovelock (2019), por sua vez, propõe que o Antropoceno começou com a primeira aplicação do motor a vapor de Newcomen, em 1712. Outros autores marcam sua data de início a partir da aprimoração do motor a vapor, por James Watt, em 1784.

Ainda que o Antropoceno comece a ter destaque no período posterior a Primeira Revolução Industrial, ele apresenta como “ponto de bifurcação” o ano de 1950 – conhecido como o início dos *anos dourados* nos Estados Unidos (período pós-guerra), nos quais houve a consolidação do modelo de consumo de massas. Segundo Eduardo Barcelos, “a partir desse ponto, os impactos ambientais das atividades humanas atingiram níveis recordes e as variações de sistemas (oceanos, atmosfera, entre outros) apresentaram tendências crescentes exponenciais” (BARCELOS, 2019, p. 4).

Outros autores apontam o início do Antropoceno muito anteriormente, como no advento da agricultura e até mesmo na origem da espécie humana (*Homo sapiens*). Diversos autores, portanto, tentaram atribuir o início do período do Antropoceno a um suposto momento em que a humanidade passou a dominar *forças ambientais* de forma a moldar o planeta para o seu uso (ainda que a tentativa de identificar um ano zero para o Antropoceno seja um tanto irrealista). De todo modo, se nos aproximarmos da modernidade, veremos que o processo de racionalização técnica, como enunciado por Max Weber (1981), não se restringe à dominação de pessoas (humanas). Este é um processo de dominação da *natureza*, ou ainda, de dominação de mundo.

⁴⁰⁷ As eras astrológicas sucedem-se a cada 2000 anos, aproximadamente. A Era de Áries, a qual precedeu a Era de Peixes, foi marcada por guerras de conquista, pela dominância do patriarcado e do monoteísmo. O Deus vingativo e belicoso do Velho Testamento é um forte símbolo dessa Era, assim como Moisés, que além de quebrar um bezerro de ouro anunciando o fim da Era de Touro, liderou os hebreus à Terra Prometida.

Se o Antropoceno é a era geológica que marcará o período que os humanos viveram na face da Terra, o que haveria depois dele⁴⁰⁸? Uma vida sem humanos? Ou humanos vivendo na Lua ou em Marte (uma alternativa certamente absurda)⁴⁰⁹? Se não é possível precisar, esse conceito nos ajuda a dar uma dimensão do tamanho da “pegada” (*footprint*) que deixaremos no planeta para as futuras gerações e mesmo após a extinção de nossa espécie, deixando como herança danos incomensuráveis a outras espécies e ao próprio planeta. Então, o que, politicamente, o conceito de Antropoceno nos abre como horizonte? Ele sugere que, ao menos, podemos diminuir nossa “pegada”, ou adiar o fim do (nosso) mundo, como fala Ailton Krenak?

Outros autores, como o sociólogo Jason Moore (2017), em vez de se aterem ao conceito de Antropoceno, postulam a ideia, mais circunscrita, de Capitaloceno – uma era histórica que seria formada por relações que privilegiam a acumulação interminável de capital –, uma vez que esse ofereceria uma crítica a uma determinada narrativa do tempo e da ecologia política e serviria para impedir o desfecho histórico de uma série de problemas, convalidados na máxima “de que não há alternativas”. Segundo Eduardo Barcelos:

A ideia de Capitaloceno, portanto, é entendida como *ecologia-mundo do capital*, juntando a acumulação de capital, a busca do poder e a co-produção da natureza na unidade dialética (Moore, 2013a). Isto significa que capital e poder não agem *sobre* a natureza, mas se conformam a partir dela. Se trata de uma extraordinária combinatória de exploração e expropriação, ao mesmo tempo pela produção e circulação de mercadorias e a exploração do trabalho com a apropriação da natureza e o esgotamento de recursos. Assim o processo de acumulação de capital torna a exploração capitalista do trabalho uma forma social de conformação do ambiente. (BARCELOS, 2019, p. 12)

Em todos os casos, tanto na Nova Era como no Antropoceno ou Capitaloceno, espera-se uma transformação radical das formas de habitação humana no planeta, ainda hoje marcada por um grau de consumo e de produção incompatível com a

⁴⁰⁸ James Lovelock propõe o Novaceno (2019), uma era marcada pelo uso da inteligência, da robótica e da cibernética, ao invés da fisiotécnica, característica do Antropoceno.

⁴⁰⁹ Na interpretação da Nova Era, os humanos certamente sobrevivem à transição da Era de Peixes para a Era de Aquário, mas aderem a um novo estilo de vida.

capacidade/velocidade da natureza prover seus frutos de forma sustentável, conformando um modelo de exploração, destruição e esgotamento de recursos⁴¹⁰, que compromete seriamente o seu uso pelas próximas gerações – para que estas possam satisfazer ao menos suas necessidades básicas, como comer, hidratar-se, respirar –, assim como as vidas de diversos outros seres não-humanos. Portanto, tanto na Era de Peixes como no Antropoceno e no Capitaloceno, não há dúvidas de que há um esgotamento do modelo de produção e consumo propagado pelo estilo de vida dos *anos dourados* norte-americanos.

No entanto, se na Nova Era, apesar de seus adeptos reafirmarem continuamente a ideia (consciência) de que nós é que fazemos o mundo e que a transformação do mundo passa primeiramente pela mudança de nós mesmos, o mundo irá mudar inevitavelmente por conta do movimento dos astros (ou seja, a Nova Era certamente irá chegar, pois entraremos na Era de Aquário quando os planetas se alinharem de uma determinada maneira); no Capitaloceno, apesar de reconhecer-se que esta é uma era igualmente passageira e que, após ela, haverá uma próxima (mesmo que sem humanos), não há uma data de fim estipulada: o que nos resta é lutar politicamente contra o domínio do Capital.

Na seção seguinte, pois, buscaremos refinar nossa compreensão sobre o que é e como funciona esse sistema capitalista, localizando-o na discussão dos pajés *huni kuñ* e das medicinas da floresta.

5.2.4. A feitiçaria do capitalismo e contra-feitiçarias

Na busca por uma definição de capitalismo, Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2005) apresentam a ideia de que este é “um sistema feiticeiro sem feiticeiros”. Sztutman escreve que esses autores sugerem que o capitalismo não teria acabado com a feitiçaria, mas sim com os feiticeiros – por exemplo, as bruxas da Idade Média, mencionadas pela escritora neo-pagã Starhawk:

⁴¹⁰ Não entendidos aqui meramente como objetos, mas, por vezes, também como vidas (no caso, por exemplo, da indústria de carne bovina, os insumos principais são bois vivos – os quais requerem, por sua vez, muita terra, muito capim, muita soja, água e ar, entre outros). Deve-se destacar a produção incessante, por este modelo, dos chamados (ao meu ver, enganosamente) *resíduos*, como o lixo e a poluição de diversas camadas do planeta, tanto o ar, como as águas (mar e rios), a terra e o subsolo.

Tudo se passa como se o capitalismo tivesse capturado toda a feitiçaria existente no mundo, tornando-se um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”. É nesse sentido que sua operação é a da “captura”, conceito mais uma vez deleuze-guattariano, que implica a subsunção de uma força ou fluxo a um aparelho centralizador, sobrecodificador. No entanto, essa captura resulta na produção de um poder que entorpece as pessoas, que não as impede de ver o seu rosto. A pretensa invencibilidade do capitalismo estaria refletida na sua capacidade de surpreender oponentes, de tirar lucro de qualquer oportunidade, tirar proveito de qualquer desatenção, de produzir, enfim, a impotência nas pessoas. (SZTUTMAN, 2018, p. 347)

No meu entendimento, o capitalismo (agora em sua fase financeira, especulativa) é um sistema feiticeiro porque captura, enfeitiça as pessoas, seduzindo-as para a possibilidade de ganhar, auferir lucros – como em um jogo. É como se os capitalistas estivessem em uma disputa, uma corrida, cujo objetivo é o tão falado crescimento (juntar, reinvestir e multiplicar o capital), acumular bens e riqueza (patrimônio) – o que se dá, considerando as formas legais (isto é, excluindo roubos, corrupção), tanto por meio de trabalho remunerado, como por meio de investimentos (remuneração do próprio capital).

O problema é que esse jogo tem decisivas consequências na realidade de uma infinidade de seres e entes (ou seja, não é um jogo em que os jogadores jogam isolados em seu “círculo mágico”, no sentido postulado por Huizinga⁴¹¹) – realidade essa que se mostra com recursos finitos, necessidades concretas e condições desiguais. Os jogadores desse grande jogo não são todos os humanos, nem a maioria deles. São apenas os capitalistas (aqueles que investem capital), os quais têm, obviamente, diferentes “tamanhos”. Ou seja, o jogo deixa de fora⁴¹² toda uma classe trabalhadora que não tem outra opção a não ser vender a sua força de trabalho para obter sustento para a sua sobrevivência. Pelos baixos salários pagos pelos capitalistas, as pessoas dessa classe são

⁴¹¹ O filósofo Johan Huizinga (1938) diz que o jogo é uma atividade livre, desinteressada, não-séria, exterior à vida habitual. Para Huizinga, o jogo “é uma atividade desligada de todo e qualquer interesse material, com a qual não se pode obter qualquer lucro”. Segundo ele, o jogo não é “vida cotidiana”, “comum”, “corrente” ou “real”. Ou seja, a caracterização de jogo por Huizinga é exatamente oposta à forma como estou tratando esse conceito para compreender o capitalismo.

⁴¹² No sentido de participar como “player” desse jogo (ou seja, como investidor capitalista), não como *actante* imbricado nessa trama, beneficiário ou sofredor de suas consequências.

incapazes de acumular e guardar riqueza, tornando-se, em muitos casos, aprisionadas em dívidas, reféns das cobranças de juros desleais.

Além dos trabalhadores, há uma quantidade enorme de desempregados – ou o que Marx (1867) chamou de *lumpemproletariado* – que ficam completamente excluídos desse jogo (para que os capitalistas possam sustentar o baixo preço da força de trabalho), mas que, porém, sofrem as consequências nefastas produzidas pelo mesmo – fome, sede, frio, doença, miséria, guerras, falta de abrigo e de território para habitar e obter sustento.

Isso para não falar dos danos (ou, na linguagem capitalista, dos prejuízos – estes, não contabilizados) causados às outras espécies, uma vez que esse jogo afeta as relações entre seres de toda sorte, produzindo desequilíbrios entre os mesmos e seus *habitat*, gerando sistematicamente catástrofes, epidemias⁴¹³, poluição do ar, da terra e da água, redução drástica da fauna e da flora, extinção de espécies, alteração do clima, entre outras inúmeras consequências destrutivas. Nesse jogo, pretensamente meritocrático, os lucros são individualizados⁴¹⁴, mas os prejuízos (seja a perda de capital, de alimentos, mortes de humanos e de não-humanos e toda sorte de danos causados ao planeta) são coletivizados com todo o corpo socioambiental, de humanos e não-humanos.

⁴¹³ A pandemia do coronavírus foi originada na China a partir da mutação de um vírus que afetava morcegos (curiosamente, *kaxi, em hãtxa kuĩ*), que passou a afetar humanos. Segundo o pesquisador Allan Carlos Pscheidt (2020), na reportagem citada abaixo, assim como médicos infectologistas do Hospital Emílio Ribas, em São Paulo (em comunicação pessoal), a mutação provavelmente se deu pela excessiva interferência humana no *habitat* dos morcegos, considerando a excessiva urbanização chinesa e suas altas taxas de crescimento econômico nas últimas décadas, que vêm acompanhadas pela destruição (ou, no mínimo, excessiva modificação) do *habitat* desses animais – o que forçou a readaptação da forma com que estes buscam atender as suas necessidades de alimentação, repouso, entre outras. Podemos, enfim, entender que a mutação de um vírus surge de uma nova correlação entre homens e ambiente, que, em geral, é modificada por um tipo de ação humana indevida. No entanto, não estamos falando de ação humana em geral, porque esses animais já estão em relação com os humanos há muitos anos, mas novo tipo de ação humana: a invasão em um *habitat* onde havia tipos de morcego que não tinham relações tão frequentes com os seres humanos. Ao pensarmos a relação entre pandemias, ações humanas e a dita “natureza”, a partir de uma perspectiva latouriana, fica evidente que coisas que pareciam que eram separadas (como o homem, o morcego e seus *habitat*) não o são, tanto é que produzem efeitos e híbridos gigantesco.

A reportagem que contém a fala do pesquisador Pscheidt, está disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/03/18/acao-humana-contra-o-meio-ambiente-causou-a-pandemia-do-coronavirus-diz-pesquisador>>. Acesso em 21 de março de 2020.

⁴¹⁴ Exceto uma pequena parte, destinada a impostos de renda, que serviria, em tese, para o Governo socializá-la.

Ao invés de um agente regulador, no caso, o Governo, tomar as rédeas e ditar as regras do jogo, de forma a balancear a competição entre os *players* a fim de beneficiar a coletividade como um todo, não deixando faltar as necessidades básicas a ninguém (uma vez que o total de recursos acumulados é perfeitamente suficiente para tal) e se atentar para as consequências do que está sendo produzido, com uma verdadeira visão de longo prazo (que considera também as futuras gerações, que, assim como nós, terão necessidades), tais governos (como estes que atualmente comandam o Brasil e os Estados Unidos) se retiram, numa postura neoliberal – ou seja, entregando tudo nas pretensas mãos invisíveis do mercado, deixando o jogo “correr solto” em sua lógica concentradora de capital e, em alguma medida, desconectada da vida.

No entanto, quando o jogo ameaça quebrar (como em uma crise como a que estamos enfrentando agora, em 2020), vem o tal Governo, o mesmo que se dizia liberal, e interfere, dessa vez *oficiosamente* (no sentido usado por Latour, 1994), sem se dizer intervencionista, injetando dinheiro na economia (imprimindo moeda ou as criando com um clique no computador), baixando taxas de juros, barrando o trânsito de pessoas e de mercadorias para certos países, salvando empresas da bancarrota e perdendo dívidas, tudo para proteger os “frágeis” capitalistas (os quais prestariam a grande “caridade” de “criar empregos”).

Imersos nesse jogo de ganhar sempre mais, os jogadores do capital (os investidores) distanciam-se cada vez mais da realidade das necessidades das pessoas (inclusive de suas próprias) e da temporalidade dos processos da natureza, ao mesmo tempo que provocam efeitos reais na vida de todos estes seres, humanos e não-humanos. A versão financeira do capitalismo eleva o seu aspecto especulativo ao expoente máximo⁴¹⁵.

São poucos estudiosos que abordam o capitalismo como jogo, como o antropólogo Michael Oman-Reagan, em um breve artigo online:

Instead of living together on a planet without scarcity, we allow a small percent of the people on Earth to play a planet-wide game of chance, and we let them

⁴¹⁵ Ou seja, numa visão marxista, aqui estamos cada vez mais desconectados da produção real de valor pela mais-valia gerada pela exploração direta do trabalho. Nessa fase financeira-especulativa, não somente o trabalho é tornado mercadoria, mas, cada vez mais, o próprio dinheiro.

force the rest of us to play it too. The “winners” of this game are whoever can collect, steal, or draw borders around the most resources, whoever is most “successful” at depriving the rest of the world of their share, and as a result, their freedom. [...] It is time to acknowledge capitalism is a deadly game. Leave the rest of the planet to live in peace and plenty while the capitalists fight with each other to accumulate wealth and possessions, in a grand arena of gold and death. [...] We have confused a game for an economy, and confused those who are obsessed with that game for leaders. It is time to put that game in its place alongside other games, and free the rest of us to live⁴¹⁶. (OMAN-REAGAN, 2017)

Se esse jogo capitalista está produzindo todas essas consequências destrutivas na vida dos seres que habitam o planeta, porque nós continuamos a jogá-lo (se, por ventura, fossemos capitalistas) ou, pelo menos (se não somos capitalistas), aceitamos esse jogo?

We don’t force the entire population of the planet to play poker or tennis and then allow only the winners to access education, food, housing, or healthcare. So why do we let them subject the entire planet to a game that only a few powerful people want to play? [...] “freedom” would mean also being allowed to opt-out of the game. Freedom would mean not being forced to play. Capitalism is not a “natural law” of Earth, or the universe, it is a system created by humans. Freedom would mean being allowed access to our share of Earth’s resources without having to play any games at all. [...] Let the capitalists play their game in a closed gaming system where they alone will be subjected to the penalties of devastating poverty, wars over resources, starvation, and destruction of their environment. Let the capitalists play, and free the rest of us from the game. [...] Let them engage in their game within a closed system where they can choose to freely accept the responsibility for personally living with the consequences of their game, rather than displacing the burden onto the rest of the people — onto all of us who never signed up to play⁴¹⁷. (OMAN-REAGAN, 2017).

⁴¹⁶ “Em vez de vivermos juntos em um planeta sem escassez, permitimos que uma pequena porcentagem das pessoas na Terra jogue um jogo de azar em todo o planeta, e permitimos que forcem o resto de nós a jogá-lo também. Os ‘vencedores’ deste jogo são quem pode coletar, roubar ou traçar fronteiras com mais recursos, quem tiver mais ‘sucesso’ em privar o resto do mundo de sua parte e, como resultado, sua liberdade. [...] É hora de reconhecer que o capitalismo é um jogo mortal. Deixem o resto do planeta viver em paz e abundância, enquanto os capitalistas lutam entre si para acumular riqueza e posses, em uma grande arena de ouro e morte. [...] Nós confundimos um jogo com uma economia e confundimos aqueles que são obcecados por esse jogo com líderes. É hora de colocar esse jogo em seu lugar ao lado de outros jogos e libertar o resto de nós para viver” (tradução livre).

⁴¹⁷ “Não forçamos toda a população do planeta a jogar pôquer ou tênis e, em seguida, permitimos que apenas os vencedores tenham acesso à educação, alimentação, moradia ou assistência médica. Então, por que deixá-los submeter o planeta inteiro a um jogo que apenas algumas pessoas poderosas querem jogar? [...] “Liberdade” significaria também ter permissão para sair do jogo. Liberdade significaria não ser forçado a jogar. O capitalismo não é uma “lei natural” da Terra ou do Universo; ele é um sistema criado pelos seres humanos. Liberdade significaria ter acesso aos nossos recursos da Terra sem ter que jogar nenhum jogo.

Parece impossível restringir o capitalismo a um “círculo mágico”⁴¹⁸ (HUIZINGA, 1938) de maneira que esse não tenha efeitos “para fora” da competição entre os capitalistas. Pelo menos, até hoje ainda não existiu uma regulamentação governamental nesse sentido e que mantivesse a competição capitalista. Seria preciso, pois, negar esse jogo, boicotá-lo, destruí-lo. Tendo em mente a teoria de jogo de Huizinga (para jogos comuns), seria preciso quebrar seu círculo mágico por meio de atos de desobediência ao seu funcionamento: “Não há dúvida de que a desobediência às regras implica a derrocada do mundo do jogo. O jogo acaba: o apito do árbitro quebra o feitiço e a vida ‘real’ recomeça” (HUIZINGA, 1938, p. 14).

Se desfazer o capitalismo parece uma ideia muito distante ou, ainda, se nos sentimos impotentes diante dessa grande máquina, poderíamos pensar que seria possível agir diante dessa engrenagem invertendo seus objetivos e lógicas – ou seja, não a acumulação de capital, mas o atendimento da necessidade das pessoas; não a reprodução do capital, mas a sua distribuição; não o crescimento econômico (no sentido estrito do aumento do Produto Interno Bruto, que contabiliza apenas trocas comerciais), mas o decrescimento; não a tentativa de domínio da natureza pelos humanos, mas a adequação destes à natureza.

No entanto, ao adentrar neste jogo, mesmo com intenções “invertidas” (alterar seus fins, utilizando dos mesmos meios), a fim de realizar outras coisas com seus “frutos” (o dinheiro), podemos cair numa cilada, uma vez que, ao nos aproximarmos deste sistema, corremos o risco de sermos enfeitiçados e capturados por essa máquina abiótica, mesmo sem perceber. Há, pois, de se estar atento aos perigosos de ser enfeitiçado. Ao contrário do que afirmou o poeta romano Ovídio, na sua obra *Heroides* (OVIDE, 1989), o escritor britânico Aldous Huxley (1931) argumenta que os fins não podem justificar os meios,

[...] Permita que os capitalistas joguem seu jogo em um sistema fechado, onde somente eles serão submetidos a penalidades de pobreza devastadora, guerras por recursos, fome e destruição de seu ambiente. Deixe os capitalistas jogarem e livre o resto de nós do jogo. [...] Deixe que eles se envolvam no jogo dentro de um sistema fechado, onde possam optar por aceitar livremente a responsabilidade de viver pessoalmente com as consequências do jogo, em vez de transferir o ônus para o resto das pessoas - para todos nós que nunca nos inscrevemos para jogar”. (OMAN-REAGAN, 2017, tradução livre).

⁴¹⁸ Espaço e regime de tempo próprios do jogo, distintos da vida ordinária. De acordo com esse autor, o *círculo mágico* cria um mundo independente do mundo real e preserva a ordem dos mundos de jogo através do uso de regras. Segundo Huizinga “todo jogo tem suas regras. São estas que determinam aquilo que ‘vale’ dentro do mundo temporário por ele circunscrito” (HUIZINGA, 1938, p. 14).

porque os meios utilizados determinam a natureza do fim que é alcançado. A própria doutrina cristã coloca no Catecismo da Igreja Católica (1993) que “não se pode justificar uma ação má com boa intenção. O fim não justifica os meios”.

Assim, ainda que não possamos jogar este jogo ou fazer parte dele – a não ser que corramos o risco de ser enfeitiçados –, podemos pensar em práticas para quebrar o seu domínio, ou, de alguma forma, recusar ou escapar dele. Como diz Sztutman, tendo em mente a proposta de Pignarre e Stengers, não se trata de “encontrar saídas transcendentais, mas sim soluções locais e criativas” (SZTUTMAN, 2018, p. 349). Podemos pensar, como Stengers, “em uma ‘política do possível’ – quiçá outro nome para a *cosmopolítica* – contra a ‘política do provável’, que não cessa de nos amortecer” (Ibidem, p. 348).

Retornando ao argumento desses autores (a feitiçaria do capitalismo), juntando com nossa reflexão acerca do capitalismo enquanto jogo dos capitalistas, podemos dizer que esse tem um encanto, uma sedução: a sedução do poder, do enriquecimento rápido, do consumo – a ideia de uma tal “liberdade”, “conforto” e “segurança” que o dinheiro poderia comprar. Há uma sedução encantadora para que se entre nesse jogo e se desfrute de suas pretensas “maravilhas”. No entanto, suas promessas sedutoras, para muitos dos que nela embarcam, são ilusórias e passageiras – acarretando, cedo ou tarde, em perdas, dívidas, doenças, exaustão. Tendo em vista a operação de captura (ou enfeitiçamento) que o capitalismo efetua, Stengers, em *O Tempo das Catástrofes* (2009), escreve que ele pode ser associado, pois, a um *poder espiritual maléfico*:

Em contraste com Gaia, ele [o capitalismo] deveria é ser associado com um poder de tipo “espiritual” (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas. [...] Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio. (STENGERS, 2009, pp. 25-26)

Contra feitiço, só há uma resposta: *contrafeitiço*. Nesse sentido, Pignarre e Stengers argumentam que a feitiçaria do capitalismo pode ser combatida por práticas de desenfeitiçamento. Se o capitalismo se formou aniquilando outros feiticeiros, como as bruxas na Europa e os povos indígenas na dita “Conquista da América”, ambos no início

da Era Moderna, podemos dizer: bom que esqueceram de acabar com todos, pois alguns estão ainda vivos⁴¹⁹, como os pajés *huni kuĩ*.

A feitiçaria é descrita pelos interlocutores de Favret-Saada como força anormal que esvazia a pessoa e que, portanto, exige a intervenção de um mago especial. A necessidade de desenfeitiçar seria ali mais importante do que a de revelar o agressor. Pignarre e Stengers distinguem “desenfeitiçar” – *proteger-se* – da ideia de “revelar”, “desvelar”, “desalienar”, desvendar enfim a Verdade. Reclamar o desenfeitiçamento implica sobretudo assumir que somos vulneráveis. (SZTUTMAN, 2018, p. 347)

Ora, entre os Huni Kuĩ, há diversos *dauya*, *mukaya*, *inka nai bei* e *txana* que sabem manipular poderes espirituais, seja para bloquear, fazer contrafeitiços ou, como diz o líder yanomami Davi Kopenawa, “segurar o céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015)⁴²⁰. Como escreve Sztutman, sabem bem “os Yanomami que se desenfeitiçar, proteger-se, é saber lançar mão de um feitiço, tornar-se feiticeiro” (SZTUTMAN, 2018, p. 348). Segundo esse autor, eles “mais do que ninguém, sabem que o capitalismo – com suas mercadorias e tecnologias – emana feitiçaria por todos os lados, acarretando efeitos nefastos e patogênicos que somente os xamãs poderiam reverter” (Ibidem, p. 349).

Tendo em vista as práticas de contrafeitiçaria, podemos afirmar que o capitalismo financeiro (como um sistema feiticeiro), portanto, não nos determina por completo. Podemos agir diante dele, quebrando o seu feitiço. O ativismo, portanto, está vivo! Nesse sentido, os pajés *huni kuĩ*, com as medicinas da floresta, também estariam ajudando a adiar esse fim do mundo, expulsando as *doenças* dos que tiveram seus *yuxin* capturados por este *poder espiritual maléfico* (o capitalismo).

⁴¹⁹ Ainda que muitos tenham sido dizimados ao longo de todo o processo de colonização, que persiste até os dias atuais, mesmo que com forma e intensidade diferente.

⁴²⁰ “Como profere Davi Kopenawa em *A queda do céu*, sem os xamãs yanomami – estes que podem ver os *xapiripë*, ancestrais animais, imagens da terra-floresta – o céu vai desabar, e as consequências serão vividas por todos os habitantes do planeta, inclusive os *napë* (estrangeiros, brancos), responsáveis, aliás, por muitas dessas catástrofes. Nesse alerta reside seu “manifesto cosmopolítico”, esse discurso político dotado de forte conteúdo cosmológico e que vem direcionado aos *napë*, como bem o define Albert. Se os não indígenas não se dispuserem a aprender com as práticas e as lutas dos Yanomami – o que inclui sua insistência na retomada do xamanismo e nos seus conceitos de *urihi* e *hutukara*, a “terra-floresta” – o mundo perecerá, o céu desabará”. (SZTUTMAN, 2018, p. 356)

Procurando entender a “doença do capitalismo” a partir da cosmologia *huni kuĩ* (como viemos tentando desde a primeira parte deste capítulo), podemos entender que os *yuxin* das pessoas que aderiram esse sistema (como os capitalistas) foram capturados, estando dispersos, longe um do outro. Essas pessoas, portanto, estariam doentes. Seria preciso, então, resgatar os seus *yuxin* para curá-las. Os pajés *huni kuĩ* podem agir nesta cura, por meio das medicinas, para quebrar esse feitiço (*break the spell*). Mas quem, de fato, pode quebrá-lo não é o pajé sozinho, mas os próprios *yuxibu* – o Sol (*bari yuxibu*), a Lua (*ushe yuxibu*), as estrelas (*bixi yuxibu*), a floresta (*ni yuxibu*), a Jiboia (*Yube yuxibu*) – e as medicinas (sendo estas, como o *nixi pae* e o rapé, também *yuxibu*⁴²¹).

Josh Inklovich conta abaixo uma experiência que viveu em uma cerimônia do *II Festival Eskawatã Kawayai*, em que afirma que percebeu o que é o capitalismo: uma besta sem alma; a mente – uma mente sem coração, sem amor. No momento em que Josh passava por seu processo de cura, eu estive ao seu lado, tocando atabaque e cantando junto a Txana Īkakuru, que puxava o canto *Hawẽ Dautibuya* em seu violão:

The second ceremony was very difficult, it was the most difficult, horrible, fucking experience I ever had in my life. It was the darkest most terrifying, wow – it took 15 ceremonies before I got that one. The first 14 were beautiful, great – yeah there was a bit of purging but that’s okay. And was something different. And what happened was first I took all this love energy, “Oh love is all that matters”, and then something happened. As I sat there, my heart was gone. Can’t find my heart, I was looking inside, I can’t see it, I can’t feel it, I see zero love, oh shit – I’m one of them hahaha. And the fear that was attached to not feeling, whatever is happening to me – stop the music in the ceremony – whatever entered into my body just like screwed up everything, just this energy, and I realized this is what capitalism is, this soulless beast which is the mind, that’s it, and it entered like this demon, this capitalism demon of America entered into my body, and I became it, and it was so horribly frightening, that I thought I didn’t have a heart and I was tricked and I was tricking other people, so I was just fooling other people and I couldn’t fool anyone anymore, and once the medicine started wearing off I was like “Woo that’s not me that’s something else”, and what makes me really happy, is that I know I never have to experience that. But now it makes me feel a little nervous when I drink the medicine... like I never have to feel that

⁴²¹ De acordo com a classificação proposta por Agostinho Īkamuru (2014), além dos quatro tipos de medicinas – *bani*, *inani*, *inu* e *dua* –, existem as medicinas de *yuxibu* – uma quinta categoria.

again, I never want to feel this lack of love this lack of connection, this source of life in other people.⁴²² – Inklovich, 2015.

Realizar cerimônias de *nixi pae*, nesse sentido, pode ser visto como uma forma de ativismo (e uma das bastante eficazes). Nelas fazem-se contrafeitiços, ajudando-nos a nos reconectar com a Terra (ou, se soar melhor, reativar os vínculos com Gaia), com os *yuxibu* e os *yuxin* – exatamente o que intencionavam Pignarre e Stengers quando propunham conectar sua proposta feiteceira com ativismos que buscam *desenfeitiçar*⁴²³, criar novos possíveis por meio de novas formas de ação (SZTUTMAN, 2018, p. 350). Nos termos de Starhawk, essa seria a própria expressão de uma espiritualidade pela reabilitação do ritual como política, a emergência de um “poder de dentro”⁴²⁴.

[...] “um outro mundo é possível”. Esse grito poderia ser como o próprio do desenfeitiçamento, da contrafeitiçaria. Não se trata de tomada de consciência, mas da necessidade de pensar novas formas de ação política, para além da gramática e dos agentes das esquerdas tradicionais. (SZTUTMAN, 2018, p. 349)

⁴²² “A segunda cerimônia foi muito difícil, foi a experiência mais difícil e horrível que já tive na minha vida. Foi a mais sombria e aterrorizante, uau – foram necessárias 15 cerimônias antes que eu conseguisse pegar essa. As 14 primeiras foram lindas, ótimas – sim, houve um pouco de purga, mas tudo bem. E nessa foi algo diferente. E o que aconteceu foi primeiro que eu peguei toda essa energia do amor, “Oh, o amor é tudo o que importa”, e então algo aconteceu. Enquanto eu estava sentado lá, meu coração se foi. “Não consigo encontrar o meu coração”, eu estava olhando para dentro. “Não consigo ver, não consigo sentir, não vejo amor, oh merda! - eu sou um deles” [risos]. E o medo associado a não sentir, o que quer que esteja acontecendo comigo – neste momento, a música na cerimônia se interrompeu – o que quer que tenha entrado no meu corpo, estragou tudo, apenas essa energia. E eu percebi que isso é o que é o capitalismo, essa besta sem alma, que é a mente. É isso. E isso entrou como esse demônio... Esse demônio capitalista dos Estados Unidos entrou no meu corpo, e eu me tornei isso, e era tão terrivelmente assustador, que eu pensei que não tinha coração, tinha sido enganado e estava enganando outras pessoas. Então eu estava apenas zombando das outras pessoas e não conseguia mais enganar ninguém. E uma vez que começou a passar o efeito da medicina, eu fiquei tipo: “*woo*, isso não sou eu, é outra coisa”. E o que me deixa realmente feliz é que eu sei que nunca mais tenho que experimentar isso. Mas agora me sinto um pouco nervoso quando tomo a medicina... Como se eu nunca tivesse que sentir isso de novo, nunca quero sentir essa falta de amor, essa falta de conexão, essa fonte de vida em outras pessoas”. – Inklovich, 2015 (tradução livre).

⁴²³ “Não se trata de metáfora, vale insistir, quando Pignarre e Stengers falam em luta (anticapitalista) como contrafeitiçaria ou desenfeitiçamento. Esses seriam dispositivos propriamente pragmáticos. O capitalismo nos enfraquece, pois mata os possíveis e mesmo a política, nos desobriga a pensar, nos entorpece e nos chantageia com suas alternativas infernais” (SZTUTMAN, 2018, p. 348).

⁴²⁴ “O qual pode ser vinculado a movimentos de liberação política, movimentos contra o “poder sobre”, exercido pelo Estado, pelo sistema mundial e pelas grandes religiões” (SZTUTMAN, 2018, p. 349).

Segundo Sztutman, a “forte relação entre reativar a magia e retomar a terra é o que faz conectar lutas indígenas e lutas modernas (ou urbanas)” (Ibidem, p. 356). Stengers fala em aliar-se com Gaia como uma forma de *resistência*. Aqui poderíamos nos desenfeitiçar do capitalismo ao aliarmo-nos com a Jiboia e ao *nixi pae*, que também trazem consigo seus poderosos encantos. Essas alianças conformariam uma força, como veremos mais a frente, para o *reencantamento* do mundo:

Tanto a ideia de “desenfeitiçamento” (*desenvoûtement*, no original) como a de “intrusão” obrigam a pensar *receitas* de resistência, que passam forçosamente por agenciamentos e conexões entre modos de existência heterogêneos. Para resistir, seria preciso desenfeitiçar (o que não deixa de ser também tornar-se feiticeiro, praticante da magia, arte da imanência) e aliar-se com Gaia (essa curiosa “terra viva”, figura transcendente que nos impele a pensar meios de contratranscendência). Seria preciso, enfim, reativar vínculos julgados perdidos ou inexistentes – com deuses e espíritos, mas também com a Terra. (SZTUTMAN, 2018, pp. 342-343)

Como vimos, a ideia de feitiçaria do capitalismo (e de desenfeitiçamento) está intrinsecamente ligada à de intrusão de Gaia, à qual nos debruçaremos em seguida.

5.2.5. O *nixi pae* e a intrusão de Gaia

O diagnóstico de crise não é comum apenas entre os acadêmicos e adeptos da Nova Era, mas também entre diversos atores do campo. Mariana Maia⁴²⁵, frequentadora dos rituais *huni kuĩ* e participante do grupo Guardiões Huni Kuin no estado do Rio de Janeiro, cita a *teoria de Gaia* (LOVELOCK, 2005) para elucidar seu entendimento acerca desses movimentos com as medicinas da floresta:

[...] da maneira como eu vejo, como eu tenho sentido, é que a própria Terra, assim... Aquela teoria de Gaia, a Terra tentando se curar, através da medicina que ela tem, de uma coisa que quase que virou uma doença para a Terra. Eu lembro que, na época da minha adolescência que eu parei de tomar [daime], eu tive um período muito triste, meio deprimida, sentindo que eu fazia parte do câncer da Terra [...]. E depois eu melhorei, mas eu ainda sinto que isso tem uma verdade, nessa a maneira como a gente está vivendo na Terra, cada vez mais (ou talvez

⁴²⁵ Mariana Maia é fardada em uma igreja do Santo Daime, no estado do Rio de Janeiro, chamada Céu do Mar, e participante do grupo Guardiões Huni Kuin no mesmo estado.

cada vez menos, eu espero), mas como acelerou mesmo esse desequilíbrio. – Maia, 2016.

A Teoria (ou hipótese) de Gaia, também denominada hipótese biogeoquímica, postulada por Lynn Margulis e James Lovelock (2005), entende “a Terra como ‘entidade viva’, a atmosfera como criação de microrganismos – tendo em vista o cenário de desastres ambientais e mudanças climáticas” (SZTUTMAN, 2018, p. 351). Os formuladores dessa teoria propõem que a biosfera e os componentes físicos da Terra (atmosfera, criosfera, hidrosfera e litosfera) estão intimamente integrados, de modo a formar um complexo sistema interagente que mantém as condições climáticas e biogeoquímicas preferivelmente em homeostase.

A Terra de Lovelock é um planeta vivo e animado. Com Margulis, Lovelock sugeriu que não se trata, como para os darwinistas, de organismos adaptando-se ao ambiente, mas da produção mesma da Terra pelos organismos, que geram seus próprios ambientes. Não estamos *na* atmosfera, afinal, “a atmosfera somos nós”, resume Latour. (SZTUTMAN, 2018, p. 352)

Gaia é o nome dado a uma deusa grega associada ao planeta Terra, que, como as demais divindades desse panteão, tem características humanas. Gaia, pois, se vinga, reage, provê. Para Stengers, essa é uma “terra viva”, suscetível, raivosa e indiferente às razões humanas. Ailton Krenak também comenta sobre Gaia, ressaltando nela a sua capacidade provedora. Para ele, a Terra, seria como “uma mãe farta, próspera, amorosa, carinhosa, nos alimentando *forever*” (KRENAK, 2019, p. 30). Segundo este autor,

[...] todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar. (KRENAK, 2019, p. 30)

Entender a Terra enquanto Gaia, em certo sentido, é passar de uma compreensão naturalista para uma compreensão animista – ou seja, parar de encará-la como recurso a ser explorado (objeto) e passar a entendê-la com um ente vivo (sujeito):

Gaia, lembremos, é o nome de uma divindade do panteão grego, a filha de Caos, associada à Terra, marcada pelo espírito vingativo e pela fúria em relação à tirania. O que Stengers denomina “intrusão” de Gaia é uma resposta raivosa à transcendência (e à tirania) produzida pelo capitalismo em seu movimento de expansão predatória. Gaia não seria meramente um outro nome da Terra enquanto recurso a ser explorado. (SZTUTMAN, 2018, p. 351)

De acordo com Stengers, a intrusão de Gaia (essa “terra viva” que se volta furiosamente contra seus habitantes) seria justamente o fenômeno de reação da Terra aos danos causados pelos humanos (especialmente nessa era que chamamos de Capitaloceno). A intrusão de Gaia não é propriamente uma ameaça de fim do mundo (considerando que o nosso mundo é Gaia, a própria Terra). Ou seja, a Terra não está correndo o risco de acabar⁴²⁶, mas sim, nós, humanos, e outros seres que vivem neste mundo. Ou seja, nós somos muito mais frágeis que Gaia. Ainda assim, sua intrusão pode ser entendida como uma resposta à era do Capitaloceno:

É certo que na aurora do século XXI vivenciamos uma nova ameaça de fim do mundo, desta vez pela crise ambiental e climática, esta também provocada pela ação humana. Em *Au temps des catastrophes*, Stengers nomeia “intrusão de Gaia” essa resposta à expansão predatória do capitalismo, a essa era que poderíamos agora chamar Capitaloceno. (Ibidem, p. 350)

Para Stengers, Gaia irrompe como uma “forma inédita de transcendência”, que, no entanto, “se choca com aquela do sistema capitalista e do gênero épico que ele instaura” (SZTUTMAN, 2018, p. 351). A intrusão de Gaia, portanto, seria uma contrapartida à feitiçaria do capitalismo:

Gaia [...] seria, antes, a contrapartida da feitiçaria do sistema capitalista, nos obrigando a pensar um outro sentido de planetaridade, sem com isso cairmos numa imagem teológica ou epistemológica de unificação; e a tal nova planetaridade seria uma resposta à ideia de um capitalismo globalizado. (SZTUTMAN, 2018, p. 351)

⁴²⁶ Pelo menos não numa dimensão temporal compatível à nossa existência, mas sim quando o Sol apagar, em 7,5 bilhões de anos, acabando antes disso com toda forma de vida na Terra, em 1,5 bilhões de anos, devido ao aumento de sua irradiação.

Para Ailton Krenak, o que entendemos/tememos como fim do mundo seria apenas uma breve interrupção da alimentação que a Grande Mãe nos concede continuamente, ao nos nutrir – fazendo uma analogia com a mãe que suspende por um momento a amamentação de seu bebê (que seríamos nós, humanos). Para o líder indígena, essa seria apenas uma breve suspensão do prazer que sentimos ao consumirmos mercadorias na sociedade capitalista, com o qual nos acostumamos e não saberíamos mais ficar sem, nem que por um momento:

O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder. Parece que todos os artifícios que foram buscados pelos nossos ancestrais e por nós têm a ver com essa sensação. Quando se transfere isso para a mercadoria, para os objetos, para as coisas exteriores, se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra. (KRENAK, 2019, p. 30)

Bruno Latour, por sua vez, fala de um *apocalipse profilático* – isto é, sobre como viver no tempo do apocalipse, o tempo do fim – o tempo da bomba atômica, do aquecimento global, e, incluo agora, do *coronavírus* –, que exigiria uma transformação radical das nossas teologias políticas. “Este ‘apocalipse profilático’ seria uma espécie de imunologia, que não deixa todavia de ser uma forma de proteção, de desenfeitiçamento” (SZTUTMAN, 2018, p. 353). É exatamente o que faz o *kampung* (a vacina do sapo), utilizado pelos Huni Kuĩ: proteger, imunizar. “Há muitos agentes, visíveis e invisíveis, contra os quais é preciso proteger-se, e isso se dá compondo com eles”, diz Sztutman (Ibidem, pp. 347-348). Acrescento que algumas dessas medicinas da floresta (como o *nixi pae*), além de potencialmente cortar feitiçarias (como a do capitalismo), poderiam nos ajudar a nos conectar de volta à Terra (Gaia), alinhando-nos a ela.

Para resistir à barbárie que se aproxima, além de desenfeitiçar, portanto, seria preciso se aliar à Gaia e a essas medicinas, como fazem os Huni Kuĩ. Stengers alerta para a necessidade de refazermos nossos vínculos com a Terra como uma maneira de restabelecermos um “comum”. Seria preciso que nós, humanos, filhos da Terra, nos reconectássemos à Grande Mãe.

Argumento que “reativar vínculos com a Terra” é semelhante à ideia de *reconexão* postulada por alguns *nawá* que tomam *nixi pae*. Vinicius Romão, por exemplo, fala que as pessoas que moram nas cidades perderam, em alguma medida, a conexão com a “fonte

da vida” (a *natureza*), assim como com sua própria ancestralidade. Para Romão, é importante que essas pessoas e as próprias cidades se *reconectem* à floresta, de uma forma diferente do que fizeram, por exemplo, os colonizadores. Segundo ele, a Terra está passando por um momento de purificação:

[...] nessa linha da bebida da ayahuasca, do cipó, acho que todos estão conectados com a floresta, com as formas xamânicas mesmo... E esse trabalho é um trabalho de reconexão; reconexão das cidades com as plantas de poder que vêm da floresta, uma reconexão para auxiliar esse pessoal que mora na cidade ou que não têm tanto acesso à floresta. E essa reconexão é uma reconexão que faz parte desse grande despertar que estamos passando no planeta Terra, essa purificação... A Terra está passando por um processo de purificação, de transformação. Aonde esse processo de reconexão é onde está a chave para poder a gente seguir nesse passo de evolução espiritual, evolução da consciência. – Romão, 2015.

Para Romão, em vez de estarmos conectados com a *natureza*, nas cidades estaríamos ligados a *ilusões* (nesse caso, este termo é utilizado na mesma acepção do Santo Daime, mencionada em capítulos anteriores). Além disso, estaríamos alienados de processos vitais (como o plantio, a colheita, a caça, a pesca), uma vez que nas grandes cidades, em geral, não produzimos o nosso alimento e dependemos de compras:

Hoje em dia a gente perdeu essa conexão de como aprender a viver em harmonia, em harmonia com a terra, em harmonia com os irmãos, em harmonia com aquilo que você come. Então, hoje em dia nas grandes cidades, por essa falta dessa conexão natural do próprio ser, que a gente está se desconectando com a própria fonte da vida, que é a floresta, a natureza. A gente está ligado com outras coisas que é muita ilusão. E isso nos leva a destruição, nos leva a vários processos que é o que está acontecendo aí fora, aquecimento global, falta de recursos, a busca incessante de recursos que são naturais que estão acabando. E com isso gera uma série de consequências. Por exemplo, falta investimento na área de energias solares, para poder manter a natureza viva aqui. Esses recursos naturais são escassos. A gente pode ter essa reconexão e esse despertar para essa consciência. E essa conexão com sua própria ancestralidade. E a partir daí você já pode ter um caminho muito bom para mudar, para poder andar com mais consciência. Mesmo que seja nas grandes cidades ou no campo, aonde seja. Então, eu falo isso por eu mesmo, por essa consciência que eu tive com as plantas de poder. – Romão, 2015.

Como verificam inúmeros estudos sociológicos (MARX, 1867; MÉSZÁROS, 1981; ANTUNES, 1999), o capitalismo especializa o trabalho, fraciona e aliena as pessoas do processo que lhes garante o necessário para a vida. Esse também leva à conglomeração das pessoas nas grandes cidades, que passam, então, a depender do bom funcionamento de uma complexa engrenagem social, que envolve a produção, a venda e

a logística de abastecimento de mercadorias, assim como necessariamente do dinheiro, para sua sobrevivência.

Ao mesmo tempo que leva à conglomeração das cidades, o capitalismo esvazia o campo (vide os fenômenos de êxodo rural), em muitos casos expulsando violentamente povos indígenas e outras populações tradicionais de seus territórios. O campo, agora movido por máquinas associadas a trabalhadores braçais, torna-se dedicado a monoculturas especializadas, procurando atingir a maior produtividade e a menor perda (vide o uso de fertilizantes e agrotóxicos), o que gera lucros apropriados individualmente por investidores privados (a maioria dos quais nunca viu a terra que está produzindo sua riqueza).

As relações entre as pessoas, entre as espécies e entre elas e os territórios são englobadas pela lógica acumuladora e reprodutora do Capital, que, nessa fase avançada, é movida por um sistema financeiro internacional, que conta com bancos, que agem cobrando e negociando empréstimos, taxas e juros, criando e multiplicando moedas a torto e a direito, imprimindo uma velocidade absurda aos processos sociais e descolando-se cada vez mais da realidade terrena e das reais necessidades das pessoas, assim como do tempo da terra e das espécies.

Para sustentar essa engrenagem e garantir o funcionamento esperado para a reprodução e a concentração do Capital, erige-se uma estrutura hierarquizada, na qual vigora uma dominação burocrática – uma dominação impessoal, dos cargos, das leis –, nos termos de Max Weber⁴²⁷ (1981). Scott Murden, participante do Festival, conta como, por meio do *nixi pae*, viu a possibilidade de escapar dessa forma de pensamento das sociedades ocidentais, que, segundo ele, tenta nos incutir a ideia de que teríamos que subir continuamente em numa escada de hierarquia, o que criaria doenças no nível mental e emocional das pessoas, assim como uma sensação de desconexão e falta:

The one thing *nixi pae* showed me in the first ceremony I did, and in every ceremony it comes back is how in the West we live these very vertical top down

⁴²⁷ Ainda que o modo de dominação racional-legal, tal como postulado por Weber, não se restrinja ao sistema econômico capitalista, estando presente também no socialismo de Estado, como, por exemplo, o da antiga União Soviética; sendo, portanto, um traço da Modernidade.

these structures of society are very hierarchal. There are the very powerful people on the top, and down people at the bottom... these people in the bottom, the workabees, and that creates a lot of illness in our society mental and emotion level. It creates a sense of disconnection creates and a sense of lack, and this idea that we have to climb the ladder of hierarchy, and then she was just showing me how important community is, and relationships and connection, and it's through community that we can sort of rest on, because we have connection, a sense of belonging. [...] That's all come through the medicine. And that's something in my mind I must have understood it before, but the amazing thing with *nixi pae* is it gives you the feeling of it, it shows the illness and you have to sort of purge it out. You see how much, on an unconscious level we carry these things that don't serve us in our live, and the purging that we go through we can release these things, the hold that they have on us and something else can come through. – Murden, 2016⁴²⁸.

Embora uma narrativa global e totalizante sobre o capitalismo e suas formas de dominação não seja o que estamos buscando tecer aqui, mas uma descrição que agregue o global e o local, é inegável que os problemas criados por esse sistema chegaram há muito tempo aos índios. Vinicius Romão atribui à colonização das Américas pelos europeus a origem desse “mal”, que ele chama de “perda da conexão com a natureza”, o qual teria gerado, por sua vez, a “perda de conhecimentos⁴²⁹”.

Essa forma de conexão foi perdida quando chegaram os espanhóis, os portugueses. Muito disso foi perdido, porque eles vieram com outros conceitos querendo aplicar nesses povos, e não valorizando a própria cultura deles. Porque se não tivesse tido esse contato antes, a gente talvez teria um país muito diferente, uma realidade muito diferente, não só no Brasil, mas como nas Américas em

⁴²⁸ “Uma coisa que o *nixi pae* me mostrou na primeira cerimônia que fiz, e em todas as cerimônias isso volta, é como no Ocidente vivemos nessas estruturas muito verticais, de cima para baixo. Essas estruturas da sociedade são muito hierárquicas. Existem pessoas muito poderosas no topo e abaixo, no fundo, os trabalhadores. E isso cria muitas doenças no nível mental e emocional de nossa sociedade. Isso cria uma sensação de desconexão e uma sensação de falta, e essa ideia de que temos que subir a escada da hierarquia. E então ela [a medicina] estava me mostrando o quão importante é a comunidade, os relacionamentos e a conexão, e é através da comunidade que podemos ter um tipo de descanso, porque temos conexão, um sentimento de pertença. [...] Tudo isso veio através da medicina. E isso é algo em minha mente que eu devo ter entendido isso antes, mas a coisa mais incrível com o *nixi pae* é que ele lhe dá a sensação disso, mostra a doença e você precisa eliminar isso. Você vê quanto, em um nível inconsciente, carregamos essas coisas que não nos servem em nossa vida, e a expulsão pela qual passamos pode liberar essas coisas, o poder que elas têm sobre nós e alguma outra coisa pode acontecer” (tradução livre).

⁴²⁹ Ainda que o problema possa não ser simplesmente a perda de conexão com a natureza ou de conhecimentos, mas também a qualidade dessas conexões e as possibilidades de aplicação e transformação desses conhecimentos.

geral, desde lá os índios nativo-americanos até o Sul, até a Patagônia. Muitos conhecimentos foram perdidos. – Romão, 2015.

Analisando os fatos históricos, vemos que o contato dos colonizadores com os Huni Kuĩ não se deu por volta de 1500, como aconteceu com alguns povos indígenas habitantes da costa litorânea brasileira. O contato foi mais tardio, tendo as primeiras viagens oficiais do Estado e a exploração econômica da região sido iniciadas em meados do século XIX, segundo Iglesias (2008), embora houvesse contato por missionários e viajantes já no século XVIII. Na região do Juruá, também são relatadas ações promovidas nesse período por exploradores e regatões, nomeadas de “extração de índios”, “caça aos indígenas”, “agarramento” e “agarrações”. De acordo com Marcelo Piedrafita Iglesias,

O padre francês Constant Tastevin (1920: 131-32) afirma que, sob a dominação portuguesa, o rio Juruá teria sido um "reservatório para os mercadores de escravos" e que a mão de obra dos índios capturados era usada nas "plantações" de cacau e baunilha às margens do Solimões. Referência aos "descimentos" de indígenas dos rios Japurá, Tefé e Juruá, como responsáveis por parte do povoamento das vilas estabelecidas no Solimões, bem como à "caça de indígenas", ao "agarramento de silvícolas" e à "preação de índios" na foz do Juruá em meados do século XIX, são também feitas por Castello Branco. (IGLESIAS, 2008, pp. 22-23)

Entre o final do século XIX e o início do século XX houve o estabelecimento da empresa seringalista no Acre, que foi responsável por invadir os territórios indígenas e fazer as suas populações guerrear entre e si para, depois, serem semi-escravizadas nas colocações de seringa dos patrões, servindo como mão-de-obra a um mercado internacional. A borracha produzida pelos índios foi muito utilizada na fabricação de pneus pela nascente indústria automobilística, de empresas como a americana Ford, fundada em 1903.

Depois de serem espoliados, perderem uma série de conhecimentos (como práticas linguísticas e culturais, que se refletem até hoje, por exemplo, nos Rio Humaitá e, em menor grau, no Rio Jordão), nos anos 1970 e 1980 os índios do Acre travaram uma luta, junto a seringueiros⁴³⁰, como o líder Chico Mendes, a ribeirinhos, quilombolas e outros

⁴³⁰ Lembro aqui que Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, foi também um seringueiro.

povos e líderes indígenas, como Ailton Krenak, criando a “Aliança dos Povos da Floresta”⁴³¹, na qual conquistaram o direito de viver em alguns territórios, com a demarcação de terras indígenas (com a colaboração decisiva de antropólogos, como Terri Vale de Aquino, no caso dos Kaxinawá), assim como a garantia de direitos específicos enquanto “povos originários”, na Constituição de 1988.

Hoje, mais de 30 anos após o assassinato de Chico Mendes, a Aliança dos Povos da Floresta está sendo recriada por líderes como Raoni Metuktire, do povo Kayapó, e Angela Mendes, filha do líder seringueiro, tendo em vista a situação terrível enfrentada pelos povos indígenas nesse novo governo brasileiro. Na visão de governos como o eleito em 2018 (neoliberais em relação à economia, “naturalistas” em sua relação com o ambiente e protofascistas em relação à sua atuação política, a qual é avassaladora das minorias, que deveriam, segundo esse governo, se “curvar” às majorias, aderindo a um único modo de vida e a uma visão de desenvolvimento e progresso que não admite a possibilidade de múltiplos modos de existência), os índios e suas terras não teriam função: os primeiros não estariam produzindo nada, apenas “mamando nas tetas” do Estado, enquanto suas terras estariam paradas, “guardando” riqueza (minério, madeira, petróleo), as quais poderiam ser exploradas, trazendo (enganosamente) o tão sonhado “crescimento” para a população como um todo, mas que, em grande parte, é apropriado como lucro por investidores privados, aumentando, por fim, a desigualdade e a deterioração do planeta, a custo de uma quantidade enorme de trabalho e sofrimento.

Ainda hoje procura-se cooptar os índios, buscando integrá-los na dita sociedade nacional⁴³². Prometem-lhes “liberdade econômica” para explorar suas terras (criar gado,

⁴³¹ Segundo André Coutinho das Neves, “a aliança dos povos da floresta foi um movimento que teve seringueiros e índios como protagonistas, os quais empreenderam uma eficiente forma de ação, conhecida como ‘empates’, espécie de luta pacífica onde os manifestantes deitavam-se ao chão e impediam que os tratores derrubassem as árvores, tendo como líderes e expoentes iniciais os lendários Chico Mendes e Wilson Pinheiro. [...] De acordo com ARAÚJO (2004), a ayahuasca também esteve presente nestas reuniões entre índios e seringueiros. Nestas ocasiões, poderiam ocorrer sessões com a participação de índios e pajés Kaxinawás e Ashaninkas, onde reinava um clima de transformação, novidade, luta e união. Naquele momento, as sessões não eram movidas pela busca da cura, porém contribuíam para a união do grupo, fortalecendo amizades e demarcando fidelidades” (NEVES, 2017, p. 59).

⁴³² O Presidente da República, em 23 de janeiro de 2020, entre mais uma de suas barbaridades diárias, afirmou que “o índio mudou, está evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós. Então,

extrair minério, petróleo) e mesmo vendê-las, assim como dividir com os mesmos as “maravilhas do desenvolvimento capitalista”, representadas pelo dinheiro e pelas novas tecnologias, e tratá-los como cidadãos iguais (ou seja, suprimindo as diferenças e seus direitos específicos). Ao mesmo tempo, tenta-se distorcer e jogar a opinião pública contra os índios e a soberania dos seus territórios, que seriam “entraves ao desenvolvimento”.

Hoje, na prática, os territórios dos índios não são deles, uma vez que o Presidente da República defende a exploração de sua *riqueza* (os chamados “recursos”) por empresas públicas ou privadas (que são compostas e comandadas obviamente por não-indígenas) dentro de suas terras. Hoje, alguns *huni kuĩ* já não estão mais seguros em suas terras identificadas, demarcadas e homologadas pelo Governo Federal e já se preocupam em adquirir porções de terra próximas aos municípios ou nas zonas rurais para garantir sua autonomia e soberania no lugar onde vivem e zelam por seus modos de vida.

Impressionantemente, alguns indígenas, inclusive no Acre, apoiam esse governo e suas medidas contrárias aos direitos, à autonomia e ao bem-estar de seus povos – muito embora grande parte da população indígena e do movimento indígena organizado no Acre seja deliberadamente contra – como pude testemunhar na II Conferência Indígena da Ayahuasca, encontro que reuniu doze povos indígenas (Kaxinawá, Yawanawá, Shanenawa, Shawãdawa, Katukina, Nukini, Nawa, Kuntanawa, Ashaninka, Puyanawa e Xipaya), inclusive suas maiores “lideranças espirituais”, na Terra Indígena Puyanawa, município de Mâncio Lima (AC).

Os governos anteriores, embora não representem tamanho retrocesso, de fato também não tinham uma política clara para os povos indígenas e para a questão ambiental. Suas ações eram esparsas e contraditórias: ao mesmo tempo que demarcava uma Terra Indígena, construía uma usina hidrelétrica próxima a uma área indígena. A luta dos índios, portanto, é muito anterior a esse governo atual, extrapolando os períodos dos recentes mandatos, pois apresenta uma pauta que não é simplesmente elevar as classes mais baixas a um padrão mais alto de consumo, mas deliberadamente “parar com esse

[precisamos] fazer com que o índio cada vez mais se integre à sociedade, e que seja realmente dono da sua Terra Indígena. É isso que nós queremos aqui”.

desenvolvimento” da maneira como é entendido e com a destruição que está sendo causada aos povos e às espécies do planeta.

No entanto, hoje, há mais de 520 anos do início da invasão europeia nesse território que chamamos de Brasil, o tipo de relação que os povos indígenas podem construir com os não-indígenas por meio de plantas como a ayahuasca – ou, num contexto mais específico, que os Huni Kuĩ podem construir com os *nawá* por meio do *nixi pae* – é substancialmente diferente. O *nixi pae* propicia um *approach* nos ajuda a acessar o sentido de nossa interconexão e consubstancialidade com o planeta, para que possamos cooperar mutuamente e compreender perspectivas alheias, inclusive de outras espécies.

Claro que essa possibilidade não é inteiramente nova, já que há mais de um século os não-indígenas tomam essa bebida indígena no Brasil (como vimos, por exemplo, na história de Raimundo Irineu Serra, brevemente mencionada no terceiro capítulo). No entanto, no momento atual, a interconexão entre estes povos e medicinas está atingindo uma intensidade e amplitude ainda maiores, extrapolando fronteiras de países. Na grande aliança com o planeta Terra que estão construindo por meio do *nixi pae* (ou, invertendo a perspectiva, que o *nixi pae* está construindo por meio destes), os indígenas não mais aparecem como o “lado fraco” da relação com os *nawá*⁴³³, em que eram invadidos e explorados, mas o “lado forte”, aqueles que trazem cura e ensinamentos – mas que também procuram ajuda dos *nawá*, por exemplo, para alcançar melhores condições de vida e garantir seus modos de existência. Estabelecem-se, assim, parcerias.

Refletir sobre a crise atual, pois, é também pensar em soluções contemporâneas. Tendo isso em vista é que as parcerias *nawá–huni kuĩ* se efetivam. Romina Lindemann, por exemplo, conta que os índios desconhecem uma série de procedimentos em relação ao que hoje se chama de “manejo sustentável”. Fica evidente que os Huni Kuĩ, permacultores e demais agentes de movimentos ambientalistas operam em lógicas distintas, apesar de haver pontos de encontro que possibilitam alianças pragmáticas.

⁴³³ É preciso lembrar que os *nawá* são muito diferentes entre si. Os *nawá* que me refiro aqui são certos *nawá*, aqueles que participam das redes de cerimônias com o *nixi pae* – não me refiro aqui, portanto, aos vizinhos do entorno, a não ser que esses também se engajem nesse movimento com as medicinas da floresta.

O nível de inserção e degradação que o homem está fazendo nas mineradoras, de madeira principalmente, petróleo, de tudo, e vários pontos da Amazônia, é muito preocupante. Você vê diretamente o impacto na água, em vários lugares que a gente vê o nível de água, né, então, como que os rios... E os próprios *txais*, assim, pela ignorância de realmente não saber os impactos que eles causam, caso de queimada na beira do rio, mata ciliar, essas coisas; eles mesmos fazem uma coisa contra eles mesmos. Então, eu vejo que a gente tem um papel muito dessa *ponte*, de trocar essa ideia mesmo. De trazer o quê que está dando certo em outros lugares para eles prestarem atenção, eles observarem e eles mesmos testarem. Porque eles já testaram bastante coisa nesses últimos tempos também. – Lindemann, 2016.

Há exemplos de tentativas bem-sucedidas ou fracassadas de parcerias. Isso depende, em alguma medida, da forma como os múltiplos atores, com suas diferenças ontológicas, conseguem se conectar⁴³⁴. Romina pontua, a seguir, uma série de transformações em curso nesse novo tempo (*xinã bena*⁴³⁵), apontando a importância vital das medicinas nos movimentos de *reflorescimento* cultural dos povos indígenas acreanos (que ela chama de “resgate”).

Então, eles têm os exemplos dos antigos, muita coisa eles perderam, muitas coisas mantiveram, muita coisa eles estão usando de seringueiro... Então tem um *mix* hoje da cultura, já não tem uma coisa original, né, e já mudou muito o quê que era originalmente. Tudo bem, o quê que é isso? Faz parte do fluxo da mudança a gente aceitar. Mas como que a gente trabalha para melhorar? [...] Eu vejo que o povo Huni Kuĩ, através do uso do *nixi pae*, da medicina sagrada, eles conseguiram e estão conseguindo fazer esse *resgate* de cultura. Que a medicina ela tem um papel fundamental hoje, que antigamente dizem que só era usado pelos pajés para fazer algumas consultas esporádicas; hoje faz parte você manter a cultura viva. Que poderia ter sido completamente degradada pela escravidão, pelo álcool, pela entrada [...] do português [língua] também [...]. Então é um movimento da medicina muito importante nesse momento. – Lindemann, 2016.

⁴³⁴ Mauro Almeida argumenta que “há uma possibilidade de acordo pragmático entre participantes de diferentes ontologias” (ALMEIDA, 1999, p. 8). Para ele, “os observadores diferentes podem pôr-se de acordo sobre suas diferentes observações, desde que saibam como convertê-las umas nas outras através do grupo de transformações adequado” (Ibidem, p. 10).

⁴³⁵ Os Huni Kuĩ vivem hoje no que eles afirmam ser um novo tempo (*xinã bena*), que, por sua vez, é associado ao que Terri Vale de Aquino, figura central nos processos de demarcação das terras indígenas kaxinawá (como Rio Jordão e Baixo Rio Jordão), chama de “tempo da cultura” ou “tempo presente”. No tempo da cultura estão em destaque a “volta” dos rituais, o uso de plantas medicinais, a luta pelo aumento de terras (tendo em vista o aumento populacional), a adoção de tecnologias digitais e o ensino escolar diferenciado.

O que Romina chama de *mix* da cultura, ao invés de ser entendido pelas teorias do contato interétnico, pode ser lido aqui, via Roy Wagner (1981), por processos de *invenção* e *convenção*. “Resgate”, apesar de também ser um termo usado entre os próprios indígenas, é, sem dúvida, um termo antropológicamente problemático para descrever o movimento atual em torno da cultura *huni kuĩ*, o qual é recheado de novos usos e criações⁴³⁶. Como fala Ninawá, para manter vivos esses conhecimentos, é preciso transformar. Nesse sentido, Manuela Carneiro da Cunha também marca uma diferença entre *produtores* e *mediadores* culturais:

Os produtores fazem avançar o conhecimento tradicional, interrogam e interpretam novas circunstâncias buscam novas fontes, inovam em suma. Os mediadores culturais, ao contrário, apresentam o conhecimento indígena como pronto e acabado, produto de uma tradição que só tem o passado e não tem o futuro: bastaria, para preservá-lo, um esforço de arquivo. Mas o que importa não é apenas preservar os conhecimentos tradicionais, e sim se engajar em conservar vivos e dinâmicos esses sistemas “outros” de conhecimento. Pela sua riqueza, pela sua inventividade e também porque, pelas suas diferenças, permitem-nos vislumbrar alternativas ao nosso modo habitual, enraizado, de pensar. (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 16)

De forma alguma podemos afirmar que, nesse caso, há uma simples *retomada* do “antigo” ou de um “ancestral”, sem modificações. A própria Romina atenta que a cultura é dinâmica, assim como comenta Carou, colocando em discussão, *via campo*, conceitos clássicos da disciplina antropológica:

Falar de cultura é complicado. Porque a cultura ela se transforma. Então você não tem como falar da cultura ali muito paralisada. [...] A natureza se transforma também. [...] A cultura está em transformação o tempo todo, assim como a natureza. E aí eu posso dar um exemplo sobre cultura e natureza e pessoas de fora, que é o problema da água com os Huni Kuĩ. A água, ela está onde a natureza tinha naquele rio limpo, que eles podiam beber. Hoje em dia, com óleos e xampus e mil coisas, eles já não podem beber essa água. E aí como que eles conseguiram melhorar isso? Através desse encontro com a cidade. E a cultura deles também

⁴³⁶ Renato Sztutman, a partir da obra de Pignarre e Stengers e da proposta de Starhawk, escreve que “não se trata nem de resgate, nem de apropriação cultural – dois fantasmas que nos rondam nos dias de hoje –, mas de criatividade, de novos rituais”. [...] Mais importante que um resgate seria a possibilidade de criar novos rituais em espaços abertos” (SZTUTMAN, 2018, p. 349). Ainda segundo Sztutman, “se reativar/retomar é mesmo construir pontes e não simplesmente recuperar algo do passado, se é deixar-se potencializar por novas alianças, é preciso admitir que dentre essas práticas resistentes de que fala/escreve Stengers deveriam estar também, e especialmente, as dos povos indígenas”. (Ibidem, p. 355)

está sendo transformada, porque com uma água boa as mulheres não precisam ir até o rio pegar água. Provavelmente daqui a pouco vai ter a torneira, e já vai mudar essa cultura. – Trebitsch, 2016.

A cidade aparece, assim, como o local da origem de malefícios (daí viriam o xampu, óleos e “mil coisas”) e, paradoxalmente, a solução dos problemas. Dentro disso, a degradação do meio-ambiente (atribuída aos *nawá*) implicaria uma transformação do modo de vida dos índios – transformação essa que envolve, em muitos casos, a adoção de práticas e costumes antes estranhos a eles. Seria isso uma forma de colonização sorrateira ou uma saída possível, já que a destruição seria iminente?

5.2.6. Naturezas-culturas

A despeito de encontrar uma solução definitiva para essa pergunta, podemos atentar para os conceitos e regimes ontológicos presentes nessa e em outras falas. O termo *natureza* não está sendo colocado por esta interlocutora num sentido naturalista (em oposição a *Cultura*), tampouco seria estagnada ou “externa”, mas dinâmica, inclusiva e imanente; operante no mesmo nível das relações:

Os índios, quando eles mostram esse contato com a natureza, eles também mostram que a natureza não está abaixo da gente. Que é uma coisa que a Igreja Católica e muita gente veio cortando isso da gente, onde a gente acha que a gente é mais do que a natureza. E os índios vêm mostrar para a gente justamente ao contrário. Então isso também é uma *cura*, que é quando a gente começa a olhar para uma árvore de um jeito diferente. [...] Eu acho que para eles [os Huni Kuĩ], não têm muito acima [...]. A gente acha que a gente está acima da natureza. Para eles, eles são a natureza. Que é a verdade. Nós somos a natureza. E a natureza está na terra. Não está no céu. Não está naquele Jesus Cristo, branco, de barba branca. [...] E *yuxibu* mesmo, né, *yuxibu* para eles é tudo. É o que eles estão vendo. Eles são *yuxibu*, uma árvore é *yuxibu*, o mar é *yuxibu*. É tudo aquilo. Eu nunca ouvi falar que *yuxibu* é alguém externo. É sempre essa conexão com a terra mesmo, com o que tem aqui. – Trebitsch, 2016.

Explorando a noção de *natureza* para os Huni Kuĩ, Alice Haibara recorre a sua entrevista com Txana Īkakuru. Segundo ela, ao ser perguntado se haveria alguma tradução em *hãtxa kuĩ* para “natureza”, Txana Īkakuru sugeriu a seguinte expressão:

Haburukũ bani, significa *habu* é aquele, *rukũ* é antes, *bani* é muito tempo que aquele nasceu, antes de nós. *Habu rukũ bani*, já muito tempo que nasceu, é tipo assim, natureza. Natureza não sei quem foi que criou, natureza é *habu rukũ bani*

mesmo [...]. É o *yuxibu*, *Haburukũ bani* é o *yuxibu* mesmo, são os encantos que estão na natureza, são *haburukũ bani*, talvez a jiboia, a onça, o jacaré, o gavião real, a floresta, samaúma, *muka* e várias, todas essas coisas que existem no mundo é natureza, são os *haburukũ bani*. (HAIBARA, 2016, p. 70)

Todos esses seres mencionados por ele seriam *yuxibu*: jiboia (*yube*), onça (*inu*), jacaré (*kape*), gavião real (*tete pawã*), floresta (*ni*), samaúma (*shunu*), *muka* (também chamada de “batata sagrada”). Apesar de não se tratar do mesmo conceito, nos atuais contextos de enunciação dos Huni Kuĩ perante os *nawá*, há uma aproximação entre o termo *natureza*⁴³⁷, em português, e *yuxibu*, em *hãtxa kuĩ*:

A tradução para “natureza”, aproximada de *yuxibu*, como “aquilo que surgiu antes de nós” ou “já muito tempo que nasceu”, nos remete às narrativas contadas por Agostinho, em que o cosmos surgiu a partir dos *yuxibu*. Neste sentido, embora “natureza” não seja um termo e uma categoria propriamente presente na língua *hãtxa kuĩ*, é um termo apropriado por sujeitos huni kuĩ no diálogo com os *nawa* (não indígenas), sendo, nestes casos citados acima, reconfigurado a partir da categoria *yuxibu*. (Ibidem, pp. 70-71)

Entre os Marubo, povo indígena também pertencente à família linguística pano, encontramos uma descrição semelhante relatada por Pedro Cesarino (2008). Este autor aponta que, para esse povo, “Natureza” também não possui um termo (e um conceito) equivalente na língua marubo, sendo a palavra *kaniarasĩ*, “as coisas crescidas ou nascidas”, o termo aproximado, que mais lembra a *physis* do pensamento grego arcaico do que a noção moderna de natureza (CESARINO, 2008, p. 25).

A noção kaxinawá de *natureza* é deveras diferente da noção dualista cartesiana. Não faz nenhum sentido, para os Huni Kuĩ, opor *natureza* (que, na visão científica ocidental elaborada por Descartes, seria algo como o reino dos “objetos”, o qual incluiria os animais, vegetais, minerais e todas as espécies não-humanas, que não são entendidas como sujeitos, mas recursos) à *cultura* (na visão cartesiana, o reino dos “humanos”, que seriam os autores da História). Segundo Lagrou, para os Huni Kuĩ, *natureza* não está fora do humano. O humano, sim, está dentro da *natureza*.

⁴³⁷ No entanto, o conceito moderno (naturalista) de *natureza* é justamente o oposto de *yuxibu*, ou seja, uma natureza “morta”, tornada objeto.

A noção Kaxinawá de natureza é diferente do conceito de natureza usado pelo discurso científico ocidental, a partir do dualismo radical, postulado por Descartes. Este paradigma vê a natureza como matéria sem intencionalidade, oposta ao espírito, razão pura. Este dualismo está sendo superado dentro das próprias ciências exatas, mas continua implícito no entendimento de palavras como natural, sobrenatural e cultural. A noção Kaxinawá de uma natureza com intencionalidade, sede das possibilidades de mil e uma culturas e sobrenaturezas, está mais próximo da noção grega de *physis* (natureza com alma e vontade), que ameaça mas está ao mesmo tempo dentro da *polis* (ordem conquistada do caos do desconhecido), do que da noção (de origem cristã) de natureza versus espírito. Para os Kaxinawá a cultura não é senão uma escolha idiossincrática entre várias possibilidades de ordens, escolha esta, marcadora de sua identidade étnico-cultural que os distingue de outros humanos. A natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza, reconhece marcos e traços de sua cultura verdadeira (*kuin*) em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kaxinawá a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó. É este entendimento que define o xamanismo. Em estados de consciência alterados com relação ao cotidiano, as formas e aparências naturais mostram seu rosto antropomorfo num eterno jogo de transformações. (LAGROU, 1991, p. 28)

Ao mesmo tempo que “a natureza é a cura”, segundo Rita Sales (Dani), “a cultura é a cura”. Esses termos jamais são pensados pelos Huni Kuĩ como estando em oposição⁴³⁸. O *nixi pae* se refere tanto à *cultura* como à *natureza*. Como vimos no primeiro capítulo, sendo uma prática relacionada ao modo de vida *huni kuĩ*, o *nixi pae* é cultura; sendo feito com plantas, água e fogo, o *nixi pae* também é natureza. Ademais, o *nixi pae* não é só natureza como também é a fonte para o seu conhecimento. Segundo Dani, “*nixi pae* a gente considera o pajé da floresta. É onde está todo ensinamento, todo conhecimento da natureza”. Segundo ela, os objetos que os Huni Kuĩ usam (pulseiras, artesanatos),

[...] para a gente significa muita coisa; e tem muita coisa importante que tem tudo a ver com a natureza, porque o espírito está sempre ligado à floresta, rio, o ar, sol, a terra, então tudo está ligado, e que a cultura como muitos falam, a *cultura é a cura*. Então para quem quer conhecer realmente as coisas da natureza, é só seguir com firmeza que o Yuxibu te mostra, te dá aquilo que você quer percorrer no caminho. Então de alguma forma ela está, esse espírito te manda essa energia

⁴³⁸ Aqui temos uma diferença decisiva: entre nós, a oposição entre Natureza e Cultura sobrecodifica suas relações, mesmo as de continuidade; entre eles, a oposição não sobrecodifica essas relações. Para Deleuze e Guatarri, a noção de codificação pode dizer respeito tanto aos sistemas semióticos quanto aos fluxos sociais e materiais. O termo “sobrecodificação” corresponde a uma codificação em segundo grau (GUATARRI; ROLNIK, 2000, p. 326).

e que você está sendo guiado por ele. Então esse é o trabalho que a gente está tentando levar. – Dani, 2017.

Tuim Nova Era, *huni kuĩ* do Humaitá, fala de *yuxibu*. Em sua tradução, Deus, ou Grande Espírito, é *yuxibu*, e, portanto, “Deus é a natureza”. Por meio do *nixi pae*, pode-se entrar em contato com essa fonte da vida (nomeada tanto por “Deus”, “O Grande Espírito”, “*yuxibu*” ou “natureza”). O *nixi pae*, sendo *yuxibu*, é a manifestação do próprio “poder da natureza”:

Está sendo muito importante e vai continuar sendo importante para a nossa vida o uso do *nixi pae*, que a gente nunca vai poder parar. Qualquer situação da vida que nós temos, em termos material ou espiritual, a luz, o nosso professor é o *nixi pae*. É o *nixi pae*. Como tanto da cura material, espiritual, que seja uma orientação bem, não seguir para outro lado, é o *nixi pae*. Que ele cura. *Ele cura qualquer tipo de doença*, apenas é a gente confiar na natureza. Porque que é o poder da natureza, que a gente fala? Porque a gente não consegue viver sem a natureza. Não consegue viver sem que? Sem o *Yuxibu*. Então, Deus nós chamamos de *Yuxibu*. Então, a gente não consegue viver sem o *Yuxibu*. A gente não consegue viver sem a água, sem a terra, sem a floresta, sem o ar e sem os planetas. Então, *Yuxibu, Deus, é a natureza. É a natureza*. E as medicinas são a natureza. Então é o nosso contato com o Grande Espírito. Quando nós consagramos o *nixi pae* e qualquer outras medicinas, é o sinal ali que nós estamos tendo o contato com o *Yuxibu*, o Grande Espírito. – Tuim, 2018.

Tanto Deus, como *O Grande Espírito* e os *yuxibu* são seres criadores: criadores do Universo, da Terra, das espécies viventes e também dos seres humanos. São, portanto, a fonte da vida e representam uma força maior (ou, a fonte das forças). Tuim Nova Era, abaixo, faz uma analogia do *nixi pae* (para ele, um *yuxibu*) com o Poder de Deus, conceito da Fraternidade Branca⁴³⁹:

Então através do *nixi pae* hoje que está trazendo de todas essas fontes, de todas essas fontes das nossas alianças, dos nossos trabalhos, da nossa união, da nossa cura. Porque nós consagramos assim como um espelho da nossa vida. Então a gente está continuando tipo a fortalecer muito mais. Então, assim, até o entendimento, é através do *nixi pae*. Porque muitas das vezes a gente não consegue nem ouvir assim tipo as informações de mais pessoas mais velhas, está

⁴³⁹ A Grande Fraternidade Branca ou ainda Grande Loja Branca seria, segundo a Teosofia, uma hierarquia de seres espirituais que constituiria o “governo interior” do planeta. Tais seres possuiriam grande poder, passando ensinamentos espirituais através de seres humanos selecionados. Tais seres são chamados de Mestres da Sabedoria Antiga ou Mestres Ascensionados.

contando. Mas quando chega do *nixi pae*, pessoa consegue dizer que isso é a verdade. É só de onde, todas coisas que a gente se não trabalhava bem, se nunca trabalhou bem, nunca quis respeitar, então através dessa luz que a gente passa a respeitar. Passa a respeitar, porque não se brinca. O *yuxibu* é essa força. Então o *nixi pae*, nós consagramos como se fosse no conhecimento da Fraternidade Branca, é como se fosse o Poder de Deus. Como se fosse não, é o Poder de Deus. Para nós Huni Kuĩ, o *nixi pae* é o Poder de Deus. São as medicinas. – Tuim, 2018.

A aproximação entre esses conceitos (‘Deus’, ‘Grande Espírito’, *yuxibu*), no entanto, é limitada. Há, assim, *conexões parciais e equivocções não-controladas* que não podem ser canceladas, evitando que transformemos o que é diferente no mesmo (DE LA CADENA, 2015, p. 27). Abaixo tentaremos sublinhar algumas delas.

‘Deus’ é um conceito de religiões monoteístas, henoteístas e politeístas que se referem a um Ser Supremo, onipotente, onisciente e onipresente (e em alguns casos, onibenevolente), entendido como o Espírito Infinito, Eterno, Criador e Preservador do Universo. No Cristianismo, apesar de não assumir um gênero explícito, Deus é o Pai, uma figura masculina. A incorporeidade e a corporeidade de Deus estão relacionadas a concepções de transcendência (estar fora da natureza) e de imanência (estar no mundo).

O conceito de Grande Espírito, por sua vez, é importado de tradições indígenas norte-americanas, como os Lakota e os Sioux, que o chamam de *Wakan Tanka* (há líderes que traduzem *Wakan Tanka* por *Grande Mistério* em vez de *Grande Espírito*, considerando que se tratam de tradições politeístas). O Grande Espírito é associado a um Ser Supremo, Deus ou a uma força espiritual universal. É visto como um guia espiritual pelos chamados “líderes espirituais”. O conceito de *líderes espirituais*, bastante utilizado pelos pajés *huni kuĩ* que fazem parte desse movimento com as medicinas da floresta, está intrinsecamente conectado com o de *Grande Espírito*, uma vez que, nesse regime ontológico, os líderes espirituais seriam comunicadores ao Grande Espírito e deveriam dedicar-se à preservação de um estilo de vida nativo.

Apesar das semelhanças e de serem utilizados muitas vezes como sinônimos, há nuances entre os contextos de utilização dos termos *Deus* e *O Grande Espírito*. No trato com os *nawá*, os Huni Kuĩ por vezes evitam utilizar a palavra ‘Deus’, considerando que esta remete às religiões monoteístas, sobretudo ao Cristianismo. Devemos ter em vista que parte considerável do público que procura as cerimônias indígenas de ayahuasca quer evitar o contato com essa religião e seus “resquícios”, os quais elas, por vezes, julgam

prejudiciais, desrespeitosos e/ou agressores das tradições indígenas, como podemos observar na seguinte fala de Armin Kuen, participante do Festival⁴⁴⁰:

I always believe in the scientific methods, and religion was all kinds of ways to manipulate the masses. What I was hoping for what I found so far in some parts, for me personally, when I went to the sacred tree alone, being really quiet and introspective, just trying to open myself to that feeling, maybe I got something like faith again, I was not only an atheist, but you can call it an Nihilist. I didn't believe in our civilization anymore. On the one hand, the only true religion for me is to be open to influence from nature, from being out at night looking at the night sky can be some kind of religious experience⁴⁴¹. – Armin, 2015.

O referencial Nova Era, por sua vez, sendo mais aberto e familiar a esses *nawá*, abarca a ideia de Grande Espírito, a qual é inspirada em outras tradições indígenas, no caso, a de povos norte-americanos. Também o fato de *O Grande Espírito*⁴⁴² ser um conceito que chegou aos Huni Kuĩ por meio de redes pan-indígenas, reforça a sua “indianidade” (sua identidade enquanto indígenas) e explica, em parte, a preferência por sua utilização pelos mesmos diante dos *nawá*.

O conceito de *yuxibu*, por sua vez, é, por excelência, múltiplo. Apesar de algumas vezes o termo ser utilizado no singular no trato com os *nawá*, para os Huni Kuĩ, em sentido estrito, não há um *yuxibu*, mas vários: o Sol (*bari*), a Lua (*ushe*), a estrelas (*bixi*), a jiboia (*yube*), a floresta (*ni*), o vento (*niwe*), o pensamento (*xinã*), entre muitos outros. ‘O *Yuxibu*’, no singular, é uma tradução empobrecedora da cosmologia *huni kuĩ*, pois deixa passar importantes caracterizações. Como falaria Eduardo Viveiros de Castro (2018), trata-se, pois, de um *equivoco*. Os *yuxibu* são entendidos como seres criadores,

⁴⁴⁰ Por outro lado, devemos considerar as relações benéficas dos Huni Kuĩ e dos frequentadores de suas cerimônias com o Santo Daime, demais tradições ayahuasqueiras cristãs e outras práticas que incorporam elementos cristãos, como vimos desde o primeiro capítulo.

⁴⁴¹ “Eu sempre acreditei nos métodos científicos e que a religião era todo tipo de maneira para manipular as massas. O que eu estava esperando pelo que encontrei até agora em algumas partes, para mim pessoalmente, quando fui sozinho à árvore sagrada [samaúma], estando realmente quieto e introspectivo, apenas tentando me abrir para esse sentimento, talvez tenha recebido algo parecido com a fé novamente. Eu não era apenas ateu, mas você pode chamar de niilista. Eu não acreditava mais em nossa civilização. Por um lado, a única religião verdadeira para mim é estar aberto à influência da natureza. Sair à noite olhando o céu noturno pode ser algum tipo de experiência religiosa” (tradução livre).

⁴⁴² Os Huni Kuĩ costumemente traduzem “O Grande Espírito” por “O Yuxibu”, no singular. Por vezes, também traduzem por “Deus”.

encantados, donos de certos domínios do Universo. Os *yuxibu* são todos imanentes; pode ser possível visualizá-los ou senti-los; não estão todos num plano de existência diferente do nosso. Nem sempre são benevolentes, pois podem se vingar de ações cometidas pelas pessoas, devolvendo-lhes as consequências dos seus atos. O *nixi pae*, segundo Tuim, também é entendido como um *yuxibu*, que deve ser tratado com respeito:

[...] com o *nixi pae* ninguém se brinca. Com o *nixi pae* ninguém engana e *nixi pae* não deixa nada fiado. O que se faz aqui, aqui mesmo recebe. Se faz o bem, colhe o bem. Se faz o mal, colhe o mal. Não tem para onde correr. Não tem para onde correr dessa medicina. Então é dessa forma. E se a gente não respeitar, não saber trabalhar com a natureza, tem a disciplina. E quando a disciplina do *yuxibu* não mata, mas deixa aleijado. E se a gente quer continuar fazendo, tipo, fazendo coisa errada ou então pegar disciplina, então continua. Senão tem que se ajeitar ou aprender ou respeitar. Porque com ela não se brinca. E muitas das vezes se a gente vacilar, que não saber usar bem, não quer respeitar bem a medicina, ela te determina. Determina a vida. Então, com *yuxibu* não se brinca. Então, por isso que eu falo assim que ela é a chave da sabedoria. É a chave do conhecimento, das aprendizagens, aonde estamos aprendendo. – Tuim, 2018.

Isarewe, *huni kuĩ* do Rio Jordão, explica abaixo um pouco do entendimento sobre o *nixi pae* entre seu povo. Apesar das disputas atuais entre tradições ayahuasqueiras que procuram estabelecer quem está certo e quem está errado, quem pode usar a bebida e quem não pode, como deve ser feito o ritual ou não, seu dono, em verdade, não é deste mundo. Não são os humanos, nem mesmo os Huni Kuĩ. Seu dono é a jiboia *Yube Shení*, um *yuxibu* que mora no fundo das águas:

Essa [*nixi pae*] é a medicina transformadora, mas só que é do *yuxibu* mesmo que mandou, transformou. Não tem dono. Esse aí é o dono de ser mesmo, é o dono dos *yuxibu* mesmo, da raiz. É só que nós temos que cuidar e curar com ela, para proteger nós e ver esse aí. Então é isso que eu considero, essa medicina é muito sagrada, poderes das florestas mesmo, da natureza mesmo, *yuxibu*. Então é isso que eu estou pesquisando. Hoje em dia eu quero aprender mais com ela, e tomando e estudando e cantando e contar história. A história dessa matéria dessa medicina, como é que nós podemos melhorar, como é que nós podemos fazer melhor. – Isarewe, 2016.

As diferenças ontológicas entre esses conceitos (Deus, O Grande Espírito, *yuxibu* e as múltiplas concepções de *natureza*), pois, acarretam efeitos práticos e (por que não?) éticos, que também se manifestam no nível da conduta de seus seguidores.

O sociólogo Antônio Flávio Pierucci (*in memoriam*), conta em comunicação de vídeo⁴⁴³ que, segundo Max Weber, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904-1905), a ideia de que o mundo é criatura de Deus é um desenvolvimento multissecular da ideia bíblica (portanto, judaica ou hebraica) de que “o mundo não é Deus: o mundo foi criado por Deus”. A metáfora bíblica do Antigo Testamento é, segundo ele, uma metáfora mecânica: Deus não gera o mundo, Deus fabrica o mundo. Nessa perspectiva, o mundo é uma coisa artificial de Deus: ele não emana de Deus, ele é *criatura* de Deus:

O judaísmo é a primeira religião que diz que uma pedra é uma pedra, que uma árvore é uma árvore, que não tem vida divina nenhuma aquilo ali, porque aquilo é uma criatura. E se você disser que teve vida divina ali, você está praticando um pecado gravíssimo que é o da idolatria. Você está criando um Deus, fazendo de uma coisa que não é Deus, Deus. Então, essa ênfase do judaísmo na condenação da idolatria, que é uma ênfase monoteísta, vai incutindo, vai criando primeiro essa ideia de que uma religião pode se opor na sua construção teológica à magia. (PIERUCCI, 2009)

Caímos aqui na mesma questão apontada por Starhawk, Pignarre e Stengers: na origem do capitalismo (ainda numa fase embrionária), na Europa, encontramos a perseguição às bruxas. Ou seja, para o estabelecimento de um “sistema feiticeiro sem feiticeiros” seria preciso acabar com os outros feiticeiros. Segundo Pierucci, essa oposição entre o Criador (Deus) e a criatura (mundo) teve como consequência o despovoamento de espíritos do mundo – o que acabou se tornando uma manifestação de *desencantamento* do mundo:

Você vai tirando os espíritos do mundo, você vai mandando embora. Para onde? Você não vai mandando daqui para lá [...]; você vai mandando para o nada, você vai acabando com os deuses. Esse despovoamento de deuses é mais uma manifestação de desencantamento do mundo. Ou seja, Deus está lá, Deus não está aqui, Deus não está na árvore, Deus não está no vento, nem no trovão. Deus não está, está lá, é transcendente, é transcendente, transcendente... Então essa ideia vai se firmando: Deus é transcendente, não é imanente. (Ibidem)

⁴⁴³ Disponível na íntegra em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wDEVx65oa3s/>>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2020.

Ao chegar neste ponto, fica claro que se estabelece um filão religioso (formado a partir da expansão do Judaísmo, incluindo o Cristianismo) que é Ocidental, que se distingue de um filão Oriental (e também indígena, de matrizes animistas ou panteístas), para o qual a divindade é sempre imanente (ou seja, aqui se tem um mundo divinizado). Segundo Pierucci, “nesse momento você tem o Ocidente com uma cultura que diz que Deus é transcendente, não é imanente. Portanto, tudo que há no mundo natural é Natureza, não é sobrenatural, é Natureza⁴⁴⁴” (PIERUCCI, 2009).

Ainda segundo Pierucci, há um relato bíblico, que diz que, além de tudo, Deus, quando cria o mundo, vê que tudo era bom e entrega isso para o homem: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a Terra” (Gênesis, 1:28). Essa ideia, para o sociólogo, seria o germe do *desencantamento do mundo* – um processo longuíssimo que desemboca no início da modernidade, com o protestantismo calvinista:

O calvinismo será o último a fazer o desencantamento porque o calvinismo vai conseguir tirar o valor religioso da religião; a religião não salva, porque Deus já salvou. [...] A partir do Calvino, a prática religiosa na verdade é uma coisa meio *fake*, porque o bom mesmo, que era a salvação ou não, Deus já fez antes de tudo, então você vai tirando também o valor religioso da prática religiosa. Isto é o desencantamento do mundo. (PIERUCCI, 2009)

Reencantar o mundo (como estão fazendo os Huni Kuĩ por meio do *nixi pae*) requer refazer a conexão de que *o mundo é Deus* (ou seja, é divino), não apenas criação de Deus. A filosofia de Baruch Spinoza aponta nessa mesma direção. Para Spinoza, Deus não estaria separado do mundo, como um grande legislador. Para ele, não existiria uma entidade criadora do mundo que agora o observa à distância, julgando-o e decidindo seu destino final – de forma que, até hoje, não conseguimos definir a natureza de Deus porque o confundimos com um ser à nossa imagem e semelhança. Ao comentar a sua obra, o filósofo Rafael Trindade postula que

A tradição descreve Deus como se fosse um homem, um rei, um déspota: com vontades, sentimentos, objetivos, e atributos corporais. Esta visão é

⁴⁴⁴ A “Natureza” seria, assim, resultado da secularização dos nossos conceitos religiosos. Nesse sentido, Latour postula que “Gaia seria um contraponto à ideia de Natureza, esta que definiu a ‘teologia política’ dos modernos” (SZTUTMAN, 2018, p. 353).

exageradamente antropomórfica⁴⁴⁵ e confessa uma ingenuidade para entender a essência das coisas. (TRINDADE, 2013)

Para Spinoza, Deus não se trata de um comandante, um general, mas sim a potência de criação e manutenção do universo. Para Spinoza, Deus não criou o mundo: ele existe por sua própria natureza que envolve a capacidade de existir. Spinoza advoga, assim, a favor da ideia de um Deus totalmente imanente. A partir da leitura de Gilles Deleuze (1968) dos escritos de Spinoza, Rafael Trindade comenta:

Deus é o mundo, Deus é a Natureza. São dois nomes para uma única e mesma coisa. É preciso conhecer a natureza, o máximo que pudermos, se quisermos conhecer Deus. Ele não é exterior, ele é a causa interior de tudo que existe. A causa da essência e da existência de tudo, a causa imanente, não transitiva, ou seja, agindo em nós. Deus não gera o mundo por livre vontade, ele é o mundo por pura necessidade de sua essência. “Deus não produz porque quer, mas porque é” (Deleuze, Espinosa e o Problema da Expressão, p. 69). (TRINDADE, 2013)

Seguindo Spinoza, podemos afirmar que fazemos parte da natureza de Deus (uma vez que tudo devém de Deus, tudo está em Deus), de forma que somos modos da substância divina⁴⁴⁶. Com um Deus imanente, o mundo seria reencantado, divinizado, e não objetificado – ou seja, damos passos aqui em direção ao *reencantamento* do mundo e à superação de uma barreira que nos colocou alheios a nós mesmos.

5.2.7. Políticas da natureza

A natureza, para os Huni Kuĩ, não é simplesmente passiva, como se estivesse parada, aguardando para ser explorada (ou seja, novamente, uma natureza objetificada).

⁴⁴⁵ Gaia também é antropomorfa e tem características humanas, mas não é a criadora do Universo. Segundo Hesíodo, Gaia é filha de Caos (o vazio – considerado o deus primordial), o qual também gerou Nix (a noite), Eros (o amor), Tártaro (o abismo) e Érebo (as trevas). Portanto, Gaia não é uma divindade única, onisciente e onipotente. Também não é unibenevolente, pois se vinga, se irrita, assim como provê e gera. Nesse sentido, há uma grande diferença entre a caracterização de Deus nas religiões monoteístas hebraicas e de Gaia, divindade do panteão grego politeísta.

⁴⁴⁶ Para chegar a esta conclusão, no entanto, não seria necessário recorrer às filosofias e sociologias, uma vez que os próprios Huni Kuĩ já trazem essa sabedoria quando afirmam que “Deus é Natureza”, “é *yuxibu*”. Por isso, reafirmo que é importante levar a sério o que eles dizem – ainda que tais discussões filosóficas sejam igualmente relevantes e esclareçam aspectos para o nosso próprio entendimento.

Haibara entende que a natureza, para os Huni Kuĩ, diferente da acepção de “natureza sagrada” embutida no conceitual Nova Era (uma natureza pacífica e passiva, ao mesmo tempo provedora e alvo de destruição e exploração pelos seres humanos), também pode ser perigosa⁴⁴⁷: nela vivem outros povos, animais, *yuxin*; é toda permeada de donos (*yuxibu*). Portanto, é preciso saber por onde andar, pedir licença e saber se relacionar com seus seres.

[...] as dinâmicas de predação entre humanos e animais envolvem os *yuxĩ* dos animais e os *yuxibu* donos daqueles animais, que podem vir se vingar trazendo doenças para os humanos. Há também toda a dinâmica de predação entre *yuxĩ*, *yuxibu* e humanos que envolvem também os processos de circulação de saberes. Assim, grosso modo, podemos observar diferentes noções do que seria uma “natureza sagrada”, em que, de certa forma, a noção traduzida pelo termo “sagrado” entre os Huni Kuĩ envolve relações de predação e configuram perigo. (HAIBARA, 2016, p. 292)

Ciente dessa dinâmica de predação, Paulo Macambira diz que, muitas vezes, para criar uma vida nova, há de se tirar outra vida. Tirar vida, no entanto, é dolorido, penoso:

[...] dentro disso eu venho estudando, a natureza vem me amostrando, aí eu acredito e respeito. Eu faço um roçadinho, mas eu choro porque eu estou tirando vida para construir outra vida. Floresta também tem vida. Então também que fazendo a guerra com cristão, ser humano. Um exemplo, era um bloção lá tara de floresta para poder plantar roça, banana, ananã, essas frutíferas, tu tem que tirar vida para colocar outra vida, para fazer sua vida. A vida vem de vida. Precisando de outro... Então, através disso, se tu desmata a floresta, é penoso, tirando aquelas ervas... e falta, né. Então é por isso que o Governo Federal e o Presidente, dentro disso, desmata muito. – Paulo, 2015.

Ao contrário de retirar estritamente o necessário para a vida, a magnitude das ações do Governo Federal e do Presidente da República estão em outra dimensão: eles são apontados como grandes desmatadores. Paulo tem em mente, pois, um conceito de desenvolvimento e bem-estar diferente dos governos dos *nawá*. A floresta e os rios são vistos por ele não por seu potencial de geração de lucro e de produção de mercadorias,

⁴⁴⁷ Na quarta edição do Festival Eskawatã Kawayai (a qual não estive presente), um inglês, também usuário de chá de trombeta (*Brugmansia suaveolens*), segundo relatos, foi picado por uma aranha. Dois meses após sua ida ao Festival, já em seu país, esta pessoa veio a óbito em decorrência dessa picada, da qual não teria tratado adequadamente.

mas como organismos vivos, intrinsecamente necessários para todos que habitam aquele ambiente, inclusive os humanos:

As florestas é para desmatar muito não, tem que fazer isso, desmatar pouco... Nossa floresta é nosso coração. Sem floresta o cara não vive. Porque a floresta reúne com o solo, aí tem essa aí. Tem o cabelo da terra, o capim, a floresta... Aí segura, combina com a floresta. A água e solo combina com a floresta e dá. Trabalha com as combinações. Aí lá se vai, cara vai desmatar, tirando aquele vidro... Pelo menos deixa tudo do jeito que é... Que eu ainda escutei a música do meu vô. Todos seres estudam, e mais destrói todos seres. Aqui foi destruído, para colocar, fazer uma casa, foi destruído. Tirou muitas vidas de erva; agora estão procurando erva. “Ah, não tem, não sei o que...”. Na farmácia tem tudo tipo de remédio, mas tem lugar que tem outro tipo de remédio. Essa é a nossa floresta. Ano passado veio equipe do Governo perguntando é que para fazer a estrada, passar a estrada aqui. Eu não aceitei não, passar a estrada. Por que que não aceitei? Pois se passar uma estrada aqui vai destruir já a floresta, já destrói com a natureza, enfim. Aí lá se vai, água vai se acabando, secando, ficando morno, não tem mais água doce. – Paulo, 2015.

Os Huni Kuĩ têm uma concepção mais complexa e mais abrangente de *desenvolvimento* que os governos *nawá*, que, tão atentos a indicadores de transações econômicas, como o PIB (Produto Interno Bruto), desconsideram e negligenciam as múltiplas implicações de intervenções humanas na vida de muitas espécies, inclusive a nossa (ignorando, por exemplo, o estrago, a perda e as mortes que acontecem se destruirmos a floresta ou contaminamos os rios). Para Paulo Macambira, *desenvolvimento* não é construir estradas, mas cuidar bem daquilo que é a nossa morada (que incluem outros seres) e daquilo que dependemos para viver, num horizonte de tempo longo, que considera também as gerações futuras.

A busca incessante pelo progresso (entendido como crescimento econômico), como sabemos, leva inexoravelmente à destruição de vidas no planeta, uma vez que o planeta não cresce fisicamente e seus “recursos” são finitos. É preciso, pois, colocar e situar algumas questões: Por que é preciso “crescer”? O que significa, afinal, esse crescimento? Porque continuamos a medir nosso bem-estar e nossa qualidade de vida por meio de alguns índices específicos (como o PIB, renda per capita, IDH, posse de determinados bens), que exprimem uma certa (e limitada) visão de mundo?

A atitude exploratória por parte dos humanos está ligada necessariamente a uma concepção específica de *natureza*, postulada e praticada por um “naturalismo” dominante, que a objetiva e a separa do *humano*. Ailton Krenak observa que a ideia de *natureza*

enquanto um organismo do qual fazemos parte foi assaltada pelas grandes corporações. Segundo ele, “o mito da sustentabilidade” foi

[...] inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso, enquanto seu lobo não vem, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (KRENAK, 2019, pp. 9-10)

Sustentabilidade de nada vale se não alternarmos a chave de nossa relação com a natureza, passando, então, a nos incluir neste “bolo” e nos igualar com o restante das espécies, como filhos dependentes dessa “Grande Mãe”. O discurso *sustentável* em prol da mitigação de riscos, das possibilidades infinitas de reciclagem e de plantação de novas árvores, é simplesmente *insustentável* se continuarmos produzindo mais rapidamente milhões de toneladas de lixo e queimando hectares de floresta, ou seja, mantendo a mesma lógica exploratória e acumuladora de capital. Segundo Ailton Krenak,

Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios. Eles inventam kits superinteressantes para nos manter nesse local, alienados de tudo, e se possível tomando muito remédio. Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra do lixo que produzem, e eles vão fazer remédio e um monte de parafernália para nos entreter. (Ibidem, p. 11)

“Últimos redutos” da natureza, lugares como a Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá, situada a cerca de cinco dias de viagem da cidade mais próxima (Tarauacá), não por acaso, são habitadas por povos com outra visão de mundo e de *natureza*.

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caixaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. (Ibidem)

Ninawá Pai da Mata, morador dessa Terra Indígena, fala que o principal problema das políticas dos *nawá* (tanto no Brasil, como no restante do mundo) é que elas não olham

para os *bens da natureza*, ou seja, exclui os não-humanos, não levando em consideração os “bens naturais”. Ninawá tem uma noção clara da posição de grande parte dos humanos nesse processo mundial, que não respeitam estes bens. Segundo Ninawá, eles (os índios, “esses naturais”), os quais também fazem parte da *natureza* – assim como todos os humanos –, contribuem com o mundo trazendo um “olhar natural”. Ou seja, trazem a *natureza* para dentro da *política*, mostrando e considerando a sua importância e a sua agência no mundo. Ninawá, apesar de ser um pajé que não se engaja em assuntos da política estatal, de forma alguma é apolítico. Ele propõe, junto a outros líderes espirituais, uma outra política: uma política de paz, para ajudar o mundo (que aparece como sujeito):

Essa é uma das coisas muito diferentes para esse lado do ser humano, da sociedade humana. Que hoje está uma coisa bem diferente do que antes não acontecia, principalmente a política brasileira, pode ser essa política mundial. Porque a mesma coisa que passa no Brasil passa em muitos outros países também. E hoje é uma política que não é tratada tipo de um respeito de uma lei natural ou universal, não sei explicar. Mas que *hoje as políticas não olham para os bens da natureza*. Ainda não foi descoberta uma nova estratégia de juntos manter um equilíbrio de respeitarem mesmo, assim, entre os humanos mesmo. Ainda tem umas certas visões diferentes, principalmente dessas pessoas que são os mais poderosos. Que eles mantêm um olhar muito diferente do que a gente, esses naturais, temos. Mas que esse olhar natural é o que nós possamos compartilhar junto com eles. Hoje nós estamos trazendo, traçando uma política entre os líderes espirituais. É uma política de paz. Que a paz, a união no mundo, no mundo todo. Que é a única forma que nós temos que transmitir e ajudar o mundo é com esses conhecimentos, essa sabedoria ancestral. Que é o que nós temos com que compartilhar com o mundo. Aí hoje é bem diferente. A gente vê com muitas pessoas... E até os próprios cientistas hoje não aprenderam ainda a descobrir bem em que forma possamos trabalhar com a natureza ou ajudar. Tem várias coisas que precisam ser estudadas. – Ninawá, 2019.

Ninawá ressalta a importância das rezas que realiza no Rio Humaitá e em outros lugares por onde passa, assim como as rezas de outros povos indígenas. Essa é, sobretudo, a sua principal forma de engajamento político. É por meio da reza que ele enfrenta os desafios da contemporaneidade, procurando curar o “coração do mundo” e o “coração da humanidade”.

Hoje, o importante que eu vejo, assim, as nossas rezas do Humaitá, e hoje com esse encontro que eu participei, desse encontro do xamanismo, sabe, e faz as mesmas rezas junto a todos esses guias espirituais, os representantes dessa sabedoria ancestral da tradição deles, e rezar junto pela mesma coisa, pela paz, pela união, pela cura de todos elementos da natureza. Eu acho que uma forma que eu vejo que eu enfrento, nós estamos enfrentando junto é isso: rezando para que haja paz, haja cura no coração do mundo, no coração da humanidade. Que

haja amor. Que o povo diz que a chave da humanidade hoje é o amor, que tem que compartilhar. Isso tem que abrir e muita gente é dura para isso. – Ninawá, 2019.

Josh Inklovich, participante da segunda edição do Festival Eskawatã Kawayai, expõe sua visão sobre a crise global. Para ele, essa é uma batalha do amor contra o medo:

We need a miracle for humanity to stay on this planet and survive. And that miracle is like I don't know. We need more than 50% of the world has to decide that love is better than fear. And this medicine allows you to clearly fully understand that love is stronger than fear, and we get implanted zapped into this love that we can take into our community, and some people get inspired, they are included, "I want to drink ayahuasca", so that they can experience it for themselves, and this clears all the barriers to love out of our system. And got to just love each other, this helps. It's a battle.⁴⁴⁸ – Inklovich, 2015.

Retomando o pensamento de Ninawá, poderíamos, por meio dos rezos (inclui-se aqui cantos, rezas, falas) e das medicinas, tanto curar o mundo (que aparece como sujeito, que necessita cura), quanto os humanos. Daí decorre-se que, curando os humanos, pode-se curar o mundo, uma vez que seríamos nós, humanos, que causaríamos danos ao mundo e a nós mesmos, uma vez que somos parte e estamos dentro desse mundo. A seguir, transcrevo uma das falas-rezas que Ninawá costuma proferir aos participantes ao término de suas cerimônias.

Eu quero agradecer o coração do céu, o coração da água, o coração da terra, o coração do fogo e aos quatro ventos que respiramos ao coração de nossa vida. Ao coração da sagrada medicina, que traga a luz, amor para todos os nossos corações. E que as nossas rezas possam expandir luz para o coração de toda a humanidade⁴⁴⁹. – Ninawá, 2020.

⁴⁴⁸ “Precisamos de um milagre para a humanidade permanecer neste planeta e sobreviver. E como fazer esse milagre eu não sei. Precisamos que mais de 50% do mundo decida que o amor é melhor que o medo, e esta medicina permite que você entenda claramente que o amor é mais forte que o medo, e nós seja implantado nesse amor e que possamos levar para a nossa comunidade, e algumas pessoas se inspirem, elas estão incluídas, “eu quero beber ayahuasca”, para que elas possam experimentar por si mesmas, e isso elimina todas as barreiras para amar fora do nosso sistema. E precisamos nos amar, isso ajuda. É uma batalha” (tradução livre).

⁴⁴⁹ Ninawá começou a proferir discursos nesses termos a partir de 2016, após algumas viagens para outros países (como a própria Índia, os Estados Unidos e diversos países europeus), no qual participou de encontros com outros xamãs. Portanto, nessa fala-reza estão presentes diversos elementos Nova Era e de outros povos indígenas, que foram agregados aos seus rituais.

Tuim Nova Era fala que as fontes da tradição estão dentro da natureza, isto é, que as tradições se formam a partir da *natureza* (as coisas reais que existem onde se vive, como os animais, as plantas). Ele fala que as rezas são para abrir o olhar dos humanos e, assim como fala Ninawá, *curar o coração do mundo*:

[...] a gente convive, de uma certa forma, respeitando a natureza. Aqui então todas fontes da tradição elas estão dentro da natureza. Então por isso que é importante a gente se unificar e rezar para a humanidade, porque hoje, através de todas essas rezas que estamos fazendo, é para que possa abrir o olhar, ou que seja, e curar o coração do mundo. Hoje a maior forma do nosso trabalho é com essa paz. É com essa paz. – Tuim, 2018.

O que seria o “coração do mundo”? Não é possível determinar com precisão, porém, pelos depoimentos acima, podemos entender que, para Ninawá e Tuim, o mundo tem um coração, ou seja, o mundo é um organismo vivo, que está ferido, machucado e precisa ser curado. O mundo, entendido aqui como o planeta Terra, é, pois, um agente. Podemos entender, portanto, que a intenção de circular o mundo com as medicinas “levando cura” não é somente humana (dos pajés ou das pessoas doentes que procuram auxílio), mas da própria planta e dos *yuxibu*, como comenta Mariana Maia:

O mundo está precisando da medicina, está precisando dessas curas, e eu sinto também que é muito a ver com a própria vontade mesmo da medicina, do espírito da floresta, *Yuxibu*, de chegar onde está precisando chegar. E aí usando os veículos, as diferentes maneiras de conseguir essa expansão. [...] Que o mundo está precisando mais do que nunca mesmo. – Maia, 2016.

Segundo Maia, o próprio planeta está tentando curar a si ou a seus filhos, utilizando determinadas pessoas como veículos. Para ela, esse movimento parte do espírito da Terra, do espírito da floresta, que se fundem, por sua vez, com o espírito da medicina (uma vez que a medicina nasce da floresta, que, por sua vez, nasce da terra). Terra, floresta e medicina são, assim, dotadas de intenção, inteligência e vontade:

E da maneira como eu vejo, é muito a própria Terra buscando se curar ou curar os seus filhos, através da medicina. E eu acho que é uma vontade maior mesmo do espírito da floresta, do espírito da Terra, do espírito da medicina, de chegar aonde está precisando chegar. E fazer essas curas, fazer essa limpeza, despertando na consciência, acordando as pessoas. E está acontecendo. [...] A gente passou lá também na Inglaterra, e uma galera, assim, com muita grana, milionária, eles falaram que “estão trocando os diamantes por penas”. Em um ano a vida deles mudou radicalmente. E isso está acontecendo em vários lugares.

Pessoas com histórias às vezes pesadas. Então, acho que nesse momento planetário, a Terra está precisando mais que nunca, as pessoas estão precisando mais do que nunca. E aí a própria Mãe Natureza está encontrando maneiras e usando pessoas como veículos. A gente às vezes quando ajuda nos trabalhos, a gente está só servindo a essa causa maior, que não é eu nem você. Que nem os Huni Kuĩ falam: “Não é eu, nem você, nem o pajé, nem ninguém que está fazendo a cura, é a medicina”. E a gente é um instrumento. – Maia, 2016.

Pensar-nos como instrumentos e as medicinas (e a própria Terra) como agentes é uma aproximação afinada com a filosofia de Latour e a *teoria-ator-rede*. A proposta de Latour é fazer uma sociologia das associações (que, no entanto, pode-se mostrar uma tarefa bastante complexa), independentemente de como possamos qualificar ou classificar cada *actante*. A ação, portanto, não é privilégio dos seres humanos, mas está distribuída entre entes do cosmos, que se associam de diferentes maneiras. Aqui, tanto o homem, como a Terra, assim como uma formiga, uma ideia e um sapato, participam de redes de causalidades de ações. A inversão de perspectivas proporcionada por esta abordagem, portanto, é propícia para multiplicarmos as formas de entender o problema⁴⁵⁰.

Neste sentido, Elsje Lagrou, em evento no Rio de Janeiro⁴⁵¹ (comunicação oral), procurando entender o movimento de expansão das alianças dos Huni Kuĩ, adiciona uma perspectiva interessante: além do *nixi pae* estar espalhando as suas raízes (uma imagem vegetal), ou o seu espírito (assim como o da própria floresta, da natureza), ela procura na intenção da dona do *nixi pae*, a jiboia Yube, uma força motriz por trás dessa expansão. Na visão de Lagrou, não apenas a planta em si ou o “espírito” da mesma, mas este próprio *yuxibu* está agindo e capturando novos adeptos:

Se Gaia está castigando os Estados Unidos com enchentes, queimadas e furacões, Yube e outros grandes donos da floresta amazônica estão aplicando, estão sendo generosos, estão aplicando outra tática aqui no Brasil, enquanto der tempo. Espalhando seus tentáculos a capturar e seduzir alguns aliados, revelando o

⁴⁵⁰ Ainda que na filosofia de Latour avogue-se em favor de uma rede de causalidades múltiplas, de modo que não falaríamos que apenas a medicina é quem cura por si só, de forma autônoma ou independente, mas todos esses agentes juntos, associados.

⁴⁵¹ Na roda de conversa “Plantas mestras” que integrou o evento “Selvagem: ciclo de estudos sobre a vida”, em 2018.

segredo para que o número dos guardiões da floresta possa aumentar. (LAGROU, 2018, comunicação oral)

Nesse caso, Lagrou, de certa forma, direciona a sua atenção acerca da compreensão do movimento de expansão da ayahuasca aos seus contextos *huni kuĩ* e de outros povos pano que têm a jiboia como guardiã ou dona da bebida, como os Yawanawá, Shanenawa e Katukina – assim “outros grandes donos da floresta amazônica”, incluindo, portanto, outros povos. Para Lagrou, portanto, quem começou o processo de expansão não foram os pajés, mas a própria floresta, a jiboia Yube e esses outros donos:

Agostinho Muru disse que os Huni Kuĩ resolveram partir para o encantamento. Porque no cipó a pessoa vira jiboia. E por isso, quem começou o recente processo de expansão rizomática pelo mundo não são os pajés, esses jovens que levam o cipó para longe, para a Finlândia, para a Espanha, os donos do canto, os *txanas*. É a própria floresta. A própria jiboia Yube cantando através da garganta desses jovens para acordar o planeta, para fazer ver os cegos e ouvir os surdos. É a floresta amazônica que através desse elixir de suas folhas e cipós está entrando nos corações dos habitantes da floresta de pedra que estão doentes. E dos quais muitos também estão aqui presentes, ligados, capturados já por Yube. (LAGROU, 2018, comunicação oral)

Nessa perspectiva, a Jiboia reúne seus aliados e forma em torno dela uma rede de “guardiões” aliados às suas causas. No entanto, não podemos entender essa rede como fechada ou como algo que basta por si só. As pessoas que se aliam aos Huni Kuĩ muitas vezes também se aliam aos Yawanawá e a outros povos indígenas em torno das causas da floresta, do planeta e dos povos indígenas. Outros aliados dos Huni Kuĩ aliam-se ao Santo Daime, à Barquinha, à União do Vegetal e a uma infinidade de outros cultos ayahuasqueiros. Essa rede do cipó (SÁEZ, 2011) é permeável e a Jiboia não é capaz de abarca-la toda⁴⁵².

⁴⁵² A não ser que nos refiramos à rede específica *huni kuĩ* ou a de povos indígenas que têm a Jiboia como ente guardião/dono da bebida, como os Yawanawá os Yaminawa, os Katukina e os Shibipo-Conibo. Se restringirmos à rede ayahuasqueira à Jiboia, ficariam de fora, por exemplo, os Ashaninka, povo de língua *aruak*, que alcançou notável respeito internacional pelo trabalho de alguns de seus líderes (como Benki e Moisés Piyãko) com a ayahuasca (chamada por estes de *kamarãpi* ou *kamarãbi*). Na cosmologia ashaninka, os pássaros têm lugar central e não a jiboia. Também não compartilham da cosmovisão da jiboia como dona dessa bebida a maioria das tradições e cultos não-indígenas que a comungam, como o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal.

Da mesma forma, a rede de cooperação em prol da floresta ou da “cura do planeta”, entretanto, não se limita à rede ayahuasqueira (que inclui os usuários dessa bebida e as duas plantas em si, jagube e chacrona). Para existir uma cerimônia de *nixi pae* nas cidades, por exemplo, é preciso muita coisa: desde cipó, folha, água, lenha para queimar, ferramentas, técnicas de feitiço e muito esforço para preparar a bebida, assim como aviões, carros, motores de barco e combustível para transportar os pajés, um local para hospedá-los, cimento, areia e pedreiros para construir o local da cerimônia, que também necessita de eletricidade, fornecimento de água e banheiros. Da mesma forma, é necessário que alguém prepare a comida, em geral recorrendo a uma rede de supermercados que fornece alimentos; sem falar em *Facebook*, e-mails e telefones celulares para a divulgação, a própria presença dos participantes, fichas de inscrição, velas... A rede, em si, é infinita. Precisamos, no entanto, cortá-la (STRATHERN, 1996) em algum ponto. A própria engrenagem do capitalismo para a obtenção e o uso de muitos desses itens é de algum modo requisitada, de forma que a contradição, em alguma medida, é inevitável⁴⁵³.

Se formos precisá-la como a rede de suporte a essas causas (à floresta, aos povos indígenas, à vida no planeta), também podemos ter a consciência de que muitos ayahuasqueiros (aqui me incluo) agem contra ela própria, quando destruímos, desrespeitamos ou consumimos esses bens naturais de forma excessiva e desnecessária, direta ou indiretamente. Os inúmeros casos de abuso sexual, charlatanismo, exploração comercial abusiva da ayahuasca por meio de sua venda ou de suas cerimônias também prejudicam profundamente os propósitos de divulgar as culturas indígenas e as suas medicinas tradicionais, assim como de curar aqueles que necessitam, mas que não dispõem de recursos financeiros para arcar com os valores requisitados. Resta-nos, portanto, debruçarmo-nos um pouco mais sobre esses problemas e notar alguns perigos que corremos.

⁴⁵³ No entanto, tais contradições não deveriam nos paralisar por completo, mas sim nos imbuir de mais consciência para ação. É preciso considerar que, mesmo que para pequenas coisas, há possibilidades de se fazer diferente, sem recorrer às trocas mercantis capitalistas. Como diz Sztutman, “para evitar esse ou/ou que nos enfraquece, não basta denunciar, mas sim lutar por possíveis, forças que passam pelo meio, que se convertem em linhas de fuga. Contra as alternativas infernais, as lutas anticapitalistas e a insistência de fazer as ciências entrarem na política em nome de uma consciência mais apurada e, portanto, de um movimento de desaceleração” (SZTUTMAN, 2018, pp. 348-349).

5.2.8. Perigos à vista?

É inegável que nesses encontros entre índios e *nawá* (mediados pelas medicinas) invariavelmente estão presentes conflitos ontológicos, bem como aquilo que Viveiros de Castro (2004) chamou de práticas de *comunicação por equívoco*. Há situações que adentram em casos limítrofes entre ontologias indígenas e não-indígenas. Carou Trebitsch narra um breve episódio desse encontro em terras alhures:

Perigo tem muito, principalmente com ayahuasca. Teve um caso agora que dois índios jovens foram para a Europa, levaram a bebida sagrada deles e, quando chegaram lá, eles foram deportados. Porque eles estavam levando droga. Ainda não tem esse entendimento. E esse perigo, ele existe. Eles foram presos. E imagina para um índio sair lá da aldeia, onde aquela bebida é a coisa mais sagrada, e ele chega num outro país que é droga. Então, o perigo com o álcool, com as prostitutas, que é uma coisa que já está entrando na floresta também. Que são as coisas ruins desse encontro. Mas também não tem como a gente achar que só vai ser luz. – Trebitsch, 2016.

Acerca desses encontros, uma das regularidades que se pode apontar é a presença da ideia de *empowerment*⁴⁵⁴ (empoderamento) no discurso dos *nawá* que trabalham com os Huni Kuĩ. A participação dos primeiros neste processo de circulação dos Huni Kuĩ e das medicinas entre “floresta” e “cidade”, ou mesmo na expansão do uso do *nixi pae*, se daria no sentido de uma “tutela” atual, visando uma *autonomia* futura (outro conceito complicado). No entanto, nesse caminho, eles não estariam livres de perigos e incertezas:

Assim, perigo sempre existe. [...] Por enquanto a gente está lidando um outro problema, de uma outra geração, que era o paternalismo. Essa coisa que o branco sempre dava para os índios. Agora o que eu vejo é que nesse momento é que a gente está agenciando eles, em diversos setores, para que no futuro eles possam ser eles mesmos agenciados. E se, eles vão encontrar com uma pessoa muito legal [...], ou se eles vão encontrar com uma pessoa mau caráter, que quer pegar mais do dinheiro da comissão do ritual para ele, em benefício dele e não para os índios [...] Existe esse perigo, mas também tem exemplos ótimos. – Trebitsch, 2016.

⁴⁵⁴ “As técnicas ditas de ‘*empowerment*’ – não aquelas utilizadas nas grandes empresas para motivar seus quadros de funcionários – têm por objetivo “tornar aqueles e aquelas que participam de um coletivo capazes de pensar, tomar posições, criar juntos aquilo que cada um não é capaz isoladamente” (PIGNARRE; STENGERS, 2005 apud VIÊLE, 2010).

O perigo, no entanto, permanece. Com todos os agenciamentos que envolvem o *nixi pae* e as demais medicinas nos dias atuais, seriam esses, afinal, capturáveis pela *feitiçaria capitalista* (e suas mãozinhas⁴⁵⁵) de que fala Pignarre e Stengers (2005)?

Como diz Josh Inklovich, também existe o *capitalismo da ayahuasca*, no qual alguns dos que estão envolvidos em negócios de cerimônias, retiros, dietas e vendas de medicinas (com finalidades lucrativas, afinal, segundo Josh, trata-se de uma forma de *capitalismo*) enganam e se aproveitam de outras pessoas, principalmente os desavisados:

I think there are a lot of unaware people. They are suckers, they don't do the research, they don't make sure they are coming to Brazil to sit with an ayahuasquero or curandero who has a lineage and who says who they are. And some people come and they go with the first person who says "hey they are a shaman", and bad things happen. And some people chose to focus on those things and form their own people, but every type of business there are people who rip some people off. It's capitalism, and the capitalism of ayahuasca there are bad things that can happen⁴⁵⁶. – Inklovich, 2015.

Estariam alguns dos “pajés mensageiros” e dos organizadores de cerimônias, turnês, retiros e festivais agora também cooptados por este *poder espiritual maléfico*, comercializando cerimônias de ayahuasca (e “produtos” afins, como rodas de rapé,

⁴⁵⁵ Esse termo evoca o trabalho paciente, extremamente técnico, um trabalho indispensável, mesmo que invisível – das costureiras auxiliares das “casas de alta costura”, que produzem espécies de obras de arte, inexistentes se não fossem suas “mãozinhas”. [...] Essa definição quase compassiva [...] nos leva a aceitar (um pouco rápido demais, temo eu) como sendo normal que essas costureirinhas sejam invisíveis, que não tenham nenhuma palavra a dizer, que estejam somente a serviço da obra de arte. [...] Pois o sistema [...] tem a necessidade das “mãozinhas” no sentido de “quem não pensa”, de “quem não fala” (e não somente nas casas de costura) para que o fluxo reorganizador movediço continue a circular. [...] As mãozinhas são precisamente aqueles e aquelas que, em uma dada situação, “entretêm o sistema”, que recusam qualquer complicação, quaisquer novas propostas, recusam tudo aquilo que poderia fazer um outro mundo possível. São todos aqueles que, quando escutam esta frase, dizem em tom de deboche: “Nossa, eles ainda acreditam... Quanta ingenuidade!” (VIÈLE, 2010, p. 4)

⁴⁵⁶ “Eu acho que tem muita gente inconsciente. Eles são otários, não fazem a pesquisa, não se certificam que estão vindo para Brasil sentar com um ayahuasqueiro ou curandeiro que tem uma linhagem e quem diz quem é. E algumas pessoas vêm e vão com a primeira pessoa que diz: “Ei, ele é um xamã”, e coisas ruins acontecem. E algumas pessoas optaram por se concentrar nessas coisas e formar sua própria comunidade, mas em todo tipo de negócio existem pessoas que enganam algumas pessoas. É o capitalismo. E no capitalismo da ayahuasca existem coisas ruins que podem acontecer”. – Inklovich, 2015 (tradução livre).

aplicações de *kampung*, batismos de *hampaya*, dietas e as próprias medicinas) por valores exorbitantes⁴⁵⁷? Teriam alguns deles também se tornado *mãozinhas* desse sistema?

Não há como generalizar ou saber ao certo. De certo, quem faz essa bagunça são os humanos, não as plantas. Sem dúvidas, existem pessoas que estão lucrando com este movimento e fazem disso seu propósito primordial. E existem pessoas fazendo “presepadas”. E também existem aquelas que estão ficando mais doentes que curadas – entre elas, as que foram estupradas, as que foram enfeitiçadas, as que ficaram loucas e não voltaram ao normal, além de outras que simplesmente perderam dinheiro⁴⁵⁸. Da mesma forma, existem também supostos “pajés” que praticam uso abusivo de álcool e de outras drogas, assim como mantêm envolvimento com o tráfico ilegal de drogas (geralmente nas cidades, fora da aldeia).

Além dos possíveis danos à saúde mental e espiritual dos participantes, outro problema desse movimento (veja bem, do movimento, não da bebida) é a exclusão daqueles que não têm a possibilidade de pagar pelas cerimônias ou de estabelecer alguma forma de compensação sem a utilização de dinheiro (por exemplo, integrar as equipes de apoio, limpar os banheiros, ajudar na cozinha ou qualquer outro serviço).

Tendo noção de que esta bebida foi inicialmente utilizada por pessoas com condições de vida bastante simples, como, no caso do Brasil, os povos indígenas e, posteriormente, as comunidades ribeirinhas nas primeiras igrejas ayahuasqueiras no Acre, deixar as camadas populares de fora⁴⁵⁹ é uma negação à própria origem social dessa bebida e às possibilidades de tecer laços de solidariedade com os menos favorecidos. Estes, por acaso, não mereceriam a mesma cura, apoio, suporte que os endinheirados, ou até mais? A missão de curar o planeta e a humanidade, por acaso, os excluiria?

⁴⁵⁷ A questão do pudor da remuneração diz respeito ao tema tão indígena da boa medida. Ou seja, não se trata somente de envolver ou não dinheiro, mas em qual medida.

⁴⁵⁸ Refiro-me aqui não só aos movimentos indígenas ou *huni kuĩ* com o *nixi pae*, mas, de uma forma geral, a todo movimento ayahuasqueiro contemporâneo. Ou seja, os problemas apontados aqui – exploração comercial, abuso sexual, enfeitiçamento – acontecem em uma grande variedade de linhas e casa espirituais, indígenas e não-indígenas, ainda que haja algumas que, felizmente, estejam mais protegidas.

⁴⁵⁹ Isso não acontece com os moradores das aldeias, uma vez que lá todos os moradores são bem-vindos a participar sem pagamento. Ou seja, é uma característica dos rituais em centros urbanos e nas aldeias, na perspectiva dos *nawá* que querem participar dos festivais e outras atividades.

Retornando ao escopo do movimento ayahuasqueiro especificamente *huni kuĩ*, é observável que alguns pajés que viajam pelo mundo estabelecem parcerias com pessoas que organizam cerimônias com o intuito de comercializá-las a um público que tem boas condições de pagar pelas mesmas, assim como tendem a dar preferência a destinos (como a Europa e os Estados Unidos) nos quais obtém melhor remuneração por seus trabalhos. Sendo assim, as classes urbanas mais baixas podem se tornar cada vez mais excluídas das possibilidades de participar desse movimento⁴⁶⁰.

No entanto, não são os pajés quem pessoalmente excluem essas pessoas (eles não costumam interferir nessa questão, de forma que, para eles, em geral, está tudo bem outras pessoas participarem – tal como na aldeia todos os presentes podem participar), mas sim os organizadores, os quais lidam com custos e arrecadações. Há de se notar que alguns dos lugares que recebem cerimônias de *nixi pae* não têm políticas para reservar vagas gratuitas ou tecer acordos com pessoas que não podem oferecer as contribuições em dinheiro requisitadas. Poderíamos, assim, retomar uma pergunta que já fizemos em capítulos anteriores: Qual seria, enfim, o real interesse nestas viagens e na organização destas cerimônias? De certo, não há uma só resposta possível. Mas ignorar a dimensão dos interesses financeiros é cegar-se para a evidência dos fatos.

Como já falamos, é claro que esse movimento só se torna possível com o envolvimento de dinheiro – por exemplo, para o pagamento de passagens aéreas, compra de combustível, transporte para aeroportos e locais das cerimônias, frete das medicinas, compra de papeis higiênicos, velas – em muitos casos, mas não em todos, da própria medicina, de alimentação e hospedagem –, considerando também os valores pagos como remuneração pelos trabalhos dos pajés. No entanto, quando o dinheiro toma à frente, ou seja, quando este se torna o objetivo principal desses trabalhos, e não propriamente a cura, o aprendizado e a troca de conhecimentos, a realização dos encontros, a tessitura de laços

⁴⁶⁰ Por outro lado, com o aumento do número de indígenas ayahuasqueiros circulando pelas cidades, alguns “pajés” que entraram mais recentemente nesse circuito acabam transitando apenas por lugares, como o Brasil, onde o pagamento é menor do que em outros países, como nos Estados Unidos e na Europa, onde circulam apenas alguns “pajés” que já alcançaram um “nível internacional”. Além disso, as pessoas que organizam as cerimônias desses “pajés” mais novos ou desconhecidos no circuito urbano oferecem cerimônias por um preço mais acessível em comparação às daqueles que já circulam por outros países, que tendem a aumentar os seus preços – obedecendo, em alguma medida, a “lei do mercado” (oferta e demanda).

de solidariedade – de forma que um resultado financeiro fraco de uma cerimônia é lido como sinônimo de fracasso total ou quando se impede que algumas pessoas que não tenham condições de pagar em dinheiro possam participar mediante aquilo que podem oferecer ou contribuir de outra maneira –, ao meu ver, se estabelece um problema.

Como já dissemos, a comercialização dessa bebida e de seus rituais não faz parte de suas tradições de origem, sejam indígenas ou não-indígenas (e muitos “gringos” não têm ideia disso, apesar de, por meio dela, buscarem incessantemente *originalidade*), de forma que a postura comercial no cenário ayahuasqueiro sofre oposição de membros de igrejas tradicionais do Daime, como o Alto Santo (dirigido pela Madrinha Peregrina, viúva de Mestre Irineu), e da Barquinha, as quais praticam trabalhos gratuitos (cujos custos são sustentados pelos sócios), além de alguns pajés e lideranças indígenas que restringem-se às aldeias, ainda que sejam minoria dentro do movimento atual⁴⁶¹.

Apesar dos humanos e suas eventuais “presepadas”, a *medicina*, esta sim, continua curando – desde que bem ministrada. Sem o manuseio adequado, os propósitos alinhados aos objetivos dos trabalhos e às orientações da própria planta, as coisas podem se tornar muito confusas. Apesar de, ao longo desta tese, termos pintado boas imagens sobre esse movimento do *nixi pae*, há de se ter consciência de que não há como garantir nada do que com essa medicina fazem os humanos: se são bons, confiáveis, de boa índole, experientes, curadores, caridosos e responsáveis, ou se são espertalhões, aproveitadores,

⁴⁶¹ A preocupação maior dentro do movimento nas aldeias, no tocante ao aspecto financeiro, é se os recursos captados por meio dessas atividades de pajelança serão socializados e se as comunidades serão de alguma forma beneficiadas. Em alguns casos, há controvérsias sobre o rateio dos valores entre os organizadores e os “pajés”, ainda que isso não seja frequente, uma vez que estes estabelecem parcerias de trabalho de benefício mútuo. Para além do que concerne ao aspecto financeiro, existem outras preocupações nas comunidades, como a qualificação e o preparo daqueles que viajam, a autointitulação destas pessoas como “pajés”, um certo controle de quem está saindo e entrando nas aldeias, a responsabilidade dos “pajés” de levar o nome do seu povo e de fazer um uso adequado das medicinas, a abertura excessiva de conhecimentos a não-indígenas (sem saber ao certo o que estas pessoas podem fazer com eles), os direitos sobre conhecimentos, como cantos, medicinas e arte gráfica (abrangendo também a venda de artesanatos, a qual hoje também é realizada pelos *nawá*), o uso de indumentária *huni kuĩ* (como os cocares) pelos *nawá*, a extração de uma quantidade insustentável de insumos (cipó, folha, no caso do *nixi pae*) para a confecção das medicinas, o comércio ilegal da bebida, a necessidade de ter representatividade em instâncias institucionais/governamentais sobre a regulamentação da ayahuasca, a possibilidade de trafegarem legalmente com suas medicinas, entre outras.

despreparados, charlatões, gananciosos, ostentadores, traficantes e até mesmo estupradores.

A confiança está na planta, porque ela pode curar. Isso não quer dizer que é possível isolá-la dos “fatores sociais” ou “humanos”, nem que ela cure por si só. A medicina está no mundo, assim como nós, coexistindo com uma infinidade de *actantes*, que, como já argumentamos, tornam possível a própria existência desse movimento e a chegada dessa medicina até o nosso copo. No entanto, independentemente do que façam os humanos, a medicina continua sendo *natureza*, mantendo sua potência de quebrar o feitiço do capitalismo (mesmo inserida no contexto de comercialização de cerimônias) e tantos outros feitiços.

Como diz Sztutman, desenfeitiçar “é recobrar aquilo que o capitalismo tomou e sobrecodificou, a feitiçaria não como malefício, mas como *pharmakon*, remédio como veneno” (SZTUTMAN, 2018, p. 348). Aqui, tanto as medicinas, como os pajés *huni kuĩ* e seus feitiços/curas são todos *pharmakon*; ou seja, podem tanto curar quanto trazer mais danos, dependendo da dosagem e da aplicação.

Estar alerta é de suma importância. No entanto, devemos tomar tais questões mais como controvérsias a serem exploradas do que cair em meras acusações “externas”. É preciso estar *dentro*, entendendo *de perto* como as coisas funcionam, para poder contribuir com uma crítica justa e construtiva. De uma forma ou de outra (*de perto e de dentro* ou *de longe e de fora*), estamos lidando com *magia*: seja a feitiçaria do capitalismo, seja as feitiçarias e contrafeitiçarias dos pajés (*inka nai bei, mukaya*), cantadores (*txana*), erveiros (*dauya*) *huni kuĩ* e mesmo dos *nawá* iniciados nas medicinas. Pelo menos uma coisa é certa: alguns têm preparo para lidar com esses conhecimentos e estão ganhando terreno. As medicinas, simetricamente, têm sabedoria e estão espalhando suas raízes.

5.2.9. Tecnologias de conectividade

O interesse no embate entre perspectivas ou ontologias não reside, pois, em saber se uma é verdadeira ou não, mas descrever diferentes agenciamentos e intenções, já que o problema da *cosmopolítica* elucidado por Stengers seria justamente *como compor* a partir da ideia de que existem vários mundos. Proponho, então, tomar o *nixi pae* e as

demais medicinas da floresta como *tecnologias de conectividade*, isto é, como actantes que operam conexões entre diversos mundos.

Nesse sentido, é possível argumentar que os Huni Kuĩ, por meio do *nixi pae* (mas não exclusivamente), operam conexões entre mundos. Como vimos anteriormente, essa modalidade de ação do *nixi pae* já se dá no “mundo *huni kuĩ*”, quando se conecta com o “mundo dos *yuxin*”. Essas conexões podem se dar tanto com aquilo que chamamos de “externo”, tais como na relação com outros seres, como também com o “interno”, no *universo infinito* dentro de cada um, performando uma imagem fractal.

Marcel Mauss (1928) compreende *tecnologia* como o estudo das *técnicas*⁴⁶², processo que envolve dois aspectos fundamentais: a dimensão do ferramental⁴⁶³ e a forma de utilizá-los. *Tecnologia*, portanto, é um conceito bastante abrangente. Podemos entender o uso dos olhos dos seres humanos para a visão, assim como um sopro de rapé como *técnicas*.

O objetivo de Mauss era lançar luz sobre um domínio até então oculto pela noção tradicional de tecnologia: em geral, diz ele, considera-se equivocadamente que existe tecnologia quando um instrumento é envolvido no ato de manipulação. A esta ‘*technique à instrument*’, Mauss opõe um conjunto de ‘*techniques du corps*’, às quais confere um mesmo papel preliminar: o corpo é o primeiro instrumento a dominar, aquele que intermedia a relação com todos os demais. (REDE, 2003, p. 283)

Tecnologia aqui tem uma acepção ampla. No caso do *nixi pae*, esta não somente abrange o estudo das técnicas de um feitio (realizado a partir de tipos específicos de cipós e de folhas) para produzir uma boa medicina, mas o estudo de toda a sua ritualística, incluindo os cantos (e seus diferentes tipos), o momento de entoar cada canto, os efeitos das combinações com outras medicinas (rapé, sananga, *kampung*), o local onde ocorre o

⁴⁶² Para Mauss, técnicas são séries de atos que têm natureza não apenas física, mas também social: atos elaborados, coordenados, classificados e entendidos como eficazes, transmitidos por educação e de modo variável em cada sociedade. São “atos tradicionais, agrupados com vista a um efeito mecânico, físico ou químico, atos conhecidos como tais” (MAUSS, 1926, p. 33). Segundo ele, “o conjunto de técnicas forma indústrias e ofícios. O conjunto de técnicas, indústrias e ofícios forma o sistema técnico de uma sociedade” (Ibidem).

⁴⁶³ Latour observa que “ferramentas nunca são meras ferramentas prontas para serem aplicadas: elas sempre modificam os objetivos que você tinha em mente. Isto é o que ‘ator’ significa” (LATOUR, 2006b, p. 340).

ritual, a luminosidade, a técnica de entoar os cantos e tocar os instrumentos, a relação com a floresta e seus seres (visíveis e invisíveis) – tudo isso conforma uma ciência altamente avançada – lembremos do canto de Tuim Nova Era na epígrafe do capítulo, “Na floresta tem ciência, que ninguém nunca imaginou...”).

Indo além do conceito maussiano de tecnologia, encontramos o termo *tecnologia espiritual* em um artigo escrito por Anastácio Peralta, aluno kaiowá da Universidade Federal da Grande Dourados, que o compreende como o corpo de conhecimentos e técnicas (ou seja, uma ciência) ligados à cosmologia e a espiritualidade de um povo (no caso, os Kaiowá). Abaixo, Peralta dá um exemplo acerca das técnicas de plantação de sementes, que obedecem a ciclos lunares e envolvem a realização de um “batismo”:

Eu vejo assim que o enfraquecimento da terra é mesma coisa que acontece com o corpo humano, se você não investir no seu corpo, em boa qualidade de alimentação, é claro que vai você ficar doente. A terra é assim também, quanto mais forte, mais vitamina ela tem e mais força ela dá para a produção de alimentos. E consequentemente, uma boa qualidade de alimentos. Com a consciência que a comida, sendo sadia, você também vai ser sadio. Gerando um ciclo importante para a valorização desta forma de produção de alimento. Essa sabedoria está baseada na *tecnologia espiritual* Kaiowá e Guarani. (PERALTA, 2017, p. 3)

As tecnologias, pois, não são simplesmente objetos ou conhecimentos passivos, mas sujeitos da ação. Saindo de nossa perspectiva antropocêntrica, é possível visualizar que as plantas também tecem conexões por meio dos humanos. Pode-se dizer que o *nixi pae* usa as pessoas, assim como elas o usam. O *nixi pae* é, sem dúvida, sujeito de ações.

Esta bebida nos permite conectar com outros seres, outros humanos, plantas, espíritos, fazendo-nos sentir o mundo de uma outra forma, ampliada, para além do nosso próprio ser. Ela pode nos tornar sensíveis ao sofrimento de outrem (transformando o nosso corpo ao colocarmos essa bebida dentro dele), assim como ao nosso próprio, e investigar a origem disso. Pode nos tornar capazes de acessar a perspectiva das plantas, da floresta, e sentir o seu sofrimento, ou mesmo a sua alegria. O *nixi pae* aparece, pois, novamente, como chave privilegiada para acessar mundos povoados de seres e entidades

de ontologias heterogêneas, todos eles animados – agindo, assim, como um mediador de relações, um *diplomata cosmopolítico*⁴⁶⁴, que abre uma visão alargada em seus usuários:

Essa medicina, o *nixi pae*, é o que os Huni Kuĩ têm de mais sagrado. Eles se encontram ali, eles decidem as coisas não só com o que eles pensam, mas com o espiritual. E é isso daí também é o que eles trazem para a cidade, [...] a gente percebe que acima da gente tem o espiritual todo. E também eu acho que isso daí pode ser a cura. Quando você toma o *nixi pae*, quando você vê os seres, quando você enxerga que em cima de você tem uma Lua, e que a natureza está ali... A primeira vez que eu tomei *nixi pae*, a primeira resposta que me veio foi: “Olha para a natureza”. E eu acho que olhando para a natureza, tomando seu rapé ali, sozinha, e se conectando mesmo com a terra, com a lua, com as estrelas, você sente que você não é nada, você é só uma poeira, quando você dá esse *zoom out* que a ayahuasca faz, você vê que você é muito pouco. [...] Que é isso que a ayahuasca mostra. Que o mesmo tempo que você é só um nada nessa Terra, você é tudo, porque a sua vida está em você. E a ayahuasca também mostra muito isso, então te dá mais força, te transforma como ser humano, você começa a olhar de outra forma mesmo. – Trebitsch, 2016.

Os discursos dos índios e dos usuários não-índigenas sobre a bebida não são, pois, discursos vazios. Eles tecem conexões por meio das plantas, expressando, em alguma medida, também as vozes, as necessidades e os sentimentos desses seres. Como diz Isaka, o *nixi pae* traz *união* – o que deve ser entendido aqui não num sentido unificador e totalitário, mas no sentido de que ele opera *conexões*:

Quem acredita, ensina mesmo. Pode mudar sua vida, e pode continuar o seu trabalho e se confiar mesmo, e pode chegar onde vocês queriam chegar. Coisa difícil você pensa e você não pode fazer isso, pode concentrar, tomar *nixi pae*, mostra o caminho para você realizar. E confia, se você não pensa isso, às vezes coisa fica fácil para você fazer. Essa aí é o que? Essa aí é poder da natureza, que traz para a gente. Para mim eu sinto isso. E considera muito do *nixi pae*, da união. Traz união. Porque traz muita união. Quando vocês tomam *nixi pae*, reúne com gente, principalmente na minha comunidade sem *nixi pae* não tem união, assim, como diz, com o *nixi pae*, às vezes chega, aí faz cantoria junto, alegria, assim, aprendendo com a natureza. – Isaka, 2016.

⁴⁶⁴ Segundo Sztutman, “Stengers compactua com Latour a ideia de que todo esforço cosmopolítico é necessariamente diplomático, isto é, deve estabelecer uma ponte com o fora, deve dar voz àqueles cuja prática é ameaçada por uma decisão majoritária, deve proceder pela convocação e pela consulta àqueles que permaneçam invisíveis ou mudos” (SZTUTMAN, 2019, p. 90).

O *nixi pae* possui a potencialidade de conectar o humano à floresta/natureza (e vice-versa, sempre assim), conectar consciência ao corpo, conectar os diferentes *yuxin* da pessoa (que, numa pessoa doente, estariam dispersos), conectar o homem à terra, conectar os humanos entre si (a tal “união”), conectar índios e *nawá*, conectar florestas e cidades, conectar países e culturas, conectar vivos e mortos (lembramos da origem da palavra *ayahuasca*, em quéchua: ‘liana/cipó do mortos’), conectar o homem com os *yuxibu* (os donos) e a cada pessoa, enfim, com a fonte de sua criação.

O *nixi pae*, em toda a sua potência, pode nos cortar, portanto, a ilusão de que somos indivíduos autossuficientes, separados da *natureza* e de tudo o que está a nossa volta, de que dependemos para estar vivos, abrindo-nos os canais da percepção para sentirmos e compreendermos esta interligação, que já existe. O *nixi pae*, enfim, pode tornar visível o invisível, nos revelando mistérios da vida, como diz Isaka:

[...] eu respeito muito onde é que eu faço essa medicina, o trabalho de *nixi pae* mesmo com medicina, que é muito poderoso mesmo, que mostra mesmo a verdade. Mostra a verdade. Quem busca a verdade, mostra a verdade. Quem não busca a verdade também, depende das pessoas, depende das pessoas que mostram. *Nixi pae* está acreditando, buscando mesmo o que tem o mistério, aí que *nixi pae* que mostra, depende seu nível, depende seu pensamento. Se durante esse trabalho também se pensa muita coisa, aí também que é difícil, porque esse aí que vem da floresta mesmo, da natureza. – Isaka, 2016.

Seguindo a recomendação de Isaka, não é bom continuarmos pensando demais, mas sim respirar, sentir. Acredito que, com o que discutimos até agora, já é possível ter uma ideia dos movimentos e das transformações que essa bebida está promovendo em nossas vidas. Para irmos mais a fundo, o bom mesmo é consagrarmos um copo da bebida.

CONCLUSÃO - Caminhando por mundos

A postura de grande parte dos Huni Kuĩ no tempo atual, portanto, é a de buscar alianças e parcerias, não o isolamento. Isso faz parte de uma estratégia cosmopolítica *huni kuĩ*, na qual se busca aliar-se com o diferente. Tal estratégia vai ao encontro dos sonhos do pajé Agostinho Ìkamuru, que orientou os seus parentes que, para manter a cultura viva e manter vivos seus conhecimentos, era preciso que estes não se circunscrevessem ao interior das aldeias, mas se espalhassem pelo mundo.

A postura atual é diferente daquela de um tempo anterior. De acordo com um depoimento de Elsje Lagrou (2018), algumas mulheres *huni kuĩ* do Rio Purus falaram a outras do Rio Tarauacá, em uma oficina de transmissão de conhecimento dos *kene*, que “antigamente o povo sovinava muito mais o conhecimento do que hoje”. Hoje, porém, a postura dos Huni Kuĩ é muito mais aberta e expansiva do que outrora.

Esse argumento é defensável pelo menos para grande parte dos Huni Kuĩ das terras indígenas situadas nos rios Jordão, Humaitá, Envira, Tarauacá e Muru. Alguns velhos, no entanto, mantêm uma posição mais “conservadora”, como a família do próprio irmão de Agostinho, Afonsinho Mateus (residente na Terra Indígena Kaxinawá Colônia Vinte e Sete), que pondera uma série de cuidados para que seus conhecimentos não sejam indevidamente apropriados e que não sejam tão “abertos” aos *nawá*.

Atualmente, além dessa postura de maior *abertura ao outro* (aos *nawá*), há também uma maior velocidade e uma maior amplitude da circulação de conhecimentos xamânicos. Pelas novas redes, tais conhecimentos chegam hoje aos quatro cantos do mundo (em uma porção de países), em pouco tempo. Não é possível ignorar hoje a circulação dos *huni kuĩ* por diversas cidades do mundo, a presença dos *nawá* em suas aldeias e até mesmo a agência da internet nessas redes em que circulam conhecimentos e se estabelecem contatos e alianças.

Figura 6.1: Kapetawã, por Coletivo Damini Ramiwa

Fonte: Coletivo Damini Ramiwa, 2018

O que preconizou Agostinho Ìkamuru é, de fato, o que vem acontecendo em sua região. Com a cultura “reanimada”, os Huni Kuĩ não ficam parados. Trabalhar com o *nixi pae*, para eles, significa estar em movimento: é “levar” a cura da floresta para as cidades, passando por diversos lugares, sem fixar residência. É também retornar às suas comunidades, levando conhecimentos, contatos e materiais, fortalecer os movimentos locais, executar projetos, estruturar as aldeias e aprofundar-se nos estudos.

Assim, em pouco tempo, a paisagem das aldeias *huni kuĩ* (refiro-me aqui especialmente às aldeias das regiões do Rio Jordão e do Rio Humaitá, onde realizei meu trabalho de campo) mudou perceptivelmente: emergiram projetos⁴⁶⁵, uma cooperativa (Aru Kuxipa), um Ponto de Cultura Indígena (do grupo Kayatibu, no município de Jordão), além de parcerias com artistas internacionais, como Ernesto Neto

⁴⁶⁵ Como os livros *Una Hiwea - Livro Vivo* (2012), *Una Isĩ Kayawa - Livro de Cura do Povo Huni Kuĩ do Rio Jordão* (2014) e *Una Shubu Hiwea - Livro Escola Viva do Povo Huni Kuĩ do Rio Jordão* (2017) e o videogame *Huni Kuin: Yube Baitana (os caminhos da jiboia)* (2016).

(GOLDSTEIN; LABATE, 2017), e inúmeros convites para viagens pelo Brasil, Europa, América do Norte, África, Ásia e Oceania, a fim de realizar cerimônias de *nixi pae*.

No atual momento, também proliferam-se eventos que promovem a vinda dos *nawá* para as aldeias, tais como os *festivals* – como o Encontro Huni Kuin Yube Inu, o Festival Xinã Bena, o Festival Katxa Nixi e o Festival Nixpu Pima, no Rio Jordão; o Festival Eskawatã Kayawai, no Rio Humaitá; o Festival Huni Kuin do Caucho, na T. I. Igarapé do Caucho; o Festival Nukũ Manã Ibubu, na Aldeia Pinuya, T. I. Kaxinawá Colônia Vinte e Sete; o Festival Heshe Bena Tuwea, no Centro Huã Karu Yuxibu (terra particular); o Festival Mani Mutsa, na Aldeia São Francisco, T. I. Katukina/Kaxinawá, no Rio Envira; Festival Inka Bani Kawanei, na T. I. Kaxinawá Praia do Carapanã), *vivências* (como a homenagem ao pajé Agostinho Ìkamuru, *Shuku Shukuwe*, na aldeia São Joaquim/Centro de Memórias, no Rio Jordão; e Yuxibu Nuku Shushawati, no Rio Humaitá) e *grupos de viagens* (como aqueles para a aldeia Novo Segredo). Da mesma forma, ocorre um movimento de realização de rituais de *nixi pae* entre os próprios Huni Kuĩ nos municípios de Jordão e Tarauacá (limítrofes com as terras indígenas), transformando a dinâmica dessas cidades e as formas *huni kuĩ* de habitá-las.

A expansão do movimento gera oportunidades aos homens adultos, a algumas mulheres e também aos mais jovens – tanto em suas aldeias, como em viagens. A cada movimento de expansão, mais *huni kuĩ* recebem oportunidade de sair de suas aldeias para realizar trabalhos com as medicinas da floresta mundo afora.

Essa circulação dos Huni Kuĩ e de seus conhecimentos, como adiantamos, não se trata de um proselitismo – um esforço deliberado para conquistar adeptos –, mas de *entrecapturas* (STENGERS, 2003). Por um lado, temos a captura do cipó, das medicinas, da jiboia Yube, da floresta e, em última instância, do planeta Terra (entendido como organismo vivo, Gaia), defendendo a terra, as espécies, as plantas, a existência dos povos. Por outro lado, a captura do capitalismo, esta força aniquiladora, destrutiva, corruptiva e unificadora, da qual o cipó e suas redes podem nos defender.

Essas capturas, no entanto, não são simétricas. Como diz a socióloga Lorena Fleury, a noção de entrecaptura “poderia dar uma ideia de simetria no processo de coprodução [...]. Contudo, o que se percebe é que há entrecapturas distintas, caracterizadas por restrições lógicas e sintáticas diferentes” (FLEURY, 2013, p. 14). Segundo ela, “portanto, não se trata aqui apenas de descrever e se comparar práticas e movimentos de coprodução,

mas, *a partir* dessa coprodução, analisar a questão em termos políticos, ou, mais precisamente, cosmopolíticos” (Ibidem, p. 17). De acordo com Stengers,

Ao termo “cosmopolítica” corresponde aquilo que não é nem uma atividade, nem uma negociação, nem uma prática, mas o modo pelo qual se atualiza a copresença problemática de práticas: a experiência, sempre ao presente, daquele em que atravessa o sonho do outro. Entrecaptura não simétrica que não garante nada, não autoriza a nada e não pode ser estabilizada por nenhuma restrição, mas por onde aquele que atravessa e aquele que é atravessado se submetem um ao outro ao exame que constitui a efração desse terceiro termo “assustador”, não apropriável por nenhuma medida: “Nós não estamos sozinhos no mundo”. (STENGERS, 2003, p. 355)

Como alertamos, o capitalismo também pode capturar os humanos que participam desse movimento contemporâneo de uso da ayahuasca (seja o *nixi pae* dos Huni Kuĩ ou de outras linhas de trabalho, indígenas e não-indígenas). Se, em princípio, tudo poderia parecer “mil maravilhas”, ou, como dizem os Huni Kuĩ, “só alegria”, a realidade mostra que as coisas não são simples assim⁴⁶⁶. Como apontamos, existe uma série de riscos, problemas e contradições envolvidos em todo esse movimento⁴⁶⁷. No entanto, em vez de simplesmente acusá-los *de longe e de fora*, é preciso chegar mais para perto e estender o horizonte temporal para entender melhor o que está acontecendo: de onde partimos, para onde estamos indo, o que está sendo transformado e em que sentido.

Olhando mais de perto a realidade contemporânea dos Huni Kuĩ do Rio Jordão e do Rio Humaitá, vemos que muitos ainda são levados (por essa força centrípeta capitalística) a viver no município – como os jovens que buscam sua formação nas escolas estatais – onde geralmente levam uma vida mais degradada e alheia aos seus costumes e tradições, se compararmos à sua forma de vida nas aldeias. Os movimentos com as medicinas da floresta, no entanto, os “puxam” de volta para as aldeias (perfazendo uma força centrífuga), conferindo-os mais condições e incentivos para habitarem seus territórios e

⁴⁶⁶ Poderíamos pensar que, com o sucesso do movimento, haveria uma reação positiva em cadeia: além de mais oportunidades de viagens aos Huni Kuĩ, os organizadores poderiam organizar mais cerimônias, mais pessoas iriam tomar *nixi pae*, mais curas seriam efetuadas, mais o planeta seria curado e mais recursos os índios trariam às suas comunidades. Em princípio, todo mundo ganhando. Mas a realidade seria bem assim?

⁴⁶⁷ Tais problemas, no entanto, não podem ser atribuídos exclusivamente ao capitalismo ou aos seus efeitos, eximindo as pessoas da responsabilidade por seus atos.

afastarem-se das cidades⁴⁶⁸, nas quais dependem em maior grau da engrenagem de funcionamento do capitalismo e da política estatal.

A vivência em muitas aldeias *huni kuĩ* do Rio Jordão e do Rio Humaitá hoje está centrada no uso do *nixi pae*, o qual, na maioria dos casos, está trazendo melhores condições de vida às comunidades, prosperidade, gerando um maior interesse pelo estudo de conhecimentos relacionados às suas “tradições” (como os cantos, os instrumentos musicais e as medicinas da floresta), atenuando drasticamente problemas de violência e de abuso de drogas potencialmente prejudiciais à saúde – como o álcool, a cocaína e derivados – e permitindo a seus habitantes se conectarem não só com pessoas das cidades e das propriedades rurais do entorno, mas também com pessoas de diversas partes do planeta – muitas das quais querem colaborar com seu povo e suas causas.

Se olharmos ainda mais para trás, até chegarmos ao tempo em que esses povos foram semi-escravizados nas colocações de seringa, podemos afirmar que esses novos movimentos se convertem em uma valiosa força de *resistência*⁴⁶⁹ às consequências danosas de um processo colonizatório, que continua a provocar danos aos indígenas, perante um contato tão estreito. Na força do *nixi pae* e das medicinas, os Huni Kuĩ encontram forças para resistir a esse processo, que subjugou seu povo por gerações, e hoje, os permite alcançar o mundo, levando novas mensagens.

Podemos também entender esses movimentos à luz do que Marshall Sahlins (1997) chamou de “indigenização da modernidade” – um efeito inverso da modernização. Ao se valer desse conceito, Sahlins afasta-se de uma dualidade opositiva entre tradição e modernidade. O antropólogo Leonardo Carneiro comenta que a proposta de Sahlins “é de uma compreensão da modernidade/contemporaneidade que não coloque as presenças ameríndias como a ela externa ou antagônica, mas partes de um mesmo processo mais

⁴⁶⁸ É claro que esse mesmo movimento também requer que os pajés e outros “representantes da cultura” saiam temporariamente de suas aldeias e rumem para outras cidades a fim de empreender os trabalhos com as medicinas e, retornarem, também com recursos financeiros, para os seus territórios.

⁴⁶⁹ Segundo Sztutman, “resistência que não significa, como sugeriu Zourabichvili em sua leitura de Deleuze, reação ou denúncia, mas sim modo de afirmar uma existência, criar novos possíveis. Resistência como modo de recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um ‘comum’” (SZTUTMAN, 2018, p. 342).

amplo” (CARNEIRO, 2013, p. 13). Segundo o próprio Sahlins, “trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência” (SAHLINS, 1997, p. 53).

[...] a modernização, com efeito, não tem sido a única alternativa, sequer na cidade. O efeito inverso, a indigenização da modernidade, é no mínimo tão acentuado quanto o primeiro — na cidade como no campo. Na complexa dialética da circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais. (Ibidem, p. 114)

Isso se dá tanto nas viagens dos Huni Kuĩ em direção às cidades, como na visita dos *nawá* às aldeias, na ocasião de eventos como os festivais. Essa dinâmica entre cidades e aldeias – ou ainda, esse trânsito dos *nawá* e dos Huni Kuĩ com as medicinas da floresta com o propósito de realizar cerimônias de *nixi pae* – é um dos assuntos principais que tratamos ao longo desta tese. Tiago Coutinho também bebe na teoria de Sahlins da “indigenização da modernidade” para compreender o xamanismo *huni kuĩ*, reforçando a atuação desse povo no cenário atual, tendo em vista sua luta por sobrevivência política:

Concordo com Viveiros de Castro e tantos outros etnólogos que o neo-xamanismo não é o equivalente do xamanismo ameríndio em nossa sociedade, porém, na atual fase de indianização da modernidade, o movimento espiritual abre um importante espaço para a recriação e sobrevivência política de certos povos amazônicos. (COUTINHO, 2011, p. 278)

Segundo Coutinho, a realização das cerimônias de *nixi pae* com os *nawá* faz parte de uma estratégia deliberada desse povo de aproximar-se e seduzir esses outros (*nawá*), visando defender seus interesses. Escreve ele que “a incessante busca kaxinawá em tornar-se outro com o objetivo de se nutrir dos poderes desta alteridade que deve ser seduzida recebe uma particular importância na trajetória dos filhos de Siã” (COUTINHO, 2011, p. 278).

[...] observamos uma particular *estratégia kaxinawa* em relação ao contato com os brancos que se inicia no começo do século XX com as primeiras políticas indianistas do governo brasileiro culminando na ida para metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo de jovens kaxinawa que foram preparados desde sua infância para defender os interesses de seu povo nas cidades grandes. (Ibidem)

No caso, Coutinho refere-se aos dois irmãos *huni kuĩ* pioneiros na realização de rituais urbanos de *nixi pae*. Acrescento que, hoje, essa estratégia não se restringe a esses indivíduos⁴⁷⁰: ela é compartilhada por praticamente todos *huni kuĩ* que viajam e promovem intercâmbios com as medicinas da floresta. Tal movimento, impulsionado pelos jovens, aos poucos, foi-se abrindo: o que no início era uma possibilidade (sair, viajar, fazer contato com os *nawá*) apenas para as famílias de alguns líderes⁴⁷¹, hoje é uma realidade para muitas pessoas, de aldeias diferentes e de diversas terras indígenas – o que, de certa forma, implodiu algumas formas tradicionais de controle e dominação entre os Huni Kuĩ⁴⁷².

Esse movimento atual recusa o Estado, no sentido que fala Clastres (1978) – a constituição de um poder centralizador e coercitivo, ou seja, não “uma instituição, mas uma força, um perigo de anulação dos possíveis e da multiplicidade” (SZTUTMAN, 2018, p. 340) –, considerando ainda que esse movimento não seja comandado pelas lideranças tradicionais desse povo, as quais dirigem, por exemplo, organizações locais (como a Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão – ASKARJ e a Associação dos Povos Indígenas do Rio Humaitá – ASPIRH)⁴⁷³. Esse movimento também se

⁴⁷⁰ Apesar da diferença, que mencionei no terceiro capítulo, entre uma primeira onda – na qual esses indivíduos *huni kuĩ* fixaram moradia nas capitais e iniciaram grupos de cerimônia em locais mais ou menos fixos – e uma segunda onda, na qual observa-se um trânsito de *huni kuĩ* entre aldeias e cidades a fim de realizar essas cerimônias; ou seja, neste caso trata-se dos *huni kuĩ* que moram nas aldeias e realizam viagens.

⁴⁷¹ No Rio Jordão, era comum, no início desse movimento, que eles tivessem que pedir autorização para o cacique geral da Terra Indígena para poder sair de suas terras a fim de realizar esses trabalhos. No entanto, muitas vezes eram barrados, também por interesse político desses líderes (como permitir apenas sua própria família ou seus aliados mais próximos viajem e estabelecerem contatos com o “mundo lá fora”). Aos poucos, devido a uma série de acontecimentos, as amarras foram se enfraquecendo, abrindo mais possibilidades para outras pessoas viajarem, criarem suas próprias associações e sediarem seus próprios festivais e encontros. Ou seja, houve um movimento de descentralização.

⁴⁷² Neste caso, é possível dizer que há formas de *dominação tradicional*, no sentido utilizado por Max Weber (1981), ou seja, não a de uma estrutura vertical, hierárquica e burocrática (o que Weber chamou de *dominação racional-legal*, característica das sociedades modernas). Uma abordagem latouriana pode nos ajudar entender que a diferente configuração de *actantes* neste novo tempo e a forma com que estes se inter-relacionam (por exemplo, com a entrada dos *nawá* nas redes do cipó, bem como o início das viagens dos pajés), desestabilizou associações que se mantinham firmes outrora. Latour (1991), pois, se refere a ‘poder’ e ‘dominação’ no sentido da *estabilidade* de uma cadeia de actantes humanos e não-humanos.

⁴⁷³ No entanto, hoje existe o protocolo de pedir autorização para a FEPHAC (Federação do Povo Huni Kuin do Acre), que visa manter um controle das pessoas que estão entrando e saindo das aldeias para realizar esse tipo de atividade. Esse procedimento nem sempre é seguido, considerando também que a Federação requisita aos *huni kuĩ* que viajam uma contribuição financeira referente a um percentual do valor arrecadado.

caracteriza por sua forma descentralizada⁴⁷⁴ de atuação, a qual ramifica-se pelas aldeias, cada grupo com sua organização própria; faz-se, portanto, uma política (construção de coletivos) pelo *nixi pae*.

É importante notar que não é o *nixi pae* que inaugura o contra-Estado nos Huni Kuĩ (uma vez que eles já usam essa bebida há séculos ou, talvez, milênios), mas que há uma novidade nesse movimento contemporâneo de circulação de medicinas, que envolve os *nawá*, que altera as relações (inclusive políticas) nas próprias aldeias, que são desfeitas e reconfiguradas com esses novos movimentos. Isso, em certo sentido, trata-se também de uma *cosmopolítica*, pois não se realiza só entre humanos (estamos falando de plantas, *yuxin* e *yuxibu*) e implica a tessitura de relações entre múltiplas cosmologias e seres de *ontologias de geometria variável* (LATOUR, 1994). Como diz o próprio Latour,

A presença do cosmos em cosmopolítica resiste à tendência da política significar o algo exclusivo do mundo dos humanos. A presença da política em cosmopolítica resiste à tendência de cosmos significar uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos protege contra o término prematuro da política, e a política contra o término prematuro do cosmos. (LATOUR, 2004c, p. 454)

Cosmopolítica, no entanto, não é meramente uma política que se faz com não-humanos. O ponto, discutido tanto por Stengers como por Latour, é como repensar a política a partir da suspensão da certeza de que habitamos um só mundo, da suspensão da certeza de que o mundo se mantém estável e que o que varia são as representações ou visões que se tem dele (SZTUTMAN, 2017, p. 58). Deve-se, assim,

[...] levar em conta a existência de um pluralismo ontológico, o qual exige um esforço de *diplomacia cosmopolítica*, isto é, a realização de mediações entre mundos, buscando não o englobamento de hierárquico entre eles, mas a reconhecimento da coexistência e um trabalho de composição. (Ibidem, pp. 58-59).

⁴⁷⁴ Isso não quer dizer que o movimento não propicia o surgimento de novas lideranças, mas que essas não se institucionalizam.

O *nixi pae* funciona como importante mediador de relações, agindo como uma espécie de diplomata na conexão de mundos distintos. Não estamos afirmando aqui que existem dois mundos separáveis, um *huni kuĩ* e outro *nawá*, ou, como dizem alguns actantes do campo, “floresta” e “cidade”. Como argumenta a linguista Eliane Camargo (2013, pp. 45-56), os termos *huni kuĩ* e *nawá* têm seu significado moldado segundo seu referente contextual; ou seja, não são termos absolutos, mas relativos. Sendo assim, se por um lado, afirmamos a existência de mundos distintos, por outro, reafirmamos que estes se interconectam e não se mantêm alheios uns aos outros. Portanto, não podemos resumir essas conexões, no que tange ao assunto desta pesquisa, apenas a “mundos *huni kuĩ*” e “mundos *nawá*”, uma vez que, além desses serem inteiramente diversos entre si, também existem importantes interconexões entre os Huni Kuĩ e outros povos indígenas.

Assim como os Huni Kuĩ agem como diplomatas e porta-vozes de uma chamada “tradição ancestral” e das próprias plantas medicinais, o *nixi pae* é, ao mesmo tempo, o veículo de uma diplomacia, uma vez que possibilita o trânsito entre mundos, e o próprio diplomata, pois se trata de um sujeito que *faz-fazer* uma série de acontecimentos e conexões. Se o *nixi pae* é visto como veículo ou o diplomata em si, depende da perspectiva adotada. É importante notar que ele também atua nas negociações, dando conselhos, guiando, orientando e conectando os demais *actantes*.

O trabalho de Roy Wagner (1981) também é bem-vindo para a apreensão deste material, pois pode ser lido na chave da contínua criação, ou, nos próprios termos do autor, *invenção*. Segundo Marcio Goldman, para Roy Wagner, “a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de *obviação*” (GOLDMAN, 2011, p. 240), o que “significa que ‘invenção’ e ‘inovação’ não são a mesma coisa” (Ibidem, p. 77), e que “toda tradição é inventada” (Ibidem, p. 198). Para Goldman, pois, em Wagner, “a noção de invenção deve ser entendida rigorosamente no sentido estabelecido por Deleuze e Guattari para a noção de *criação*”.

Isso significa que a “invenção” de Wagner não consiste nem na imposição de uma forma ativa externa a uma matéria inerte, nem da descoberta de uma pura novidade, nem na fabricação de um produto final a partir de uma matéria-prima qualquer. [...] A invenção wagneriana é, antes, da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente. Ponto que acarreta uma série de consequências. (GOLDMAN, 2011, p. 201)

Criando “em cima” (a partir) de suas tradições, os Huni Kuĩ dão um exemplo vivo da teoria wagneriana. Ao transformar o milenar ritual do *nixi pae*, introduzindo nele danças e canções com instrumentos e fazendo desse um momento festivo, os mentores desse movimento visaram atender a uma nova situação (a ameaça da vivência *nawá* aos Huni Kuĩ no município e também nas aldeias, o consumo de drogas, a violência, a miséria, entre outras), atraindo, assim, crianças, jovens e adultos para uma vivência “na cultura”, estendendo o alcance dos mundos *huni kuĩ*.

Podemos ainda argumentar que o *nixi pae* e as medicinas da floresta agem hoje como forças que podem quebrar a *feitiçaria do capitalismo* ao conectar os humanos com seus *yuxin* perdidos, trazendo-os de volta à realidade, à terra, à temporalidade da terra e dos processos terranos. Sendo assim, o *nixi pae* (enquanto composto de plantas, não enquanto mercadoria) seria uma força combativa ao sistema capitalista feiticeiro, um jogo mordaz promovido pelos capitalistas, que busca capturar os demais necessários ao seu funcionamento (os trabalhadores, o *lumpemproletariado*, os animais, as plantas, os minerais), forçando-os a uma participação compulsória.

Diante de um mundo em crise, como a que estamos vivendo agora, engatilhada (*triggered*) pelo surto do coronavírus⁴⁷⁵, colocando em risco as estruturas do capitalismo, Gaia insurge contra os humanos, paralisando as suas atividades e, infelizmente (para nós, humanos), fazendo inúmeras vítimas. Muitos se desesperam: “Qual a cura para esse mal?”, “Seria o fim do mundo?”. No entanto, em vez de nutrirmos um sentimento apocalíptico, Stengers e os Huni Kuĩ nos oferecem um chamado à alegria. Certamente, o ar, as águas, as plantas e os animais agradecem por um momento de suspiro.

Stengers busca um sentido para a planetaridade, que reside antes de tudo no estabelecimento de conexões possíveis entre uma multiplicidade de práticas e lutas. Em vez de um sentimento apocalíptico, a busca de bons encontros e paixões alegres, no sentido spinoziano dessas expressões. Em vez de um “mundo

⁴⁷⁵ De um ponto de vista econômico, essa também é uma *crise cíclica* e estrutural do sistema capitalista, tal como conceituada por Marx (1867), dessa vez ativada por um evento “inesperado”, o coronavírus. Tal crise, porém, diferente de outras, não é uma crise originada no próprio sistema financeiro – como a crise asiática (1997), a crise russa (1998), a crise das empresas pontocom (2000) e a crise do *subprime* em 2008; e, mesmo se voltarmos mais no tempo, a crise de 1929 –, mas em uma questão de saúde (e da própria “Natureza”): o próprio vírus.

comum”, mesmo que provisório, pensar possibilidades de coexistências, de conexões parciais. (SZTUTMAN, 2018, p. 353)

No calor dos fatos envolvendo a situação atual de pandemia, talvez fosse difícil imaginar que uma das formas mais eficazes de ativismo contra o capitalismo fosse justamente a quarentena (é claro que já temos o velho exemplo das greves como paralisação das atividades produtivas), pela qual podemos reduzir a velocidade dessa engrenagem capitalística. Houve nesse período, inclusive, o cancelamento de praticamente todas as cerimônias de *nixi pae* nos centros urbanos, além da suspensão de festivais, visitas e outros eventos com a presença de não-indígenas nas aldeias.

Infelizmente, nem todos podem parar, especialmente aqueles que se encontram numa situação de maior dependência de recursos para a sua sobrevivência, aqueles submetidos compulsoriamente à hierarquia do trabalho e os que prestam serviços essenciais em situações de calamidade, como os profissionais de saúde e os distribuidores de alimentos, que se sujeitam a altos riscos de vida.

A pandemia pegou nossas (frágeis) sociedades urbanas “despreparadas”, uma vez que, nelas, dependemos de uma série de *mediações capitalísticas* para mantermo-nos vivos. Alheios à terra, não temos como obter nosso sustento, a não ser recorrendo, em alguma medida, ao funcionamento dessa engrenagem e/ou ao aparato do Estado. Seria preciso reconquistar territórios para que pudéssemos diminuir nossa dependência e desacelerar (e eventualmente parar), com segurança, essa engrenagem destrutiva. Nesse sentido, os índios que têm suas terras e plantam seus alimentos já estão na nossa frente.

Diante tanto do problema ambiental quanto do problema da desigualdade, como escolher um ou outro (aqui a tal *alternativa infernal* mencionada por Stengers) como mais importante? Há bandeiras, como ecossocialismo (ou ainda, o ecossocialismo feminista), que apresentam alternativas que olham, ao mesmo tempo, para os dois lados. Acrescentamos a essas propostas um componente “espiritualizado”, ou ainda, uma *Gaia-política*, uma cosmopolítica centrada em formas de ação que se dão em aliança com seres humanos e não-humanos, nas quais destaco as rezas, o plantio, o não-consumismo, o cuidado com o lixo e os resíduos, a arte, a transmissão aberta e gratuita de conhecimentos, o cuidado mútuo e uma gama aberta de possibilidades criativas/curativas.

Desde que não se convertam em um “capitalismo da ayahuasca” ou representem mais perigos que soluções, como os de transmissão de vírus nessa situação de isolamento social, as cerimônias de *nixi pae* (e outras reuniões para tomar ayahuasca, de diversas linhas) podem vir a ser, portanto, possibilidades alternativas de ativismo em nosso tempo.

A proposta cosmopolítica stengersiana revela-se também uma Gaia-política: não se trata de mover-se sobre o solo comum da Natureza, mas sim potencializar encontros, conectar práticas. Reativar aquilo que foi saqueado, o conhecimento que faz o comum, a comunidade – sem cair na ideia de um mundo comum unificado, mas sim na proliferação de vínculos. Não é por acaso que Stengers, num tom spinoziano, conclua o seu livro com um chamado à Alegria, alegria dos bons encontros, da potencialização dos corpos heterogêneos contra a ameaça triste do fim. (SZTUTMAN, 2018, p. 355)

Para quebrar o sentimento de impotência, de paralização ou de tristeza, a solução (ou a cura) parece ser, definitivamente, a *alegria*. Segundo Ninawá Pai da Mata, essa é um símbolo do povo Huni Kuĩ. Mesmo em condições de vida difíceis (como antes do início dos festivais, quando não tinham a mesma estrutura e condição material que têm hoje na aldeia Novo Futuro), a alegria sempre foi um traço marcante dos habitantes do Rio Humaitá, a qual pude notar desde a primeira vez estive em suas aldeias. Em entrevista para o filme Eskawatã Kawayai, Ninawá declara:

A alegria é um dom que nós trazemos dentro de nós. Nós, o povo Huni Kuĩ, sempre a nossa história fala que somos o povo da alegria. Isso nós trazemos sempre dentro de nós, no trabalho de cura... Num trabalho espiritual, sempre trazemos a alegria para poder fortalecer as pessoas que estão precisando. Às vezes tem pessoa que está fraca, precisa de uma cura, então nós temos que curar a pessoa com alegria, para que ela possa trazer um coração alegre. Nós usamos a alegria para poder fazer essa caridade para todo mundo. – Ninawá, 2018.

A atuação de Ninawá é um exemplo de ativismo. A sua forma de agir, procurando tecer alianças primeiramente com o *nixi pae*, com os *yuxin* e os *yuxibu*, para sair, então, ao encontro dos *nawá* sem passar por instâncias governamentais, nos deixa confiantes de que o ativismo em Gaia não é uma luta para tomar o poder – como diz Sztutman, “com Stengers, a resposta exigida por Gaia não pode ser a de uma tomada de poder, mas sim a de engajamentos que promovem possíveis capazes de interromper o sentimento de impotência” (SZTUTMAN, 2018, p. 355) –, é uma luta contra o Estado e a despeito do Estado. A ação de Ninawá, o qual recusou a posição de cacique geral de sua Terra Indígena para poder se dedicar às atividades de pajelança, que envolvem tanto o cuidado

com sua comunidade como as viagens para fora de sua região, vai de encontro à proposta ativista de Stengers: resistir e colocar em prática a política do possível, as práticas de desenfeitiçamento, assim como fortalecer a aliança com a Terra (Gaia).

Além dos Huni Kuĩ e de alguns de seus pajés que nos dão bons exemplos de liderança em um momento ainda mais delicado da vida humana no planeta, ressalto o lugar do *nixi pae* como grande protagonista desse movimento: é ele quem guia tais pajés e tal povo (e mesmo tal estudo). O material aqui exposto testifica a centralidade do *nixi pae* em todo o movimento de reflorescimento cultural *huni kuĩ* nas aldeias e nas cidades, entre índios e não-índios, assim como a sua centralidade entre as medicinas da floresta, pois é ele, *nixi pae*, quem “puxa” as demais. O *nixi pae* (e seu dono, a Jiboia), assim, é a raiz profunda na qual está assentado todo este movimento.

6. POSFÁCIO – Das Índias Ocidentais às Índias Orientais

Gostaria aqui de deixar algumas notas pessoais e metodológicas sobre este trabalho de pesquisa, evidenciando o meu papel/lugar (não só) como pesquisador, algumas condições de minha inserção em campo, relações que travei com meus interlocutores e situações específicas do trabalho de campo, as quais esclarecem como este trabalho foi realizado e organizado, bem como algumas perspectivas que assumo.

Primeiramente, devo dizer que realizar esta pesquisa foi uma transformação quase total em minha vida (como ainda estou vivo, não foi uma transformação total), pela qual sou extremamente agradecido. A oportunidade de conhecer essa bebida (assim como a de tomá-la junto a povos indígenas, em suas aldeias), receber seus ensinamentos, sua força, sua guia e orientação, é de um valor incalculável – um verdadeiro tesouro. Apesar de eu ter dois maravilhosos professores que orientaram este trabalho antropológico, digo que o *nixi pae* (ou o daime) é o orientador da minha vida. Sua presença em minha vida talvez seja umas das poucas certezas que tenho.

6.1. Notas reintrodutórias

Como mencionei na Introdução, os esforços para a realização desta pesquisa começaram entre o final de 2012 e o início de 2013 (ou seja, antes que eu comesse o curso de doutorado propriamente dito, em 2015), quando se deflagraram debates na internet acerca da realização de rituais de *nixi pae* suscitados por lideranças *huni kuĩ* do Rio Humaitá. Naquela oportunidade, colhi depoimentos com Ninawá Pai da Mata, Tuim Nova Era e Parã Kaxinawá, nos quais eles respondiam a algumas acusações colocadas nestes debates.

De lá pra cá, vejo que acompanhar o assunto desta pesquisa por mais de sete anos me deu uma noção mais ampla das transformações que este movimento vem sofrendo (tendo ciência que este continuará se modificando, trará novos atores, novas situações e que algumas informações contidas nesta pesquisa, inevitavelmente, ficarão desatualizadas com o passar do tempo).

Iniciei propriamente esta pesquisa em novembro de 2014, logo após a entrega do texto final da minha dissertação, quando fui à Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá

pela primeira vez, a fim de participar do *I Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*. Apesar de eu também ter realizado observações etnográficas em muitas das cerimônias de *nixi pae* nas cidades (concomitante ao meu próprio “trabalho espiritual”), ir para o Rio Humaitá me dava uma sensação mais firme de que eu “estava indo para campo”. No entanto, isto é uma separação um tanto ilusória, uma vez que o trabalho de campo não se dava somente lá – do mesmo modo que esta tese não é apenas sobre o Festival, ou sobre os Huni Kuĩ do Rio Humaitá, nem sobre as cerimônias de *nixi pae* nas aldeias – mesmo que durante o percurso eu tivesse dificuldade em circunscrever o objeto de pesquisa.

Esta é uma pesquisa multissituada⁴⁷⁶, que se relaciona, em muitos aspectos, com a minha própria implicação com o objeto de pesquisa e com as minhas próprias trajetórias com essa bebida: o *nixi pae* (que, no entanto, difere da minha inserção na Barquinha, onde participo regularmente de trabalhos espirituais).

Muitos antropólogos, como Beatriz Labate (2000), já escreveram sobre o que é ser um pesquisador e realizar etnografias sob a influência de substâncias como a ayahuasca. Acredito que não seja necessário aqui retomar essa discussão. No entanto, afirmo que nesta pesquisa construí uma posição em campo em aliança com diversos *actantes*⁴⁷⁷ (por exemplo, tendo atuado como ajudante nas cerimônias), de modo que somente desta forma a realização desta pesquisa tornou-se possível.

Este trabalho não é uma justificativa ou um elogio ao que vêm fazendo Ninawá Pai da Mata e companhia, assim como não é uma crítica aos seus antigos opositores na mesma Terra Indígena. Como vimos ao longo da tese, muitas das posições assumidas no início do movimento foram transformadas ao longo do tempo (por exemplo, muitos dos que criticavam as práticas descritas, hoje fazem o mesmo), de modo que o próprio tempo se encarregou de responder diversas questões. No entanto, reconheço que algumas preocupações manifestadas lá no início da viagem desses pajés se mostram pertinentes (ainda que aqueles que as alertavam também sejam vulneráveis a cometerem o mesmo).

⁴⁷⁶ No sentido apontado pelos antropólogos George Marcus (1995) e Ulf Hannerz (1996).

⁴⁷⁷ Que, mais uma vez, também não se limitam aos humanos.

O meu papel aqui não é recomendar trabalhos espirituais, festivais, lugares ou pajés – e nem mesmo recomendar o uso de ayahuasca. Como dizem, “a ayahuasca é para todos, mas nem todos são para a ayahuasca”. Minha função aqui, acredito, é abrir a compreensão acerca desse movimento, ampliar olhares, trazer informações, reunir perspectivas e alertar riscos, conectando a pesquisa de campo com discussões antropológicas e temas atuais.

Enfim, este trabalho é limitado e, certamente, tem os seus erros. Ele também reflete pouco da profundidade do conhecimento que se pode alcançar dentro dessa bebida, de modo que ainda estão abertas infinitas possibilidades de pesquisa acerca desse assunto⁴⁷⁸. Estamos aqui apenas contando uma história – a história de alguns caminhos do *nixi pae*.

Neste momento, pois, gostaria de contar um relato de campo que dialoga com a discussão sobre o meu lugar como pesquisador e os métodos de pesquisa que adotei, antes de pontuar algumas reflexões finais.

6.2. De volta às controvérsias?

Como mencionado na introdução deste trabalho, o projeto desta pesquisa foi apresentado como um *mapeamento de controvérsias*. Entendendo que o objeto desta tese pudesse ser abordado como tal, minha intenção era aproveitar um pouco do conhecimento que desenvolvi acerca dessa metodologia no meu estudo de mestrado – o qual segue uma linha da Antropologia da Ciência e da Tecnologia bastante alinhada ao trabalho de Bruno Latour. Naquela oportunidade, com a ajuda decisiva do meu orientador, Stelio Marras, realizei um trabalho sobre as controvérsias em torno da dependência de jogos eletrônicos. No doutorado, então, a ideia era seguir a mesma perspectiva teórica-metodológica, agora, para abordar outro assunto: a realização de rituais de *nixi pae* pelos Huni Kuĩ com a presença dos *nawá*. Este tema me parecia bastante interessante e polêmico, de forma que pensei que poderia ser perfeitamente abordado pelo método do mapeamento de

⁴⁷⁸ Como subproduto desta tese (porém não incluso aqui) também elaborei um “Hinário Huni Kuĩ”, um livreto com a letra de canções para serem tocadas com violão, com seus respectivos acordes e outras informações, como as pessoas que receberam os cantos.

controvérsias. No entanto, na segunda edição do Festival Eskawatã Kawayai, participei de uma cerimônia que mudou todo o rumo desta pesquisa.

6.2.1. A história do rapé

Partimos da cidade de Tarauacá no dia 27 de outubro de 2015. Naquele ano, eu havia partido mais cedo rumo ao Rio Humaitá (isto é, cerca de 15 dias antes do início do Festival, quando chegariam os “gringos”), na companhia do antropólogo Alvaro Russo Júnior, meu colega de classe no curso de Ciências Sociais, para instalar um sistema de energia solar na aldeia Novo Futuro. Charles, filho de Francisco Muru, e Bukũ, filho de Tuim, nos conduziram em uma viagem de batelão, por um rio muito seco, pelo qual tivemos que arrastar o barco por diversos dias.

No quarto dia de viagem, chegamos na aldeia Boa Vista, a terceira aldeia da T. I. Kaxinawá do Rio Humaitá, onde decidimos passar a noite. Lá estava acontecendo o encerramento de uma oficina de tecelagem, organizada por Parã (Alciene). De pronto, encontramos com seu pai, o velho Baima, chefe local, que havia sofrido uma picada de cobra venenosa e estava em situação delicada. No fim da tarde, Alvaro pediu um sopro de rapé para um dos presentes. Pouco tempo depois, ele foi acometido por uma dor gravíssima em sua cabeça. Já de noite, o pessoal da aldeia realizou um ritual de *nixi pae* para celebrar o encerramento da oficina. Naquela noite, Alvaro e eu não tomamos a medicina. Procurei ficar mais ao redor do ritual, por vezes acompanhando meu amigo, que não conseguia dormir por tamanha dor.

No dia seguinte, 31 de outubro (para nós, Dia das Bruxas, para eles, dia normal), quinto dia da viagem de barco, rumamos para aldeia Novo Futuro, agora num barco sem cobertura, para facilitar a subida do rio. Nesse trajeto, Alvaro sofreu ainda mais com a forte insolação, que agravou seriamente a dor em sua cabeça. Ele chegou na aldeia Novo Futuro resgatado pelos Huni Kuĩ e foi colocado prontamente em uma rede, numa casa abandonada (por sinal, com uma infinidade de aranhas). Imediatamente, tratamos de prestar socorro. Os Huni Kuĩ, alguns preocupados e outros um tanto curiosos, queriam entender o que estava acontecendo com o “técnico das placas solares”.

Segundo Alvaro, aquela era a dor mais terrível que já havia sentido em toda a sua vida. Enquanto ele estava na rede, de tempos em tempos, vinham alguns *huni kuĩ* para a

casa em que estávamos hospedados a fim de fazer rezas, sopros e tentar realizar curas. Já de noite, os Huni Kuĩ se reuniram no *shubuã* para tomar *nixi pae* (não se tratava de uma *cerimônia*), onde também discutiam alguns preparativos para o Festival.

No dia 1º de novembro, em que os Huni Kuĩ cumprem feriado de Todos os Santos, houve o aniversário de 30 anos de Valdeusmar Tuwe, que foi celebrado com 30 cigarros de *txitxã*, enrolados em folhas de caderno e distribuídos a cada um dos presentes durante o “Parabéns”. Enquanto isso, Alvaro não melhorava de forma alguma. Ainda na casa, toquei em meu violão alguns cantos que lembrava de cabeça, numa tentativa de ajudá-lo.

Foram dois dias de intenso sofrimento. Chegamos a um ponto em que ficamos seriamente preocupados com a sua vida. Na segunda noite, os Huni Kuĩ novamente se reuniram para tomar *nixi pae* no *shubuã* (em ambas noites eu também tomei). Sob efeito da medicina, alguns deles continuavam vindo até a casa a fim de rezar em Alvaro e tentar socorrê-lo. No entanto, somente um banho de folhas de algodão e de pinhão-roxo, trazido por Sebastiana Parã, foi capaz de cortar aquele mal.

Em 2 de novembro, Dia de Finados (no qual os Huni Kuĩ dali também cumprem feriado), Alvaro conseguiu se restabelecer e, com uma velocidade impressionante, logo começou a me ajudar a instalar o sistema de energia solar na aldeia – um trabalho, de certa forma, pesado. Alvaro teve somente três dias na aldeia para me ajudar instalar os sistemas. Com esforço, conseguimos instalar o núcleo de três sistemas, que foram distribuídos em “bairros”. Ainda assim, após a sua partida para São Paulo, restou-me uma boa quantidade de trabalho para montar a rede elétrica – isto é, passar a cabos, instalar lâmpadas e interruptores – o qual fiz com a ajuda de um *huni kuĩ* da aldeia.

Nos dias em que continuei a instalar o sistema, fui acometido por uma doença de pele por mim ainda desconhecida, a qual os Huni Kuĩ chamam de *nuĩ*. Sem saber o que era e como tratá-la, minha vontade era sair correndo e ir embora para Rio Branco. Encontrava-me enrascado. Parecia que nada dava certo (os Huni Kuĩ falaria que, nesse caso, a pessoa estaria com *nisũ*). Mas procurei firmar o meu pensamento e me tratar com o que havia ali, ou seja, as medicinas da floresta. Foi quando Dona Francisca, mãe de Ninawá, deu-me um preparo de folhas contra perebas. Era preciso ter fé no remédio dos índios e seguir em frente.

Afinal, porque estou contando essa história? O que aconteceu com Alvaro? E o que isso tem a ver com esta pesquisa? Como suspeitei desde o início, ao tomar *nixi pae*, pude entender que, naquela tarde, na aldeia Boa Vista, Alvaro foi enfeitado naquele sopro de rapé. Mas por que alguém faria isso? Afinal, ele era o técnico que iria instalar as placas solares. Aí retorna um assunto cabal nesta tese: *cosmopolítica*. Mais tarde, pude entender ainda que, por meio daquele sopro de rapé, a pessoa que assoprou o rapé em Alvaro não queria atingi-lo, mas atingir a mim, por meio dele (até porque essa pessoa não o conhecia previamente, apenas a mim).

Mas porque estavam tentando me atingir, atingindo o meu amigo? Sei que essa conversa pode parecer um tanto esquizofrênica, então quero deixar claro que essa é apenas a minha leitura do que ocorreu. Ao meu ver, no seio disso estão interesses e conflitos políticos: questões de poder. Ao longo do Festival, que se deu logo após esse episódio, cheguei à compreensão de que a pessoa que fez isso acreditava que eu tinha algum interesse oculto ali no Humaitá. Mesmo sem ter a menor das intenções imaginadas pelo sujeito, querendo ou não, eu já estava lidando com questões políticas importantes na vida daquelas pessoas ao trazer um sistema de energia solar para uma das aldeias.

O campo estava se tornando perigoso para mim (sem contar as possibilidades de tomar choque elétrico durante a instalação, o que também aconteceu). Parecia que eu estava indo contra o fluxo. Lá pelas tantas, quando os gringos chegaram, o Festival começou e os trabalhos de *nixi pae* foram muito fortes. A medicina estava caprichada. Lá pelo meio do Festival, quando foi anunciada a próxima a cerimônia, eu hesitei, não queria ir. Eu sentia um ar de feitiçaria (não somente em relação ao que aconteceu conosco, mas também com outros acontecimentos que mencionei em capítulos anteriores). Mas, enfim, saí da minha rede e me dirigi ao local da cerimônia.

6.2.2. O ponto de inflexão

Naquela noite, no terreirão, havia tocos de árvore espalhados em círculo. Estávamos no meio do II Festival Eskawatã Kawayai. Ninawá avisou que aquela cerimônia seria conduzida por Tuim. Isso era uma novidade, já que aquela seria a primeira vez que Tuim conduziria uma cerimônia no Festival. Aliás, seria a primeira cerimônia, entre todas as edições do Festival, que Ninawá não conduziria (evoco aqui o sentido estrito do termo

cerimônia, pois existiram previamente encontros não-oficiais, nos quais Ninawá não esteve presente⁴⁷⁹). Lembro-me⁴⁸⁰ que, naquela noite, Tuim passou algumas instruções antes de servir a medicina: recomendou que não tomássemos água por pelo menos meia hora depois de ter ingerido a medicina, para não a diluir (ele contou também que escovava os dentes antes das cerimônias para assoprar rapé nos participantes e que limpava o *tepi* antes de cada assopro⁴⁸¹).

Sentamo-nos então nos tocos e o trabalho foi iniciado. A primeira dose foi muito forte. Quando Tuim chamou os presentes para tomar a segunda dose, ninguém veio. Ele chamou pela segunda vez e, novamente, ninguém se dirigiu. Então, ele disse algo como que não deveríamos tomar o *nixi pae* com medo, mas com amor. Em seguida, Tuim se dirigiu à cada pessoa e serviu a medicina, dizendo que não se preocupassem, pois ele sabia a dose certa para cada um.

Naquela noite, realizei um trabalho fortíssimo. Certamente, não o trabalho mais forte da minha vida, mas talvez o trabalho mais forte em que o assunto desta pesquisa veio à tona. Quem fez aquele trabalho foi, sobretudo, o *nixi pae* (mais enfaticamente que o pajé ou qualquer outra pessoa). Naquela noite, toda esta pesquisa foi “chacoalhada”. Lembrei-me de Marcio Goldman (2013) e seu texto sobre os tambores dos mortos e dos vivos⁴⁸². Certamente, ali vivi um *momento etnográfico* (STRATHERN, 2014).

Strathern aponta que, no fazer antropológico, realizamos dois campos: o trabalho de campo propriamente dito (primeiro campo) e a escrita⁴⁸³ (que ela chama de um

⁴⁷⁹ Considerando que ele se encontrava exausto por cuidar de todo o Festival, ter de organizar logísticas, resolver uma série de problemas, atender às solicitações dos participantes e dos parentes, assim como dirigir as cerimônias, que duravam até o dia amanhecer.

⁴⁸⁰ Eu tinha gravações dessa cerimônia, porém, em outubro de 2018 (na semana do segundo turno das eleições presidenciais), minha casa foi invadida por ladrões, que roubaram o meu *notebook*, que continha todos meus arquivos de pesquisa, muitos dos quais não consegui recuperar.

⁴⁸¹ Essa “aspepsia” certamente responde a razões nossas (não-indígenas). De fato, nunca presenciei os Huni Kuĩ realizarem essa prática entre eles, sem os *nawá* (aliás, isso é raro mesmo na presença deles).

⁴⁸² Neste artigo, Goldman conta que, em certo momento de sua pesquisa, ouviu tambores “dos mortos”, que os espíritos tocavam ao confirmarem o aceite de uma oferenda, da mesma forma que alguns de seus “nativos” (frequentadores de um terreiro de Candomblé). Ou seja, ele aqui já passava, num nível sensorial, a operar dentro da linguagem nativa.

⁴⁸³ Segundo Roberti Junior et al, que comentam a obra de Strathern (2014), “a escrita é a criação de um segundo campo, pois as informações de campo precisam ser rearranjadas, em um argumento textual

segundo campo), que se inter-relacionam de múltiplas formas. Comumente, a observação (campo) e a análise (escrita) são tratadas como formas *a priori* de produção de conhecimentos. Contudo, o *momento etnográfico é uma relação* (STRATHERN, 2014) que envolve conjuntamente os dois campos (o campo propriamente dito e a escrita). Segundo Stolze Lima, o conceito de Strathern de “momento etnográfico, corresponde a uma *imersão*⁴⁸⁴ nos dois campos [campo e escrita] ao mesmo tempo, é um momento em que habitamos os dois campos simultaneamente. Melhor dizendo, o momento etnográfico é *imersão mais movimento*” (LIMA, 2013, p. 22).

Naquela cerimônia vivi um momento meta-teórico, em que refleti sobre o ato de realizar esta pesquisa. Naquela noite, o “trabalho” não era fazer uma observação sobre o que ali acontecia (no terreiro), mas sobre o que eu estava fazendo: uma pesquisa sobre a própria pesquisa. Naquele momento, como disse, esta pesquisa foi radicalmente transformada. A primeira coisa que desapareceu foi o subtítulo, que originalmente era: “controvérsias e cosmopolíticas”. O *nixi pae* simplesmente varreu as controvérsias como foco da minha pesquisa (no sentido de um ponto de partida, de um método de obtenção de dados, daquilo que eu deveria perseguir).

O *nixi pae* foi bem claro para mim: eu não poderia *ir atrás de* “controvérsias”. Meu método não poderia ser esse de perseguir problemas, discussões e assuntos polêmicos, como primeiro objeto. Eu não deveria *ir atrás de* problemas. Com isso, eu estaria atraindo para mim todos esses problemas, discussões e feitiçarias. Isso é muito perigoso. Ao focar nesses problemas, sem explicar primeiro como as coisas funcionam, eu correria o risco de passar uma imagem negativa aos leitores que entram em contato com esse assunto pela

endereçado a outros interlocutores: a escrita é recriar, produzindo uma descrição sobre os efeitos do campo” (ROBERTI JUNIOR et al, 2015, p. 115).

⁴⁸⁴ Para Strathern (2014, p. 246-251), o conceito de *imersão*, mesmo mantendo fortes imagens da observação participante, não se limita a uma condição dada ou secundária a observação e subjetiva aos objetivos da pesquisa. Segundo Roberti Junior et al, “a condição de imersão é marcada pela ambivalência, pela intensidade das relações sociais e com as pessoas em campo e é parcial porque depende do modo como irá ser conectado ao processo de escrita e é por essa parcialidade que a escrita se faz presente em campo, e que, ao mesmo tempo o campo se caracteriza como um ‘[...] exercício antecipatório da escrita que virá’ (LIMA, 2014, p. 21)” (ROBERTI JUNIOR et al, 2015, p. 115).

primeira vez e aos estudiosos já resistentes aos movimentos Nova Era; o que não ajudaria aos Huni Kuĩ e nem mesmo a mim.

Ao invés de focar em “controvérsias”, como a questão de se os Huni Kuĩ estão ali promovendo o Festival para ganhar dinheiro ou não, por que não procurar entender como tudo aquilo começou e foi formado, como era aquele lugar anteriormente, de onde eles saíram para chegar onde estão hoje? Certamente, nem todos os frequentadores dos rituais de *nixi pae* nas cidades têm essas informações.

Poderíamos até chegar às controvérsias no final, mas não como foco das perguntas, do interesse em campo. Deveríamos, primeiramente, perceber o que eles (os Huni Kuĩ) querem contar, qual a visão eles têm sobre tudo isso. Em suma, seguir os caminhos do *nixi pae*. Era o *nixi pae* quem estava ali guiando. E o *nixi pae*, naquele momento, estava me dizendo para sair das “controvérsias”.

Nós (eu e o *nixi pae*) tiramos, portanto, o foco das controvérsias – mesmo que eventualmente pudéssemos chegar até elas ao longo do trabalho. Ou seja, a questão não era ocultar as controvérsias ou esconder os problemas do leitor, mas readequar uma questão metodológica e de atitude em campo: não ir propositalmente e nem primeiramente atrás de “controvérsias” (no sentido de polêmicas), mas deixá-las aparecerem de maneira fluida a partir do campo e da escrita. Ali, de fato, havia um campo muito rico, que eu poderia deixar de lado caso perseguisse somente “controvérsias”.

A questão, pois, não é adotar ou abandonar controvérsias, mas sim adotar essa ou aquela que se mostrava pertinente em campo. Isso, ao invés de evidenciar alguns limites do método do mapeamento de controvérsias (que certamente também existem), demonstrou que a minha forma de compreender esse método, até então, estava equivocada (ou seja, eu havia perdido o controle sobre o conceito e passei a toma-lo em outra acepção, não postulada pelos autores que o formularam⁴⁸⁵).

⁴⁸⁵ Latour (2007) e Venturini (2009) falam que *controvérsias* são situações em que os atores não concordam (ou melhor, concordam com seu desacordo). ‘Controvérsia’ relaciona-se com a ideia de algo que não está estabilizado como um conceito geral a fim de descrever uma incerteza compartilhada. Para Latour (2007), ‘controvérsia’ é simplesmente atentar para a produção de fatos e verdades a partir da discussão, tendo que não haveria fatos ou verdades dadas, assim como não haveria um Ser unívoco. Venturini (2009) associa controvérsias a um *estado de magma*: situações de instabilidade, inovação e/ou incerteza. Ou seja, não se

Com esse “chacoalho” total, e o restante da teoria? Assim como nas primeiras sessões que participei com essa medicina, parecia que tudo iria ruir. Enfim, o que sobrou? Felizmente, sobreviveram a sociologia das associações e a perspectiva do *faz-fazer* (ufa!). Sobre o título, remoi, remoi e me veio, de forma suave, uma ideia simples: substituir *controvérsias* por *movimentos e transformações*, mantendo *cosmopolítica* como foco de análise.

Ainda dentro da *força*, refleti sobre a minha relação com meus interlocutores (sejam Huni Kuĩ ou *nawá*), sobre aquilo que eles querem falar, sobre aquilo que eles se sentem confortáveis em falar, sobre a relação desta pesquisa com a Antropologia e sobre o que eu estava fazendo ali. Surgiram, pois, diversas questões: Qual o meu lugar dentro do campo? Como os Huni Kuĩ me viam? E os participantes do Festival? Existe alguma confusão sobre o meu papel? Estou muito dentro desse movimento para que eu possa falar de *controvérsias*?

Entendo que, *de dentro*, eu tenho maior noção daquilo que posso falar e daquilo que não posso. Há assuntos que podem atrair algo negativo para cima de mim, como discórdias, doenças. Seria preciso limitar o campo para me proteger. Ou seja, não era possível pesquisar tudo – todo o movimento de *nixi pae* em todas as terras indígenas *huni kuĩ*, em todas as cidades, todos os pajés, em todos os lugares. Isso seria simplesmente impossível. Da mesma forma, seria preciso encontrar uma boa distância em campo, estabelecendo um lugar como pesquisador. Isso não me colocava no lugar dos *nawá* (embora eu também seja um deles), nem dos Huni Kuĩ, mas em uma posição *entre*.

Acredito que seja importante também espalhar uma mensagem positiva e realista sobre esse movimento, porque essa é a sua força primária. As “controvérsias” (no sentido de polêmicas, discussões) são forças secundárias. Isto é, o mais importante é o que esse movimento está *fazendo-fazer*; é que ele existe e está transformando realidades. As controvérsias vêm dentro disso, mas não são o principal. Aliás, se eu estou aliado ao *nixi pae* e à Jiboia (Yube), como poderia traí-los falando somente de problemas (os quais

tratam exatamente de discussões, polêmicas, brigas, conflitos e/ou acusações políticas, que passam por rumores.

talvez sejam apenas meus julgamentos e críticas pessoais), expondo meus interlocutores, ainda mais de uma perspectiva tão *de dentro*?

Desde essa cerimônia, portanto, mudei o foco da minha abordagem, procurando responder às controvérsias iniciais, não simplesmente trazendo à tona desavenças, discussões e denúncias, mas mergulhando dentro do assunto – desde uma perspectiva histórica (como iniciamos no primeiro capítulo), acompanhando esse novo movimento desde o seu nascedouro (e mesmo antes disso, retrocedendo ao tempo dos seringais), passando por uma perspectiva mais focada no presente etnográfico, no caso dos festivais, e procurando entender *de perto e de dentro* (MAGNANI, 2002) como funciona tal movimento, como ele tem se transformado, quem são os seus personagens, quais as suas motivações, assim como olhando para o futuro, passando por questões sobre a nossa vida no planeta e o lugar que o *nixi pae* ocupa em tudo isso.

6.3. Antropologia, indigenismo e ativismo

Em campo, foi comum me deparar com a crítica dos Huni Kuĩ em relação a pesquisadores (o que senti ser ainda mais forte na região do Jordão), inclusive aos antropólogos. Ouvi muitas vezes comentários do tipo: “Ele vem, consegue seu título e nunca mais volta”. Ao meu ver, essa não é uma crítica sempre justa, tendo em vista que alguns antropólogos foram pessoas fundamentais na luta pela demarcação de suas terras, assim como autores de pesquisas de grande valia, que certamente geraram repercussões positivas na vida dos Huni Kuĩ. Tais pesquisas se inserem como *atores-rede* na luta desses povos, mobilizando outros *actantes*, construindo conexões e alianças. Deve-se ainda considerar que cada um desses pesquisadores teve (ou tem) um envolvimento particular, em diferentes doses – ou seja, cada caso é diferente do outro.

No entanto, é preciso considerar algo nesta crítica. Se por um lado, o incômodo manifestado por eles de alguma forma me surpreendeu, uma vez que os antropólogos são aliados históricos dos povos indígenas, por outro lado não, afinal, eles permaneciam ali em suas vidas cotidianas, lidando com os mesmos problemas e dificuldades, precisando de uma forma de ajuda que talvez o interesse de pesquisa do pesquisador passasse totalmente ao largo. Estaríamos movidos por um interesse acadêmico descolado das necessidades e dos interesses daquelas pessoas? Bastaria ir lá apenas com o interesse em

fazer pesquisa, ou melhor, uma pesquisa que interessasse apenas ao pesquisador, não ao pesquisado? Buscar atender a essas questões não quer dizer, no entanto, que os resultados das pesquisas devam estar politicamente vinculados aos interesses dos pesquisados (ou ocultar os seus problemas), mas que seria preciso encontrar um ponto em comum.

Como mencionei na Introdução, a minha primeira inserção em território kaxinawá não foi com objetivo de realizar uma pesquisa acadêmica, mas criar um jogo de videogame. No entanto, mesmo a criação desse jogo também exigiu um bom esforço de pesquisa – de modo que essa mesma preocupação lá já estava presente. Por mais que o videogame ou esta tese possam gerar repercussões positivas na vida das pessoas com as quais realizei as pesquisas, tais como dar visibilidade à sua existência e às suas causas, eu sentia que era preciso fazer *algo a mais* por elas. Foi quando comecei a desenvolver alguns projetos de auxílio à infraestrutura das aldeias. Assim, quando eu estava campo, muitas vezes meu interesse de pesquisa se tornava secundário. Sempre procurava refletir: minha pesquisa interessa a eles? *Além de* escrever um texto, como posso ajudá-los? De modo que, para mim, não interessava apenas a minha pesquisa (até porque ela não é só minha), mas o que também interessava a essas pessoas. Por isto considero importante entender o que elas passam, o que elas pensam, qual as necessidades delas. Para mim, tomar *nixi pae* também é isso: entrar em comunhão, sentir com o outro.

Isso não quer dizer que o texto ou a pesquisa não bastam por si só, nem que o objetivo dessa pesquisa ou desse texto seja “ajudá-los” (até porque, diretamente, não se trata disso – talvez eles me ajudaram muito mais do que eu a eles), desconsiderando as premissas científicas aqui adotadas ou comprometendo a *objetividade do conhecimento*⁴⁸⁶ aqui produzido. A minha preocupação em relação àquelas pessoas me levou a realizar um esforço “a mais” (e não “no lugar de”), que concernia a mim (às minhas crenças, motivações e possibilidades) e às necessidades daquelas pessoas. Não parece haver, portanto, contradição entre essas coisas. Aliás, no mais das vezes, sobretudo em

⁴⁸⁶ No sentido utilizado por Latour e Woolgar (1997), de que todos os fatos científicos tem suas condições subjetivas de produção – o que não anda na contramão da *objetividade* construída pela associação firme, bem estabilizada, entre os *actantes* humanos e não-humanos. Ademais, aqui buscamos *objetividade* ao multiplicar perspectivas subjetivas sobre o tema em questão – seguindo ideia de “parlamento das coisas” de Latour –, evidenciando e localizando as condições subjetivas de produção de conhecimento.

Antropologia, uma coisa vai junto da outra. Aqui estamos diante do que Bruce Albert (2014, p. 135) chamou de “participação observante” – fazer pesquisa durante trabalhos de intervenção. Isso não é novo para quem trabalha com povos indígenas. Aliás, é a regra.

6.4. Driblando as condições de pesquisa

Realizar esta pesquisa sob as condições de financiamento que me foram concedidas (uma bolsa CAPES, sem reserva técnica para trabalho de campo) seria impraticável. Esta é uma pesquisa custosa. Para se ter uma ideia, nos rituais urbanos de *nixi pae*, o custo da inscrição para participar de cada sessão (nos casos “normais”, ou seja, não para os membros da equipe de apoio) variaram de 40 reais, em São Paulo no ano de 2012, a 750 reais, em Goa no ano de 2020, fora custos de deslocamento, hospedagem e alimentação.

Ir às aldeias a fim de etnografar os festivais (e mesmo em outros períodos) exige uma complexa logística – no meu caso, para ir ao Rio Humaitá é preciso ir de São Paulo para Rio Branco por avião, de Rio Branco para Tarauacá/AC por terra (ônibus ou carro) e de lá tomar um barco por aproximadamente cinco dias. No caso no Jordão, além do trecho aéreo de São Paulo a Rio Branco, é necessário percorrer um trecho via táxi aéreo de Rio Branco a Jordão e de lá tomar um barco com os Huni Kuĩ para as aldeias (por tempo variado, em geral, dois dias). Nisso, há custos de combustível, de barqueiros e do próprio barco.

Participar dos festivais também tem um custo: na última edição que participei, em 2018, o valor de inscrição foi de R\$ 3.700,00 para brasileiros (e R\$ 4.700,00 para estrangeiros). Como estive no grupo de apoio, nunca tive que pagar para participar (ainda que, na primeira edição, eu tenha arcado com meus custos de passagens aéreas, hospedagem e alimentação). Nas edições seguintes, fui contemplado com a ajuda anual do Departamento de Antropologia da USP – suficiente apenas para a compra de passagens aéreas de São Paulo a Rio Branco – e do projeto “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sulamericanas – Exercícios de comparação etnográfica”, coordenado por Renato

Sztutman, que me auxiliou com algumas diárias e me permitiu também ir à Conferência Indígena da Ayahuasca em 2018, em Mâncio Lima/AC⁴⁸⁷.

Com custos muito maiores do que possibilidades de financiamento à pesquisa, para realizar este trabalho etnográfico tive que costurar redes e fazer uma série de alianças com *actantes* do campo. Muitos *huni kuĩ* me ajudaram nessa trajetória, por exemplo, me transportando em seus barcos com suas famílias para me levar até às aldeias ou me trazer à cidade. No trato com organizadores de cerimônias urbanas, recebi diversos Huni Kuĩ em minha própria residência⁴⁸⁸, muitas vezes oferecendo-os hospedagem, alimentação e transporte (do aeroporto para casa, da casa para o local da cerimônia e vice-versa) para que eu pudesse participar gratuitamente dos rituais. Por vezes, também organizamos algumas cerimônias mais fechadas e rodas de rapé nesse espaço.

Para além do suporte aos Huni Kuĩ nas cidades, estão os projetos nas terras indígenas – uma preocupação tenho em relação a esse movimento: trazer benefícios duradouros para as comunidades, ao invés de somente arrecadar recursos financeiros para os pajés que viajam. Reconheço, enfim, que o fato de eu ir para as terras indígenas a fim de conduzir projetos, ao mesmo tempo que realizar observações etnográficas, teve implicações decisivas na realização desta pesquisa.

6.5. O método antropológico-eletricista

Após ter trabalhado por praticamente três anos (2014 a 2016) desenvolvendo projetos nas aldeias de maneira informal, em setembro de 2016 formei a Associação Povos da Terra – APOTI, com Marcos Vinicius Romão, coorganizador do Festival Eskawatã Kayawai, Alice Haibara, Alvaro Russo Júnior e Nadja Marin, colegas da pós-graduação em Antropologia da USP. No início do ano seguinte, 2017, ainda se incorporaria Mariana Maia, e, no início de 2020, Natasha D’Souza, ambas participantes

⁴⁸⁷ Que exige voo até Cruzeiro do Sul/AC. O restante dos custos foi assumido pela FUNAI, a quem agradeço pela ajuda. O trabalho de campo ainda envolveu outras viagens longas, como duas idas ao evento Living Gaia, em Alto Paraíso/GO.

⁴⁸⁸ Por conta do projeto do game *Huni Kuin: Yube Baitana*, tivemos oportunidade de trazer alguns *huni kuĩ* para São Paulo, como Isaka, do Rio Jordão (algumas vezes, inclusive, com a ajuda do SESC/SP).

do Festival. Somos uma equipe pequena, que não recebe salários e não possui fonte de financiamento regular. Atualmente, nosso principal parceiro é a *Deep Forest Foundation*, ONG baseada na Rússia, que oferece doações a alguns projetos.

Desde a fundação da Associação, tenho me dividido profissionalmente entre o meu trabalho de Antropologia, a execução de projetos nas terras indígenas e a administração geral da Associação, que ficou a meu cargo (dado que também tenho formação nessa área⁴⁸⁹). O trabalho tem sido árduo e exigido esforço e dedicação, ainda mais diante da escassez de recursos financeiros, da falta de suporte e da contingência política enfrentada pelos povos indígenas diante do atual governo. Nessa breve trajetória, enfrentei diversos desafios, inclusive ameaças. Porém, considero esse um trabalho importante, ao qual pretendo me dedicar mais após concluir esse trabalho de pesquisa.

Ao longo desses sete anos (tanto antes como depois da fundação da APOTI), tive a oportunidade de instalar sistemas de energia solar em treze aldeias *huni kuĩ* (São Joaquim/Centro de Memórias, Astro Luminoso, Boa Vista, Novo Natal, Bari, Coração da Floresta, Três Fazendas, Novo Segredo, no Rio Jordão; Lago Lindo no Rio Tarauacá, e Vigilante, Boa Sorte, Boa Vista e Novo Futuro, no Rio Humaitá), tendo realizado também manutenções periódicas nesses sistemas.

O objetivo principal desses projetos de energia solar é levar iluminação à casa das pessoas, às estruturas coletivas (escolas, banheiros, *shubuã*, refeitórios etc.) e vias públicas principais, e, após cumprida essa etapa, criar um ponto de recarga de equipamentos eletrônicos (como celulares, máquinas fotográficas, lanternas), a qual os Huni Kuĩ costumam denominar Ponto de Cultura – em alusão ao projeto dos Pontos de Cultura Indígena do Governo Federal. A ideia, pois, não é montar um sistema de energia solar para tornar possível ligar qualquer equipamento, mas um sistema limitado e descentralizado, procurando alcançar o maior número de pessoas possíveis, em diferentes aldeias, mediante um recurso limitado, acompanhando cuidadosamente as alterações que o uso da energia elétrica produz nessas comunidades.

⁴⁸⁹ Bacharelado em Administração de Empresas (FGV-EAESP, 2010).

Além dos projetos de energia solar, pude coordenar entre 2018 e 2019 um projeto de perfuração de poços artesianos, que passaram a fornecer água potável às aldeias Novo Futuro e Boa Sorte, no Rio Humaitá⁴⁹⁰. Essa é uma demanda vital, dado que, na região, há muita contaminação da água (principalmente por coliformes fecais), a qual provoca muitas doenças e eventualmente mortes (inclusive de crianças/bebês de primeira idade).

Fora isto, há outros projetos em curso coordenados por outros integrantes da Associação, como a construção de banheiros secos, centros de dietas, hospedagens e estruturas para festivais, instalação de bombas solares para poços artesianos, criação de redes de distribuição de artesanatos, oficinas, entre outros. Hoje, podemos dizer que somos importantes parceiros dos Huni Kuĩ do Rio Jordão e do Rio Humaitá, o que se tornou possível pela colaboração de muitas outras pessoas.

Durante esta pesquisa, a única vez que fui para uma aldeia *huni kuĩ* sem que isso envolvesse algum projeto ou trabalho de instalação em benefício das comunidades foi apenas na primeira edição do Festival Eskawatã Kawayai, em novembro de 2014, quando eu ainda não estava formalmente vinculado ao curso de doutorado, que iniciou em fevereiro de 2015. Naquela oportunidade, participei como *helper* e tradutor (e tamboreiro!), estando presente em todas as cerimônias e auxiliando os “gringos” na comunicação e nos processos com as medicinas.

Foi fazer esses trabalhos e projetos o que, de certo modo, me permitiu adentrar em campo. Isso se deu tanto num sentido *prático* (não precisando pagar para participar do Festival e das cerimônias, poder realizar as viagens a campo e acessar oportunidades especiais de campo, tais como frequentar a aldeia em períodos anteriores ao Festival) como no sentido da *proximidade* e da *confiança* que estabeleci com meus interlocutores, tornando possível obter certas informações. O trabalho etnográfico, portanto, além do tempo, exigiu tecer uma série de alianças.

Seguindo um método “antropológico-eletricista” totalmente experimental, pude conhecer a casa de todas as pessoas, conhecer cada família (até porque o objetivo dos nossos projetos de iluminação é abranger a aldeia inteira, sempre que possível) e entender

⁴⁹⁰ Fotografias deste trabalho estão disponíveis em: <<http://apoti.org.br>>.

suas relações de parentesco (inclusive o que pensam e como se relacionam com as outras pessoas da aldeia e da Terra Indígena), estabelecendo com elas uma relação de cuidado e proximidade.

Posso dizer, portanto, que realizei um trabalho de campo em Antropologia sendo um eletricista. Pelo menos é assim como me viam os Huni Kuĩ e os *nawá* do Festival que vieram a partir da segunda edição. Claro que em todas as vezes em que eu chegava ao Festival ou a uma aldeia, eu também explicava à comunidade que estava escrevendo este trabalho. Mas isso, mais uma vez, era secundário – eles sempre se esqueciam disso.

A formalização de meu trabalho na Associação Povos da Terra me ajudou a consolidar minha posição em campo. No último Festival que participei, em 2018, tive a estadia mais pacífica das últimas três. Os Huni Kuĩ passaram a entender a melhor minha inserção em campo (na verdade, muitos se espantaram quando se deram conta de que eu não era um técnico eletricista), quando passei a me apresentar como dirigente da APOTI, instituição responsável por instalar energia solar e trazer água potável para a aldeia. É evidente, portanto, que tenho ligações e alianças com os sujeitos de pesquisa.

6.6. Só alegria e muita gratidão

Agradeço de todo o coração por cada momento vivido nesta pesquisa. Esses, certamente, são inúmeros. Quem tomou *nixi pae* (ayahuasca) sabe que essas experiências são intraduzíveis em palavras. Agradeço a esta medicina, fonte de tamanha sabedoria. Agradeço aos Huni Kuĩ, que me deram um novo sentido para a vida. O lema “só alegria”, nascido no Rio Humaitá, é poderoso e transforma realidades. Que os caminhos do *nixi pae* possam seguir abertos e nos conduzir em nossas jornadas.

Por fim, compartilho algumas mensagens de agradecimento de pessoas fundamentais nesta pesquisa. Ninawá Pai da Mata deixou a seguinte mensagem ao término de uma cerimônia de *nixi pae*, em Juquitiba:

[Eu quero] agradecer a essa medicina, esse remédio tão divino que veio das florestas para poder curar todos nós, curar as doenças do corpo e do espírito, do pensamento, a doença da fraqueza, a doença do *nisũ* também. Essa medicina que cura essa fragilidade que queria interferir os nossos caminhos. Além de curar, traz para nós os ensinamentos, estar com os *yuxibu*, falar com os espíritos. Também grande professora para todos nós, para quem toma a medicina. [...] E

agradecer essa força tão maravilhosa que recebemos, a força do universo, a força do vento, a força do trovão, a força de Deus, de cantar através dessa medicina. É através dela que possamos estar unidos. Possamos encontrar a paz, encontrar o bem-estar e viver em harmonia e vivem em união com toda a nossa família. E gratidão à força feminina, ao masculino, e assim fazemos uma corrente bem harmonizada, de muita luz, de muita firmeza. Todos nós vibrando por uma só voz. Só alegria, ligado no espírito de *yuxibu*. *Yuxibu* que guia nós todos, é quem nos protege. Ele quem vê todos nós, ele quem corrige todos nós. Quem dá todas nossas caminhadas, nossas vidas, ensinamento e proteção. Que as nossas rezas possam expandir saúde para todos nós, para nossas famílias, para as crianças, para o feminino, para a floresta, para a terra, para a água, para todos os seres da natureza. Gratidão! – Ninawá, 2020.

Parã nos convida a também conta que quer

[...] agradecer o momento aqui que nós estamos aqui se encontrando, nessas pequenas palavras para explicar algumas coisas que eu não pude resumir tudo numa hora, mas também falar a respeito do nosso *nixi pae*, espero que todo mundo sinta como um espírito vivo, uma cura, uma vida de beleza, de muita luz, muita harmonia, muito amor, muito carinho, todos irmãos que se encontram nessa corrente das medicinas, porque são várias medicinas, principalmente a nossa bebida, que é a ayahuasca, que nós consagramos muito. Eu peço a todos que consagrem mesmo, né, ela com o nosso espírito, e traga muita saúde, muita harmonia, muita paz a todos os irmãos que possam utilizar ela, porque é sagrada ela é sim, muito sagrada, e eu tenho muito respeito e consideração. Peço a todos que tenham esse respeito e essa consideração que a gente vamos chegar até lá com grande firmeza e muita saúde. *Haux haux!* – Parã, 2016.

Termino este trabalho aqui em Goa, na Índia, porque os caminhos do *nixi pae* me levaram até aqui. No momento, eu, minha companheira Natasha (a qual conheci na segunda edição do Festival), sua família, além de Ninawá Pai da Mata e Maria da Liberdade (Biruni) estamos confinados (em *lockdown*) em Goa, na Índia, por mais de vinte dias, por conta da determinação do Primeiro Ministro Narendra Modi, diante da pandemia do coronavírus. Um bom tempo para pensar e contar essas histórias, as quais espero que tenham apreciado.

HAUX!

BIBLIOGRAFIA

- ACALDIPANI, Rafael; TURETA, César. “Teoria ator-rede e estudos críticos em administração: possibilidades de um diálogo”. *Cadernos EBAPE*. BR, v. 7, nº 3, artigo 2, Rio de Janeiro, pp. 406-418, 2009.
- ALMEIDA, Mauro. “Guerras culturais e relativismo cultural”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 41, pp. 5-14, 1999.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 1998.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- AQUINO, Terri Valle de. *Papo de índio*. Manaus: UEA Edições, 2012.
- ALBERT, Bruce. ““Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinuskiano”. *Campos*, 15 (1), pp. 129-144, 2014.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002.
- ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. *Religião e Sociedade*, v. 34, n. 2, pp. 11-35, 2014.
- BAILÃO, André Sicchieri. *Ciências e mundos aquecidos: narrativas mistas de mudanças climáticas em São Paulo*, Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, FFLCH, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2014.
- BAPTISTA, Fernando Mathias. *Os povos indígenas frente ao direito autoral e de imagem*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

- BARBIERI, Edison. Biodiversidade: Capitalismo verde ou ecologia social? Editora Cidade Nova: São Paulo, 1998.
- BARCELOS, Eduardo. “Antropoceno ou Capitaloceno: Da simples disputa semântica à interpretação histórica da crise ecológica global”. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, v. 31, n. 1, pp. 1-17, 2019.
- BERGSON, Henri. (1907). *A Evolução Criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- BIANCHINI, Paola Cortez. *Agroflorestas e agentes agroflorestais indígenas no Acre*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Agrárias. Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas, 2016.
- BONFIM, Juarez Duarte. *O Jardim de Belas Flores do Mestre Raimundo Irineu Serra*. Hinário “O Cruzeiro Universal” comentado por Juarez Duarte Bonfim. Salvador, 2006.
- BRASIL, André. “Mise-en-abyme da cultura: a exposição do “antecampo” em Pi’õnhitsi e Mokoï Tekoá Petei Jeguatá”. *Significação*, v. 40, n. 40, pp. 245-267, 2013.
- BRISSAC, Sérgio. *A estrela do norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 1999.
- CAMARGO, Eliane. “Animate/Inanimate in Cashinaua (Huni Kuin) Grammar and Sociability”, Ms., 2006.
- CAMARGO, Eliane. “Construções adjetivas e participais em Caxinauá (Pano)”. *Liames*, v. 3, pp. 39-51, 2003.
- CAMARGO, Eliane et al. *Huni kuin hiwepaunibuki*. A história dos Caxinauás por eles mesmos. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2013.

- CAMURÇA, Marcelo. “O Espírito da Nova Era: Interpelação ao Cristianismo Histórico” *Atualidade em Debate*, n. 43, 1996.
- CARNEIRO, Sandra Maria de Sá. “Trajetórias espirituais enquanto projeto na modernidade”. Texto apresentado nas *VIII Jornadas Alternativas na América Latina*, São Paulo, USP, 1998.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. “Políticas culturas e povos indígenas: uma introdução”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturas e povos indígenas*. 1ª Ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp. 9-21, 2014.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska*. A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 2008.
- CLASTRES, Pierre. (1974). *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- COLPRON, Anne-Marie. “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contraexemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”. *Mana*. Rio de Janeiro, 11(1), 2005.
- COLPRON, Anne-Marie. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes “chamanes” shipibo-conibo (Amazonie péruvienne)*. Thèse de Doctorat, Université de Montréal, 2004.

- CONAD, Conselho Nacional de Política sobre Drogas. (2010). “Resolução Nº 1, de 25 de janeiro de 2010”. Gabinete de Segurança Institucional. Disponível em: <https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010_113527.html>. Acesso em 1 de dezembro de 2019.
- COSTA, Rafael Mendonça. *Ayahuasca: uma experiência estética*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2009.
- COUTINHO, Tiago. *Xamanismo da floresta na cidade: Um estudo de caso*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro, 2011.
- CRUTZEN, Paul. “Geology of mankind”. *Nature*. v. 415 (6867), p. 23, 2002.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- DE MENEZES, Celso Vianna Bezerra. “Razões que a “razão” desconhece”. *Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n. 1, 2005.
- DÉLÉAGE, Pierre. *Le chamanisme sharanawa*. Enquête sur l’apprentissage et l’épistémologie d’un rituel. Thèse de Doctorat. Paris, École de Hautes Études em Sciences Sociales, 2005.
- DELEUZE, Gilles. (1970). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. (1968). *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2ª Ed, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DIAS, Jamille Pinheiro; SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stelio. “Múltiplos e animados modos de existência: Entrevista com Bruno Latour”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 57, n. 1, 2014.
- ERIKSON, Philippe. “Uma singular pluralidade: a etno-história pano”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, pp. 239-252, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. (1976). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- FERNANDES, Saulo Conde. “As Medicinas da Floresta: o consumo ritual de psicoativos no circuito do Santo Daime”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. (orgs.) *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.
- FLEURY, Lorena Cândido. “Disputas cosmopolíticas e conflito ambiental na Amazônia brasileira, a partir da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte”. *IV ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, Campinas/SP, 2013.
- FOUCAULT, Michel. (1995). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 36ª ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 2009.
- FRANKLIN JUNIOR, Sergio Luis. “Desmatamento da Amazônia: Risco de Colapso, Custo Social e Externalidades”. *Revista Brasileira de Risco e Seguro*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 24, pp. 71-82, 2018.

- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Xamanismos Wajãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*”. In: LANGDON, Esther Jean (org.) *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, pp. 9-38, 1996.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “O pajé Wayãpi e seus espelhos”. *Revista de Antropologia* n. 27/28. São Paulo, pp. 179-196, 1984/85.
- GEERTZ, Clifford. “‘From the Native's Point of View': on The Nature of Anthropological Understanding”, in: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, pp. 55-70, 1983.
- GIUMBELLI, Emerson. “A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad*”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, pp. 327-356, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. “O fim da antropologia”. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 89, São Paulo, pp. 196-22, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia*. Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- GOLDMAN, Marcio. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2003, v. 46, nº 2, pp. 445-476, 2003.
- GOULART, Sandra Lucia; LABATE, Beatriz Caiuby. “A II Conferência Mundial da Ayahuasca: novas configurações locais e globais. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. (orgs.) *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

- GOULART, Sandra Lucia. “O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual”. In: LABATE, Beatriz; SENA ARAÚJO, Wladimir. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, São Paulo: FAPESP, 2002.
- GOULART, Sandra Lucia. *As Raízes culturais do Santo Daime*. São Paulo, Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da FFLCH-USP, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. (1975). *Cadernos do Cárcere* - Introdução ao Estudo da Filosofia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 1999.
- GROISMAN, Alberto; SELL, Ari. “Healing Power: cultural neurophenomenological therapy of Santo Daime”. In: WINKELMAN, M.; ANDRITZKY, W. (eds.). *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy*. Berlin: Verlag, 1996.
- GOW, Peter. “River people: Shamanism and the history in western Amazonia”, in: HUMPHREY, C.; THOMAS, N. (orgs.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 90-113, 1994.
- GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*, 6ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GUIMARÃES, Hélio Penna; AVEZUM, Álvaro. “O impacto da espiritualidade na saúde física”. *Revista Psiquiatria Clínica*, n. 34, supl. 1; pp. 88-94, 2007.
- HARAWAY, Donna. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *Climacom Cultura Científica* - pesquisa, jornalismo e arte, ano 3, n. 5, pp. 139-146, 2015.
- HAIBARA, Alice. *Já me transformei*. Modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

- HANNERZ, Ulf. “Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography”. *Ethnography*, 4 (2), pp. 201-216, 2003.
- HENNION, Antoine; COMART, E. “A sociology of attachment: music amateurs, drug users”, In: LAW, John; HASSARD, John (Eds.). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishers / The Sociological Review, pp. 220-247, 1999.
- HUIZINGA, Johann. (1938). *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. 6ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- HUXLEY, Aldous. *Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideas and into the Methods Employed for their Realization*. London: Chatto and Windus, 1931.
- IFAC, Instituto Federal do Acre; OPIRJ, Organização dos Povos Indígenas do Juruá. *Carta da 3ª Conferência Indígena da ayahuasca*. 2019. Disponível em: <<https://portal.ifac.edu.br/images/conteudo/documentos/Carta-3a-Conferencia-Indigena-da-Ayahuasca.pdf>>. Acesso em 27 de novembro de 2019.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15, 2010.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. “Trajetórias Huni Kuĩ”. In: *Una Isĩ Kayawa: Livro da cura do povo Huni Kuĩ do rio Jordão*. (Orgs.) MURU, Agostinho Manduca Mateus; QUINET, Alexandre. Rio de Janeiro: CNC/Flora / JBRJ; Dantes Editora, 2014.
- INEI, Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Perú, 2017.
- KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima. *Uma gramática da língua hãtxa kuĩ*. Tese de Doutorado (Linguística). Brasília: Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima. Confrontando registros e memórias sobre a língua e a cultura *huni kuĩ: de Capistrano de Abreu aos dias atuais*. Dissertação de Mestrado (Linguística). Brasília: Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

- KEIFENHEIM, Barbara. “*Nixi pae* como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios kaxinawá do leste do Peru”. In: LABATE, Beatriz; SENA ARAÚJO, Wladimir. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002a.
- KEIFENHEIM, Barbara. “Suicide à la Kashinawa. Le désir de l’au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts”. In: *Journal de la Société des Americanistes*. Paris, LXXXVIII, 2002b.
- KEIFENHEIM, Barbara. “Nawa: un concept clé de l’alterité chez les Pano”. *L’homme*. Revue française d’anthropologie, Paris, n. 76, pp. 79-94, 1990.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People ought to live*. The Cashinawa of Eastern Peru. Illinois, Waveland Press, 1995.
- KERGOAT, Daniele. “Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais”. *Novos estudos*, CEBRAP, n. 86, São Paulo, pp. 93-103, 2010.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. (2010). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés, 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado de Letras, São Paulo, SP. FAPESP, 2004.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP, 2000.
- LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy; GEARIN, Alex K. *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. New York: Routledge, 2017.

- LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (Eds.) *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York, NY: Oxford University Press, 2014.
- LABATE, Beatriz; COUTINHO, Tiago. “O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil”. *Revista de Antropologia da USP*, v. 57, n. 2, 2014.
- LAGROU, Elsje Maria. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LAGROU, Elsje Maria. “O que nos diz a arte kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade?*”, *Mana*, v. 8, n. 1, Rio de Janeiro, pp. 29-61, 2002.
- LAGROU, Elsje Maria. *Caminhos, Duplos e Corpos*. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1998.
- LAGROU, Elsje Maria. *Uma etnografia da cultura kaxinawá*. Entre a Cobra e o Inca. Dissertação de mestrado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.
- LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões*. Da pré-história às religiões universalistas. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LANGDON, Esther Jean (org.) *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.
- LATOUR, Bruno. (2004). “Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre propostas de paz de Ulrich Beck”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 68, pp. 428-441, 2018.
- LATOUR, Bruno. *Biografia de uma investigação – a propósito de um livro sobre modos de existência*. São Paulo: Editora 34, 2012.

- LATOUR, Bruno. “La cartographie des controverses”. In: *Technology Review*, n. 0, pp. 82-83, 2007.
- LATOUR, Bruno. (2004). “Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, pp. 339-352, 2006a.
- LATOUR, Bruno. (2005). “Como prosseguir a tarefa de delinear associações?” *Configurações*, v. 2, pp. 11-27, 2006b.
- LATOUR, Bruno. *Por uma antropologia do centro*. Entrevista. Tradução de Renato Sztutman. *Mana*, 10 (2), pp. 397-414, 2004a.
- LATOUR, Bruno. (1999). *Políticas da natureza*. Como fazer ciência na democracia. Bauru, SP: Edusc, 2004b.
- LATOUR, Bruno. “Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern”. *Critical Inquiry*, v. 30, n. 2, 2004c.
- LATOUR, Bruno. (1996). *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. EDUSC, 2002.
- LATOUR, Bruno (1991). *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. “Technology is society made durable”. In: LAW, John (Ed.). *A sociology of monsters: essays on power, technology and domination*. London & New York: Routledge, 1991.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1988. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1ª ed, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1991). *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LOVELOCK, James. *Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence*. London: Penguin, Allen Lane, 2019.
- LOVELOCK, James. (2005). *Gaia – Cura para um Planeta Doente*. 1ª edição, Brasil, Editora Cultrix, 2006.
- LIMA, Edilene Coffaci de; LABATE, Beatriz Caiuby. “A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas”. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício (orgs.). *Drogas: perspectivas em ciências humanas*. Salvador: Editora da UFBA. pp. 315-344, 2008.
- LIMA, Edilene Coffaci de; LABATE, Beatriz Caiuby. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos*, n. 8 (1), pp. 71-90, 2007.
- LIMA, Edilene Coffaci de. “Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 32, pp. 254-267, 2005.
- LIMA, Edilene Coffaci de. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000.
- LIMA, Joaquim Maná de; KAXINAWÁ, José Benedito Ferreira; MATOS, Marcos de Almeida; FERREIRA, Paulo Roberto Nunes. “Observações sobre o processo de patrimonialização dos Kene Huni Kuĩ”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. 1ª Ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp. 219-239, 2014.

- LIMA, Tânia Stolze. “A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, pp. 118-136, 2018.
- LIMA, Tânia Stolze. “O campo e a escrita: Relações incertas”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, pp. 9-23, 2013.
- MACHADO, Altino. “HAUX”. *Blog do Altino Machado*, Rio Branco, 1 de março de 2013. Disponível em: <<http://www.altinomachado.com.br/2013/03/haux.html>>. Acesso em: 27 de novembro de 2019.
- MAGNANI, José Guilherme. “O Circuito: proposta de delimitação da categoria”. *Ponto Urbe*, n. 15, 2014.
- MAGNANI, José Guilherme. “Xamãs na cidade”. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, pp. 218-227, 2005.
- MAGNANI, José Guilherme. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online], v. 17, n. 49, pp. 11-29, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme; ANDRADE, José Agnello. “Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia”. In: AMOROSO, Marta; MENDES, Gilton (orgs.). *Paisagens Ameríndias: Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. 1ª ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, v. 1, pp. 45-74, 2013.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Pensadores: Bronislaw Malinowski – Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1944). *Uma Teoria Científica da Cultura*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.
- MANCUSO, Stefano. (2017). *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

- MANDUCA, Agostinho; QUINET, Alexandre (org.). *Una Isĩ Kawayá – O livro da Cura do Povo Huni Kuĩ do Rio Jordão*, Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2014.
- MARCUS, George. “Ethnography in/of the World System: The Emergence of MultiSited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, n. 24, pp. 95-117, 1995.
- MARRAS, Stelio Alessandro. “Ratos e homens – e o efeito placebo: um reencontro da cultura no caminho da natureza”. *Revista Campos*, n. 2, PPGAS/UFPR: Paraná, pp. 117-133, 2002.
- MARTINS, Rosimere; MOURA, Julia. “O jacaré foi a ponte no estreito de Bering: a etnogeografia das mitologias indígenas”. *X Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental*, VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia, pp. 1-15, 2016.
- MARX, Karl. (1867). *O Capital: Crítica da Economia Política*. Vol. 1, T. 1, São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MATTOS, Amilton Pelegrino. “O sonho do *nixi pae*. A arte do MAHKU - Movimento dos Artistas Huni Kuin”. *ACENO*, v. 2, n. 3, pp. 59-77, 2015.
- MAUSS, Marcel. “Technologie” (1928). In: SCHLANGER, Nathan (ed.) Marcel Mauss. *Techniques, technologie et civilisation*. Paris, PUF, pp. 295-326, 2012.
- MAUSS, Marcel. *Manuel d’ethnographie*. Paris: Éditions sociales, 1967 [1926]. (Tradução em língua portuguesa: Manual de etnografia, tradução de Maria Luisa Maia Lisboa: Editorial Pórtico, 1972).
- MAUSS, Marcel. “Les Techniques et la technologie”. In: *Ouvres*, t. 3, 1941/1948.
- MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo” (1934[1935]). In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 399-422, 2003.

- MCCALLUM, Cecilia. “Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea”. *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 1, pp. 104-147, 1997.
- MCCALLUM, Cecilia. “Morte e Pessoa entre os Kaxinawá”. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996.
- MENESES, Guilherme. “Saberes em jogo: a criação do videogame *Huni Kuin: Yube Baitana*”. *GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia*. v. 2, n. 1, pp. 83-110, 2017.
- MENESES, Guilherme. *Videogame é droga? Controvérsias em torno da dependência de jogos eletrônicos*. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2015.
- MESTURINI, Silvia. *Itinéraires chamaniques entre L’amerique e l’Europe*. Thesis. ULB, 2008.
- MÉSZÁROS, István. (1970). *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- MERCANTE, Marcelo. *Imagens de cura: imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Editora Fiocruz: Rio de Janeiro, 2012.
- MERCANTE, Marcelo. “Ecletismo, Caridade e Cura na Barquinha da Madrinha Chica. *Humanitas*, Belém/PA, v. 18, n. 2, pp. 47-60, 2002.
- MOORE, Jason. “The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis”. *The Journal of Peasant Studies*, v. 44, pp. 594-630, 2017.
- MORAES, Dênis. “Comunicação, hegemonia e contra-hegemonia: a contribuição teórica de Gramsci”. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, pp. 54-77, 2010.

- MOREIRA, Paulo; MCRAE; Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- NEVES, André Coutinho das. *Reflexões sobre a patrimonialização da ayahuasca: conquistas, disputas e tensões*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, 2017.
- OMAN-REAGAN, Michael. “Capitalism: The Game”. *Medium.com*, 2017. Disponível em: <<https://medium.com/@OmanReagan/capitalism-the-game-ad9830907a5d>> . Acesso em: 16 de março de 2020.
- OLIVEIRA, Aline Ferreira. “Plantas, dietas, éticas yawanawá: iniciações xamanísticas contemporâneas”. *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa, 2016.
- OLIVEIRA, Aline Ferreira. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2012.
- OLIVEIRA, José Erivan de. *Santo Daime – o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos*. Tese de Doutorado em Sociologia. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2008.
- OVIDE. *Héroïdes*. Texte établi par H. Bornecque et traduit par M. Prévost. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- PELÁEZ, Maria Cristina. *No Mundo Se Cura Tudo*. Interpretações Sobre a ‘Cura Espiritual’ no Santo Daime. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.

- PERALTA, Anastácio. “A agroecologia kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação”, *Movimentação*, Dourados, v. 4, n.º. 6, pp. 1-19, 2017.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre-docência. Departamento de Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2015.
- PIGNARRE, Philippe. (1997). *O que é o medicamento?* Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste*. Pratiques de désenvoûtement. Paris, La Découverte, 2005.
- REDE, Marcelo. Estudos de cultura material: uma vertente francesa. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v. 8/9. pp. 281-291 (2000-2001), 2003.
- ROBERTI JUNIOR, João Paulo; CARIAGA, Diógenes; SEGATA, Jean. “Antropologia como (In)Disciplina: notas sobre uma relação imprecisa entre campo e escrita”. *Ilha*, v. 17, n. 2, Florianópolis, pp. 101-122, 2015
- ROOS, Alana. “A biodiversidade e a extinção das espécies”. *Revista eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental*, v. 7, nº 7, pp. 1494-1499, 2012.
- ROSE, Isabel Santana de. “Cura espiritual, biomedicina e intermedicalidade no Santo Daime”. *Revista Ingesta*, São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 250-267, 2019.
- ROSE, Isabel Santana de. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- ROSE, Isabel Santana de. “Repensando as fronteiras entre espiritualidade e terapia: reflexões sobre a ‘cura’ no Santo Daime”. *Campos*, v. 7, n. 1, pp. 35-52, 2006.

- ROSE, Isabel Santana de. *Espiritualidade, terapia e cura*. Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- SÁEZ, Óscar Calavia. “A Vine Network”. In: LABATE; Beatriz; JUNGABERLE, Henrik (eds.). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag, 2011.
- SALES, Isaias. *Huni Meka: cantos do Nixi Pae*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007.
- SALES, Isaias. *Nixi Pae: o espírito da floresta*. Rio Branco: CPI/OPIAC, 2006.
- SILVA, Leandro Okamoto da. *Marachimbé chegou foi para apurar*: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- SILVA, Robson Willians da Costa; PAULA, Beatriz Lima de. “Causa do aquecimento global: antropogênica versus natural*”. *Terræ Didactica*, 5(1), pp. 42-49, 2009.
- SILVÉRIO, Divino et al. “Amazônia em chamas: Nota técnica do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia - IPAM”. *Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia*, 2019.
- SIMMEL, Georg. (1903). “As grandes cidades e a vida do espírito”. *Mana*, 11 (2), pp. 577-591, 2005.
- SOARES, Luiz Eduardo. *O Rigor da Indisciplina*. Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro, Iser/Relume-Dumará, 1994.
- STENGERS, Isabelle. (2012). “Reativar o animismo”. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. *Cadernos de leitura*, n. 62, 2017.
- STENGERS, Isabelle. (2009). *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

- STENGERS, Isabelle. “La proposition cosmopolitique”. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, pp. 45-68, 2007.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitique – I ; II*. Collection: La Découverte Poche / Sciences humaines et sociales, n. 161, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. 1ª Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. (1991). *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press, 2005.
- STRATHERN, Marilyn. “Cutting the network”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 3, pp. 517-535, 1996.
- SZTUTMAN, Renato. “Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers”. *Mundo Amazônico*, 10(1): e74098, 2019.
- SZTUTMAN, Renato. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, pp. 338-360, 2018.
- SZTUTMAN, Renato. “Perspectivismo contra o Estado: uma política do conceito em busca de um novo conceito de política”. In: STERZI, E; STIGGER, V. *Variações sobre o corpo selvagem: o pensamento de Viveiros de Castro*. São Paulo: Sesc, no prelo, 2017.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. EDUSP, 2012.
- SZTUTMAN, Renato et al. “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sulamericanas – Exercícios de comparação etnográfica”. *Relatório de pesquisa*. Projeto de Auxílio à Pesquisa, FAPESP, 2017.

- SZTUTMAN, Renato et al. “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sulamericanas – Exercícios de comparação etnográfica”. *Projeto de Auxílio à Pesquisa*, FAPESP, 2015.
- SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stelio. Ementa do curso “Cosmopolíticas em comparação: diálogos entre a Antropologia da Ciência e da Modernidade e a Etnologia Indígena”, Universidade de São Paulo, 2013.
- TALAMONI, Ana Carolina Biscalquini. “O programa da descrição densa”. In: *Os nervos e os ossos do ofício: uma análise etnológica da aula de Anatomia* [online]. São Paulo: Editora UNESP, pp. 53-66, 2014.
- TASTEVIN, Constant. “Le fleuve Muru. Croyances et moeurs Kachinauá” In: *La Géographie*. Paris, XLIII/XLIV, 1925.
- TÖNNIES, Ferdinand. “Comunidade e sociedade”. In: MIRANDA, Orlando de. *Para ler Ferdinand Tönnies*. 1ª ed. São Paulo: EdUSP, pp. 231-352, 1995.
- TRINDADE, Rafael. “Espinosa – Deus [ou a Natureza]”. (2013). *Razão Inadequada*. Disponível em: <<https://razaoinadequada.com/2013/07/06/deus-ou-a-natureza/>>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2020.
- VENTURINI, Tommaso. “Diving in Magma: How to Explore Controversies with Actor Network Theory”. *Public Understanding of Science*, v. 19, 2009.
- VIÈLE, Anne. “Posfácio: Potência e generosidade da arte de “prestar atenção”!”. *Ponto Urbe*, n. 7, 2010.
- VILAÇA, Aparecida. “O parentesco como um fato da cosmologia na Amazônia”. *XXV Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Antropologia Perspectiva e o método da equivocação controlada”. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10), pp. 247-264, 2018.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas”. In: NOBRE, Renarde; QUEIROZ, Ruben C. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-382, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 14, n. 18, pp. 225-254, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O Nativo Relativo”. *Mana*, 8(1), p. 113-148, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v. 2, n. 2, pp. 115-144, 1996.
- YANO, Ana Martha Tie. *Carne e tristeza: sobre a culinária caxinauá e seus modos de conhecer*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, 2015.
- YANO, Ana Martha Tie. *A fisiologia do pensar: corpo e saber entre os Caxinauá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, 2010.
- WAGNER, Roy. (1981). *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.
- WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura – Os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: EDUFAC, 2006.
- WEBER, Ingrid. *Escola Kaxi*. História, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do rio Humaitá (Acre). Dissertação de mestrado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.
- WEBER, Max. (1904-1905). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Ed. Guanabara: Rio de Janeiro, 1981.