

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

**JOSÉ OSVALDO DE PAIVA**

**RUPIGWARA: o índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de  
consciência**

**São Paulo  
2005**

**JOSÉ OSVALDO DE PAIVA**

**RUPIGWARA: o índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de  
consciência**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da  
Universidade de São Paulo para obtenção do Título de  
Doutor em Psicologia.

**Área de Concentração:** Psicologia Escolar e do  
Desenvolvimento Humano

**Orientadora:** Profa. Dra. Maria Luisa Sandoval  
Schmidt

**São Paulo  
2005**

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  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Paiva, José Osvaldo de.

Rupigwara : o índio Kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de consciência / José Osvaldo de Paiva; orientadora [Maria Luisa Sandoval Schmidt](#). --São Paulo, 2005.-170 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

**1. Índios Kawahib (Brasil) 2. Educação 3. Xamanismo 4. Cultura 5. Consciência I. Título.**

**F2519**

**RUPIGWARA:  
O índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de consciência**

**José Osvaldo de Paiva**

**BANCA EXAMINADORA**

-----  
(Nome e Assinatura)

-----  
(Nome e Assinatura)

-----  
(Nome e Assinatura)

-----  
(Nome e Assinatura)

-----  
(Nome e Assinatura)

Tese defendida e aprovada em: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_.

## AGRADECIMENTO

Anoto aqui o meu agradecimento a todos os seres acolhidos pela vida, pela existência e pela obra, foram estes que proporcionaram o nascimento deste estudo, que foi revigorado pela contribuição da banca da qualificação composta pela minha orientadora *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Luisa Sandoval Schmidt*, pela *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ronilda Iyakemi Ribeiro* e pela *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Lourdes Beldi de Alcântara*.

## RESUMO

A partir de um trabalho de campo, este estudo pretende apresentar ao não-índio um aspecto da cultura tradicional Kawahib, com o qual espera-se abrir espaço para novas reflexões para os que querem atuar em cursos de formação indígena. Por outro lado, levar a pensar sobre a educação formal, favorecendo ao professor indígena, em termos de formação, o acesso às informações e aos conhecimentos diversos da sociedade nacional e demais sociedades. Uma pesquisa etnográfica foi realizada, com a aplicação de métodos qualitativos, por meio da observação participante, a partir da qual procurou-se demonstrar a visão cosmogônica dos Kawahib sobre um universo dividido em metades, no qual nada é completo, assim, também, se constituem as metades sociais que se completam através do casamento. Se para o Kawahib há uma concepção de meio universo, também se abre a do meio-indivíduo, embora este possa ser considerado como uma unidade de consciência, denominada *ga'ra'o*. Termo de designação tanto para o seu corpo quanto para a sua alma, mesmo assim, ainda, considerado uma metade, que poderá ter a prerrogativa de conquistar sua outra metade, o *rupigwara*. O conceito de *rupigwara* é o do corpo do sujeito no sonho, sob controle; consciente e atuante, que precisa sofrer o processo de *mbojipowahav*, ser amansado, configurado. O recurso para expor tal conceito, foi o da construção de um arquétipo do sujeito xamã kawahib, com seus sonhos conscientes através do procedimento da *ae'Tokaia*, como local para efetuar seus processos de realização de cura e aprendizagem, durante as suas visitas em “outros mundos”, por intermédio do seu *rupigwara*.

Palavras-chave: Índios Kawahib – sonhos xamânicos - educação indígena – *rupigwara* – Uru-Eu-Wau-Wau

## ABSTRACT

Based on a fieldwork, this study aims at presenting to the non-Indian one aspect of the traditional Kawahib culture. With this work we hope to offer new ideas for those who want to work with Indigenous education. Moreover we hope to provide food for thoughts about formal education, which can help the Indigenous teacher, by offering them access to diverse knowledge of society. We developed an ethnographical research project as we applied qualitative method through participatory observation, from which we show Kawahib's cosmogonist vision of the universe, which is divided into halves, nothing being complete, in the same way that the social halves are constituted and completed through marriage. If for the Kawahib people there is a conception of half universe, the half-individual also opens itself, although this may be considered as a unity of consciousness, which is called ga'ra'o. This is a term applied both to the body and to the soul, even being just a half. This half can conquer the other half that is the rupigwara. The concept of rupigwara is that of the subject's body when in dream, under control; conscious and active needing to go through mbojipowahav process, to be tamed and set up. The resource to show such a concept was the building of an archetype the shaman Kawahib, who with his conscious dream through the procedures of ae'Tokaia, as the local to effectuate the processes of achievement of cure and learning during his visits to the / "other worlds" through his rupigwara.

Keywords: 1. Indians Kawahib – 2. Education – 3. shamanism – 4. Culture – 5. Consciense.

## SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	VII
RESUMO .....	V
ABSTRACT .....	VI
INTRODUÇÃO.....	9
As primeiras aproximações .....	9
Os Índios de Rondônia: suas Relações com o Estado através da Religião e da Educação ..	13
A Questão da Educação Escolar Indígena em Rondônia ao Pensar-se em Cursos de Formação .....	16
O Processo Histórico na Educação Indígena no Estado de Rondônia.....	17
O Amparo da Lei na Formação do Professor Indígena .....	19
A Estrutura do Programa do Projeto Açaí.....	20
A Partir do Projeto Açaí Pensar nos Princípios Norteadores para um Programa de Continuidade na Formação dos Professores Indígenas com um Curso Superior Específico.	21
A questão da pesquisa em relação à educação formal.....	23
A pesquisa em relação à educação tradicional dos Kawahib .....	25
Um exemplo casual como contribuição do kawahib Kwari .....	28
O Conhecimento Ativo dos Jupa'u apontando-me para o Objeto da Pesquisa .....	30
A questão dos procedimentos etnográficos .....	34
A questão do Campo .....	38
CAPÍTULO I.....	41
1. A cultura tradicional dos índios kawahib no grande contexto de Rondônia .....	41
1.2. A visão histórica das metades Kawahib .....	42
2.2. O Tabijara Kwarã e a sua colaboração .....	45
2.3. A colaboração do Tabijara Marazona Parintintin.....	49
CAPÍTULO II.....	53
2. A Cosmologia dos Kawahib de acordo com uma das partes do seu universo ficcional...	53
2.1. O meio universo .....	53
2.2. O meio indivíduo .....	56
2.3. A competência do Ipaji'Ga.....	59
CAPÍTULO III .....	63
3. O Conhecimento Ativo - O conhecimento veiculado ao ensino através da prática ou da ação .....	63
3.1. O Conceito de Rupigwara .....	63
3.2. A validação do Conceito de Rupigwara .....	64
3.3 O desenvolvimento do Conceito de Rupigwara .....	65
3.4. A Construção de um Arquétipo do Sujeito com Rupigwara .....	66
3.4.1 O Tipo Ideal.....	66
3.4.2. A História Ficcional do <i>Rupigwara do Kawahib</i> .....	70
3.4.3. Mbojipokwahav “Amansando o Ji-Rupigwara” .....	71
CAPÍTULO IV .....	75
4. Ae't'okaia – Fazendo a Tocaia.....	75
4.1. O ambiente ideal.....	75



4.2. Um novo ver do kawahib .....	80
CAPÍTULO V .....	83
5. Relações com os outros Seres Não Orgânicos.....	83
5.1. As Visages .....	83
5.2. A relação consigo mesmo e com o outro.....	84
5.3. O arquétipo do outro lugar: <i>ae'T'okaia</i> .....	86
5.3.1. A outra tocaia .....	86
5.4. No universo ficcional de um rupigwara os riscos que pode correr o sonhador.....	90
5.5. As possíveis aproximações à Cultura Tupi Kawahib .....	93
5.5.1. O Nagualismo .....	96
5.5.2. O Vegetal.....	99
CAPÍTULO VI .....	108
6.1. Tapy'yn apyanhpuape'i ukwavhav – O branco (outra gente) catando o conhecido..	108
6.2. Mbojipokwahav ae'tapy'yn - Amansando o branco (outra gente).....	110
CAPÍTULO VII.....	122
7. Crônicas de Ipaji'ga.....	122
7.1. O Ipaji Juma e a sua marca para criar o Jihuba'ga do Pajé: o Araconhahu'ga .....	122
7.2. Araconhahu'ga mbojihuba'ga upigwara'ga: .....	128
7.3. O Ipaji'ga dos Parintintin .....	130
7.4. O Ipaji'ga dos Jupa'u (Uru'Eu'Wau'Wau) .....	131
7.5. O <i>Ipaji'ga</i> dos <i>Te'nhumdé – Porá</i> (Tenharim).....	133
7.6. Ae'ipaji'ga, o pajé, e o seu desaparecimento .....	136
7.7. A animosidade contra os pajés .....	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	138
As apropriações .....	138
Como através da educação indígena se pensar em trabalhar conceitos como o da distância cultural entre as sociedades .....	145
REFERÊNCIAS .....	147
ANEXOS .....	151
ANEXO I – Projeto de Educação Escolar Indígena da SEDUC/RO .....	152
Etnias atendidas em Rondônia:: .....	154
Línguas faladas em Rondônia.....	154
Línguas Isoladas .....	155
População Indígena de Rondônia .....	155
2 – Estrutura Organizacional .....	156
Disciplinas .....	158
Carga Horária .....	158
Antropologia.....	158
ANEXO II - Quadro das Organizações Indígenas de Rondônia .....	167
ANEXO III - Quadro das Organizações Indígenas do Brasil.....	168
ANEXO IV - Quadro das Organizações de Apoio aos Povos Indígenas .....	170

## INTRODUÇÃO

### As primeiras aproximações

Minha relação com os Kawahib, iniciou-se em uma época anterior às minhas atividades de pesquisa.

Nosso período de relações poderá ser dividido em três fases que se sucederam: a primeira, quando nos conhecemos, quando eu não tinha nenhum vínculo, por assim dizer, institucional, nem ao que diz respeito a um trabalho e nem a estudos.

Eu já estava residindo no interior de Rondônia e durante uma viagem a Porto Velho fiz uma visita à Casa do Índio que era mantida pela FUNAI. Eu estava à procura de um medicamento indígena quando encontrei Monguitá Uru-Eu-Wau-Wau, hoje líder dos Taravé da aldeia do Alto Jamari, que estava lá há muitos dias e que, ao perceber que eu era de Campo Novo, o município mais próximo à região da sua aldeia, e ao saber que eu retornaria no dia seguinte, pediu-me para acompanhar-me, pois não suportava mais ficar fora da aldeia.

Embora eu tenha ficado receoso, ele convenceu-me dizendo que a Funai estava protelando a sua volta, a cada semana, por motivos de chuvas nas estradas e coisas semelhantes.

Viajou comigo de ônibus na madrugada do dia seguinte. Acabei acompanhado-o até a sua aldeia, a convite seu, num caminho que tivemos que sair da rodovia, entrar por estradas de fazendas conseguindo caronas, dormir em uma delas e prosseguir a pé na área da floresta.

Essa nossa ida mobilizou a fiscalização da FUNAI que chegou à aldeia antes de nós, mas respeitou a soberania da comunidade em sua vontade de receber-me.

Essa primeira visita foi muito significativa por muitos motivos; como o de ser convidado diretamente por um membro da aldeia; de dormir com eles no seio da aldeia e não no alojamento do chefe de posto, destinado também às visitas dos não índios; pelo fato de estar acompanhado por um irmão meu que estava morando comigo e essa nossa ligação de parentesco estabelecia um vínculo com um grupo em que todos também eram parentes.

Foi o início de uma relação afetiva que acabou estabelecendo-se.

A segunda fase do nosso convívio foi anos depois, por ocasião do meu mestrado. Como tínhamos estabelecido relações num momento em que o contato dos Uru-Eu-Wau-Wau com a sociedade envolvente era muito recente, e a sua liderança, a partir desse momento, começou a ser solicitada para participar de encontros comuns às lideranças indígenas e para facilitar a interlocução com os agentes institucionais, convidavam-me para participar junto com eles.

A trajetória desses acontecimentos começou a ser vivenciada por mim, num caráter mais oficial, a partir do final de setembro de 1999, - época em que eu que já me tornara um pesquisador e estava para concluir o meu mestrado – ocasião, também, em que me vi envolvido em uma reunião em que foram convocados.

Foi quando, pela primeira vez, a liderança dos Uru-Eu-Wau-Wau do Alto Jamari me convidou para acompanhá-los e participar de um encontro promovido pela *CUNPIR – Coordenação das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste do Mato Grosso e Sul do Amazonas*.<sup>1</sup>

Solicitaram-me para que os acompanhasse a esse encontro intitulado: **Reunião das Lideranças Indígenas com PPTAL/GTZ**<sup>2</sup>, no período de 28 e 29 de setembro de 1999, em Humaitá/AM, cidade situada no limite do estado do Amazonas com Rondônia, cuja Pauta era: Analisar a Proposta de Demarcação Física das Áreas Indígenas: JIAHOI, ESTIRÃO GRANDE, TORÁ MURA, JUMA e outras.

Os Uru-Eu-Wau-Wau levaram-me por temerem não entender bem o teor da reunião, e mais que tudo, temiam que ao decidirem a demarcação das terras dos Juma, um grupo kawahib, tomassem-lhes suas esposas Juma, já que as três únicas jovens que restaram da população Juma, juntamente com o pai, os quatro, totalizando toda a população Juma, estavam casados, tanto pai como filhas, com membros da população Uru-Eu-Wau-Wau,

---

<sup>1</sup> Em anexo estão as relações das siglas de todos os órgãos governamentais e não governamentais referidos no presente trabalho.

<sup>2</sup> PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal. Faz parte do Programa Piloto para a Conservação das florestas Tropicais do Brasil – PPG7, que teve início em Houston em 1990, a partir de uma reunião do chamado Grupo dos Sete, integrado pela Alemanha, Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Japão e Reino Unido. O PPTAL é vinculado à Presidência da FUNAI. <http://www.funai.gov.br/pptal/index.htm>

motivo pelo qual tinham se mudado para a aldeia do Alto Jamari, embora ansiassem por rever e reaver suas terras.(Paiva, 2000 p. 87).

Minha participação ativa na educação indígena no Estado Rondônia inaugurou-se, quando começou a ser decidida na prática, pelos próprios envolvidos, os índios, a partir do dia 19 de março de 2000, quando foi criada a **Organização dos Professores Indígenas de Rondônia – OPIRON**, na II Assembléia de Professores Indígenas de Rondônia. Nesta assembléia deram-me o papel de secretário com a tarefa de registrar as reuniões em ata.

Neste momento eu estava para concluir o mestrado e diante de tantos elementos novos sobre a educação indígena em Rondônia tive que reavaliar o meu papel e ampliar o foco da minha pesquisa em relação à educação formal. A partir daí, nos próximos anos subseqüentes, comecei a desempenhar a função de professor no Curso de Formação em Magistério dos Professores indígenas de Rondônia pelo Projeto Açaí, ministrando aulas por mais quatro anos subseqüentes, já após a conclusão do meu mestrado, em que participavam professores das mais variadas etnias indígenas de Rondônia.

Essa relação com educação indígena e o fato de eu ter ingressado no quadro de docentes da Universidade Federal de Rondônia em 1997, permitiram-me ações não somente frente a cursos para professores, mas também ministrar cursos para diversos agentes indígenas que atuavam nas aldeias, muitos dos quais, tanto da FUNAI, quanto da área da saúde, FUNASA e, também, outras organizações que conviviam há décadas com as comunidades indígenas do estado e prestaram depoimentos inestimáveis em relação a essas várias culturas. Foi então que percebi o olhar do *tapy'yn*, o não índio, sobre o índio, onde encontrei olhares que não viam, ou vozes que não conseguiam expressar o que viam. Foi através das transmissões da experiência desses agentes, da experiência dos membros das comunidades

indígenas e da minha própria experiência, que fui amadurecendo, ao longo desses encontros, esse estudo.

Assim encontro-me nessa terceira fase, a do doutorado, sendo que meu intuito maior, até o presente momento, vem sendo muito mais do que a inclusão do índio às áreas de conhecimentos propiciadas pela sociedade envolvente, justamente ele que, em termos de aquisição, é um apropriador incomparável, mas de propiciar a inclusão do elemento não-índio à amplitude do conhecimento proporcionado pela cultura indígena, especialmente aos que um dia pretendem contribuir com cursos de formação para os membros das comunidades indígenas.

#### Os Índios de Rondônia: Suas Relações com o Estado através da Religião e da Educação

As primeiras informações sobre as designações tribais das etnias da região que corresponde atualmente ao Estado de Rondônia estão numa carta escrita pelo Jesuíta Bartolomeu Rodrigues e enviada ao Padre Carvalho, em 1714. Rodrigues era missionário do Aldeamento dos Tupirambarana e forneceu 27 designações tribais dos povos indígenas do rio Madeira incluindo também os grupos do rio Mamoré, com 48 designações para a região que intermedia a região, duas para os grupos dos Andurá e oito para os Tupinambarana, localizando 85 grupos na região. (Paiva, 2000, p.30)

As primeiras iniciativas de educação indígena foram promovidas pelas missões religiosas cujo objetivo era a catequese. Em 1669, os jesuítas fundaram o aldeamento de

Tupinambarana, na foz do Rio Madeira, permitindo, a partir daí, o processo de penetração que atingiu, posteriormente, outras tribos. O historiador Vitor Hugo (1984: 4), de Rondônia, relata a pacificação de uma a uma das trinta e duas tribos existentes desde a foz do rio Caiari, que mais tarde recebeu a denominação de Rio Madeira pelos portugueses, até os obstáculos naturais que impediam o acesso às cabeceiras dos seus afluentes.

Foi imposto pelos jesuítas às comunidades indígenas o sistema de ensino europeu, que partia da premissa de que os índios eram desprovidos de qualquer tipo de educação e visava vincular a educação à assimilação dos ensinamentos cristãos.

A população indígena chegou a contar, no sul do estado, com cerca de 15.000 pessoas da etnia Nambikwara; no sudoeste do estado, pelos Paakas Novos, que chegaram a somar 10.000; no norte do estado, pelos Muras, com 60.000 e aproximadamente outros 80.000 de outras várias etnias que tradicionalmente ocupavam esta região.

Toda essa população chegou a 6.000 pessoas em 1988, período de sua maior redução, segundo levantamentos. (Panewa Especial, CIMI 1998).

Atualmente o processo de depopulação chegou ao final e as comunidades indígenas de Rondônia, além de estarem aumentando a sua população, preservaram sua língua e suas tradições e nas suas escolas é adotado o ensino bilíngüe.

Durante toda a história de relações entre o Estado Brasileiro com os povos indígenas no Brasil, houve duas tendências, a da dominação por meio da integração e homogeneização cultural e a do pluralismo cultural. Com a Constituição Federal de 1988 é que se deixou de exercer a política integracionista, que perdurou do período colonial até o final de 1980.

Havia o reconhecimento da diversidade das sociedades indígenas, mas acreditava-se que, incorporando os índios à sociedade nacional, estes se tornariam brasileiros ao abandonarem a própria identidade e, com isso, desapareceria a diferenciação étnica.

Ao transmitir os conhecimentos valorizados pela sociedade nacional, que tinham um cunho originário Europeu, o Estado Brasileiro estaria promovendo uma homogeneização cultural através da escola e preocupar-se-ia com a língua indígena apenas no sentido de servir-se de traduções para se facilitar aos nativos à aprendizagem da língua portuguesa e dos conteúdos valorizados pela cultura nacional.

As comunidades indígenas brasileiras só puderam se reorganizar quando começaram a surgir movimentos de criação de entidades de apoio e colaboração aos povos indígenas para fazer frente às ações integracionistas, o que ocorreu nos últimos anos da ditadura militar quando passou a haver um grande movimento de reorganização da sociedade civil na metade da última década de 1970.

A partir desse momento estabeleceu-se uma articulação entre as sociedades indígenas e organizações não governamentais, mudanças importantes permitiram a afirmação dos direitos indígenas e foram abertos espaços políticos e sociais que permitiu impor-se a questão indígena no Brasil.

Passou a haver a garantia do Estado em contribuir para a reafirmação e a valorização de suas culturas e línguas e não a existência transitória dessas populações, com a afirmação dos valores culturais dos povos indígenas vigorando no texto constitucional. Cumpre aos que estão envolvidos, nesses processos, garantir que essa lei exista de fato.



Às comunidades indígenas é assegurado o uso de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem no Ensino Fundamental Regular, garantindo a prática do ensino bilíngüe em suas escolas. (RCNE/Indígena 1998).

As manifestações culturais indígenas passam a ser protegidas pelo Estado que assume, portanto, tal dever, permitindo agora que seja cobrado do Estado o meio para que de fato isso aconteça.

#### A Questão da Educação Escolar Indígena em Rondônia ao Pensar-se em Cursos de Formação

Se for prescindido do cuidado do olhar, à forma que cada cultura, cada língua nos dita seu comportamento através de suas próprias ordenações sintáticas, haverá uma interpretação equivocada do conhecimento, de uma outra cultura, através da tradução das narrativas sem aprofundarmos na etimologia da palavra na sua origem nativa e conjuntamente aprendermos as práticas, aprendizado obtido através de uma forma de transmissão que poderíamos denominar como o conhecimento ativo, ou seja, de adquirimos a competência de executarmos a ação.

Para introduzirmos esse tipo de conhecimento na educação formal, para os próprios índios, é necessário, também, recorrermos aos processos históricos que vêm passando a educação indígena em Rondônia.

### O Processo Histórico na Educação Indígena no Estado de Rondônia

Desde o século XVII, os grupos étnicos do Vale do Madeira-Guaporé estiveram expostos às ações dos missionários, expedições, comerciantes e, por último, aos exploradores de borracha, o que levou vários grupos à extinção completa.

Após as missões terem atuado, por um longo período, quase exclusivo, surge a intervenção militar do Governo, com a intenção de fortalecer o processo de *aculturação* das populações indígenas, através do Serviço de Proteção Ao Índio – SPI, com exígua atuação na área de educação junto às sociedades indígenas, isto acontecendo somente nas localidades em que existia esta possibilidade.

Os povos indígenas de diversas regiões do Brasil perceberam insatisfeitos que o modelo implantado pelo Governo Federal através da FUNAI, Governos Estaduais e Municipais, assim como pelas Missões Evangélicas, não correspondia aos interesses dos alunos e professores indígenas e nem à realidade de suas comunidades.

Em decorrência, sucederam-se, neste período, vários encontros e cursos de professores indígenas com o apoio de instituições e das sociedades civis organizadas, culminando, na Região Norte, com o I Encontro dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima desencadeando uma série de outros encontros na região e em outros Estados do Brasil.

Em Rondônia, o I Encontro dos Professores Indígenas ocorreu em Vilhena, em novembro de 1990. Esses encontros contribuíram para a capacitação política dos professores e lideranças indígenas, possibilitando o reconhecimento dos professores indígenas como

categoria profissional e assim puderam assumir a condução do processo de regularização de suas escolas.

Até então eram diferenciados dos professores não-indígenas, sendo considerados como *monitores de educação*.

Com o avanço da educação indígena escolar em função das suas lutas, e, por outro lado, com as mudanças conjunturais em termos do Brasil e sua política indigenista novos dilemas surgiram.

A educação escolar indígena de Rondônia, desde 1967, com a criação da Fundação Nacional do Índio-FUNAI, tinha o atendimento de suas escolas por responsabilidade desse órgão.

Até ser assinado e publicado em 14 de fevereiro de 1991 o **Decreto Nº 26 da Presidência da República, que transfere para o Ministério da Educação** e, portanto para as suas parecerias naturais, as Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, a competência com relação à definição da educação escolar indígena na qual a FUNAI teria um papel supervisor. Este fato ocasionou um momento em que os índios não mais sabiam a quem se dirigir.

Os índios viram suas escolas não mais atendidas pela Fundação Nacional do Índio, mas pelas Secretarias Estaduais que contariam com a colaboração das Secretarias Municipais.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> No Anexo 1, consta o Projeto de Educação Escolar Indígena de Rondônia, que é a forma como vem funcionando a Educação Indígena do Estado de Rondônia.

Quem atende à Educação Indígena em Rondônia é a SEDUC/RO – Secretaria de Estado de Educação, no entanto, ainda não existe uma diretoria ou departamento exclusivo para atender à Educação Indígena, que está

De início, por desconhecerem as novas regras estabelecidas, os professores indígenas não souberam a quem recorrer: ao dirigirem-se à FUNAI, esta alegava que a questão da educação havia passado para o município, e este, inicialmente, dizia nada saber, ou que a Prefeitura Municipal não era o órgão responsável pelo índio.(Paiva 2000)

### O Amparo da Lei na Formação do Professor Indígena

A **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996**, é uma lei complementar da legislação educacional emanada da Constituição de 1998. De acordo com o **RCNE/Indígena (1998 p.82)**, o **Artigo 87, no parágrafo 3º, inciso III**, trata da formação do professor.

A Lei obriga a União, os Estados e os Municípios a realizarem programas de formação e capacitação dos professores em exercício, inclusive com recursos à distância. No parágrafo 4º, diz que até o fim da Década (2000), na Educação, só seriam admitidos professores **habilitados em nível superior**, ou formados, por treinamento, em serviço, meta que, como se pode ver, não foi possível atingir.

Em várias regiões do Brasil, em colaboração com as comunidades e organizações indígenas, universidades, organizações não governamentais e órgãos do governo do Brasil, estão em curso, processos oficialmente reconhecidos de formação de professores índios.

Neste mesmo tópico prevê-se a possibilidade de ser criado **o curso superior específico para professores indígenas.**

Atualmente, está em andamento no estado de Rondônia o **Projeto Açaí** que é um programa de curso de magistério, em nível de 2º grau, para os professores indígenas.

#### A Estrutura do Programa do Projeto Açaí

O Programa de Formação de Professores Indígenas do Estado de Rondônia – Projeto Açaí, em nível de Magistério, é oferecido pela Secretaria de Estado de Educação – SEDUC, que conta com o apoio de parcerias como a da **Fundação Universidade Federal de Rondônia** que contribui com o seu quadro docente, no caso, composto por profissionais com experiência em trabalhos de formação com populações indígenas, do **Núcleo de Educação Indígena – NEIRO**, das organizações não governamentais como o **COMIN**, o **CIMI**, que participam em todas as etapas contribuindo com a organização e auxiliando na coordenação.

De acordo com a política Nacional da Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação, o Projeto Açaí propõe a formação de professores indígenas em cinco anos, promovendo duas etapas anuais intensivas de aproximadamente 45 dias correspondendo a seis/sete semanas, cada etapa com a carga horária em torno de 338 horas que devem, no término do curso, totalizar 3380 horas de ensino presencial e de 1165 de ensino não presencial com acompanhamento pedagógico.

A duração do projeto teria um tempo previsto para cinco anos, atualmente 126 alunos já concluíram o curso do Projeto Açaí e ainda está prevista a continuidade do programa.

É um grupo significativo que ora está impedido de ver concretizar suas aspirações de receber uma continuidade no seu processo de formação e se vê colocado num compasso de espera.

A Partir do Projeto Açaí Pensar nos Princípios Norteadores para um Programa de Continuidade na Formação dos Professores Indígenas com um Curso Superior Específico.

Como foi mencionado anteriormente, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996, que é uma lei complementar da legislação educacional e reza pela obrigatoriedade das instituições Federais, dos Estados e dos Municípios a realizarem programas de formação e capacitação dos professores em exercício, incluindo **o curso superior específico para professores indígenas**, cuja clientela, a princípio, serão os próprios professores que cursaram o projeto Açaí.

Para que seja criado tal curso, deverão ser observados alguns pressupostos para nortearem as ações de formação de professores indígenas que implicaria na qualificação destes professores como agentes de transformação da sociedade.

Os próprios professores indígenas, através das suas atuações nas próprias escolas de suas aldeias, nas suas participações no curso do projeto Açaí, sabem que as suas escolas

deverão fazer parte de um sistema com processos próprios de aprendizagem de cada povo que venha assegurar e fortalecer a tradição indígena.

Para que se efetive um processo de autonomia da escola e dos povos indígenas, de acordo com o **RCNE/Indígena**, deverá ser oferecida uma educação que proporcione às comunidades a recuperação de suas memórias históricas em decorrência da reafirmação de suas identidades étnicas com a valorização de suas línguas e ciências, contudo garantir aos índios o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades.

Deverá todo o trabalho de formação de professores indígenas estar em conformidade com a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, normatizado pela Constituição Federal Brasileira, Leis de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional, Plano Decenal de Educação para Todos, Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, Portaria Interministerial nº 559/91 e Decreto Presidencial nº 26/91.

A formulação de uma Proposta Curricular para o curso de graduação para os professores indígenas deve considerar que a demanda seria, em princípio, de alunos-professores das escolas das aldeias e todos atualmente cursando o projeto Açaí, totalizando mais de cento e vinte professores.

Terá que haver um consenso sobre como será caracterizado o projeto em relação ao ingresso dos cursistas, que serão indicados pelas suas comunidades, a sua duração e quantas serão as etapas intensivas, que poderão ser duas, sendo uma por semestre e ter duração de até quarenta e cinco dias.

Portanto, penso com este trabalho contemplar uma pesquisa que venha contribuir de forma geral para o desenvolvimento humano, além de ações na educação.

Pretendo, também, a partir da questão do processo da formação, ao considerar a educação formal, prestar contribuições a todos agentes educacionais envolvidos com a educação indígena, principalmente com a formação dos professores indígenas, mas também não quero deixar de considerar os grupos Jupa'u com os quais eu primeiro comecei a trabalhar e os demais grupos kawahib como grande fator de contribuição para o meu aprendizado que me levou com profundo respeito a postular em favor da permanência dos valores tradicionais perpassados pela etnia considerando a peculiaridade da sua forma cognitiva.

#### A questão da pesquisa em relação à educação formal

Assim ao estabelecer como método de pesquisa sobre a educação formal para a sociedade indígena os procedimentos foram divididos em dois momentos, não necessariamente cronológicos, mas como um recurso metodológico para poder realizar e facilitar a pesquisa etnográfica.

O primeiro momento sendo o da pesquisa bibliográfica, que envolveu consultas sobre toda literatura e documentos disponíveis relacionados à sociedade indígena, tanto a Nacional, como a do Estado de Rondônia.



Em um segundo momento, sendo o da observação participante, já fazendo uma pesquisa etnográfica, usando métodos qualitativos, ao participar das reuniões, tanto do lado institucional acompanhando ou participando das ações oficiais pelos órgãos da educação, tanto das assembleias indígenas, que me propiciou acompanhar o início de criação das organizações indígenas, que estavam surgindo no Estado e, depois, já para organizarem suas ações, como na ocasião em que os professores indígenas de Rondônia criaram a sua organização, OPIRON. A seguir, depois de organizados como classe, passaram a se reunir, para criarem o Conselho de Educação Indígena Estadual.

Considerarei também como parte desse segundo momento, em relação à educação formal, a utilização da pesquisa etnográfica, usando como método a observação participante, feita durante o curso de mestrado do Projeto Açaí, quando ministrei aulas em períodos semestrais condensados em 45 dias, durante quatro anos.

O que envolveu também, uma parte intitulada pelo projeto como ensino em “período não-presencial”, após cada etapa, em que deslocávamos para cada aldeia e víamos o professor índio atuando na sua sala de aula junto aos seus alunos.

Com esses professores estabeleceu-se uma relação pessoal que muito favoreceu ao planejamento para cada etapa, que se sucederia, e para integrar a escola e a aldeia do professor ao projeto, se considerar que há aldeias, que por serem de difícil acesso, estão isoladas; e raras são as visitas que recebem, de maneira que a comunidade se sente muito gratificada com essa relação.

São ocasiões que na aldeia são feitas grandes reuniões gerais para discutirem os problemas, que podem vir estar acontecendo, onde surgem importantes depoimentos sobre a

escola, a educação e a vida. Sempre essas visitas são comemoradas com grande celebração, no final.

Ficou relevante nessas ações o fato delas nos remeterem a uma grande solução e também a um grande problema; a solução, no caso, é que podemos atender pessoalmente o aluno professor, quando levamos os trabalhos que fizeram ao longo do curso com correções e observações, e criar um momento de estudo mais personalizado e de acordo com as necessidades do professor e da etnia.

O que se manifesta como o grande problema é quando se depara com esse momento, e faz-nos pensar, que se num próximo projeto (que seria o do curso de graduação para os professores indígenas), por exemplo, ao trabalhar-se com professores que residem em locais muito distantes, em outros estados, por exemplo, fica difícil se deslocarem para participar dessa ação não-presencial.

Mas para trabalhar com professores do quadro da Universidade local, também se necessitará de uma qualificação específica para esses professores, nas diferentes áreas, considerando que a maioria não tem capacitação para essa educação diferenciada.

#### A pesquisa em relação à educação tradicional dos Kawahib

Para melhor entender a cultura de uma sociedade Kawahib, como a dos Uru-Eu-Wau-Wau, que se autodenominam Jupa'u, foi necessário também considerar a história e os mitos das demais sociedades Kawahib e, até, de outras etnias circundantes na região da Amazônia, devido à ocorrência de constantes similaridades.

Por meio de marcas textuais comuns obtidas através de relatos de pessoas pertencentes a essas etnias, pude colher um material significativo que poderá oferecer uma maior contribuição para a reconstituição de dados culturais desses povos, e entender melhor os seus conhecimentos e a sua transmissão. O que poderá constituir-se numa contribuição relevante para a educação indígena.

Ao iniciar o meu trabalho junto à educação indígena e, ao começar a recolher os textos elaborados pelos meus *alunos-professores*, ao ouvir seus depoimentos e ao visitar as aldeias das mais variadas etnias, eu encontrei traços culturais comuns a todos os grupos de Rondônia, quer seja pela utilização de determinadas plantas que são de conhecimento comum, quer seja por meio dos relatos, em especial, sobre **a formação de um pajé**, processo em que se verifica a utilização de muitos métodos comuns a todos.

Levi-Strauss (1978: 44) em seus estudos etnográficos considerou que a população das Américas pré-colombianas era muito maior do que se supunha e por isso tinham traços culturais que se assemelhavam:

E, como era muito maior, é óbvio que estas populações estavam de certo modo em contato umas com as outras e que as crenças, as práticas e os costumes se difundiam. Qualquer população estava sempre em posição de saber o que acontecia na população vizinha. O segundo ponto, no caso que estamos aqui a considerar, é que estes mitos não existem isolados, por um lado no Peru, e por outro no Canadá, antes surgem repetidamente nas áreas intermédias. Na verdade, são mais mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes do continente.

Partindo de todas essas premissas e devido a esses estudos, de início, passei a observar a convivência do parentesco étnico, mais explicitamente os laços culturais entre os grupos Kawahib, o que me conduziu a outras relações de um modo muito natural. Os próprios Jupa'u inseriram-me no convívio com os Karipuna, grupo Kawahib muito próximo, inclusive com

um casamento entre eles, assim pude comparar e completar histórias como a da *Anhan'ga*, relatada por Kwari Uru-Eu-Wau-Wau com acréscimos de detalhes por parte do Tangareí Karipuna.

Isso também se repetiu na história da criação dos animais pelo Bahira, herói mítico Kawahib, ao compará-la com os relatos dos demais Kawahib, tanto dos Tenharim através do seu líder Kwarã, como dos Parintintin, cujo líder Marazona, da Aldeia do Pupunha, que admitiu ser também um **Pagé**, o que entre os Kawahib é um segredo que dificilmente é compartilhado.

Em relação a ter um Pajé, os Jupa'u, assim como os demais kawahib nos dias atuais, têm enormes restrições quanto a isto, pois, para eles, a pessoa nunca é um **Pajé** e sim tem **Pajé** ou, como o nomeiam: **Ipaji'ga**. É uma relação que, segundo eles, no início, parece oferecer benefícios, e pode, no final, acabar acarretando grandes desventuras.

Para as sociedades Kawahib, em termos de vivência, em geral, não há a delimitação entre o sonho e a realidade, ou melhor, tudo adquire o status de acontecimento, considerando que as grandes ações xamânicas são realizadas por intermédio do sonho.

Às vezes, em um momento casual, uma construção frasal poderá conter um elemento elucidativo. Há momentos em que um simples comentário traz um dado fundamental para subsidiar um esclarecimento como afirma Lüdke (1986: 12):

O pesquisador deve, assim, atentar para o maior número possível de elementos presentes na situação estudada, pois um aspecto supostamente trivial pode ser essencial para a melhor compreensão do problema que está sendo estudado.

### Um exemplo casual como contribuição do kawahib Kwari

Eu estava mostrando uma região dentro da floresta ao Kwari Uru Eu Wau Wau, em uma propriedade por mim adquirida no ano de 1985, época um pouco anterior à existência da picada para a demarcação da reserva dos Uru-Eu-Wau-Wau. A propriedade está localizada fora da reserva exatamente no seu divisor que é o rio Candeias na parte de sua cabeceira.

É uma região montanhosa e, em decorrência disso, há numerosas corredeiras e saltos, costumeiramente, denominados, localmente, como cachoeiras.

Devido à grande distância da Aldeia, é uma área pouco conhecida pelo povo do Alto Jamari. É uma região isolada, conseqüentemente a fauna é pouco incomodada por caçadores. Ali construí uma casa. Kwari espantou-se em encontrar um rastro de anta, logo ao sairmos de casa margeando a descida do rio.

Isso foi o suficiente para que continuássemos o trajeto com ele assobiando insistentemente num arremedo de anta. Quando eu estava convencido da inutilidade do ato e enquanto eu ainda estava admirado pela sua insistência, deparamos com a anta, tranqüilizada talvez pelos assovios, que para ela, sem dúvida, denotavam a presença de outro animal da mesma espécie. Estava dentro do rio, em plena corredeira coberta de água até o dorso e mergulhando, prolongadamente, a cabeça para pastar as algas submersas aderidas às pedras no fundo do rio.

Kwari, essencialmente um caçador, começou a estudar meios para matá-la. Era uma *tapiira*, uma anta de grandes dimensões. Devido ao grande rumor das corredeiras, ela era

impedida de nos ouvir. A trilha margeando o rio, onde estávamos, era ocultada pelos cílios formados pelos arvoredos entre as árvores e favorecia-nos estarmos contra o vento para não sermos farejados.

Após confabularmos, chegamos à conclusão da inviabilidade de tentar matar a anta. O índio estava usando um arco que eu mantinha em casa, justamente para as ocasiões das visitas do povo do Alto Jamari e as flechas tinham sido fabricadas exclusivamente para a pesca. Além de ser pouco provável que elas penetrassem um osso do animal, tinham pontas cilíndricas o que evitaria produzir perda de sangue. Ele sabia que, devido à ausência da lâmina de taquara de forma côncava que promove grandes hemorragias e impede a anta de andar grandes distâncias, nós teríamos pouco sucesso.

Eu por nada no mundo queria molestar essa vizinha e me satisfazia em apenas contemplá-la. Por isso, recusei o seu plano que consistia em flechá-la, bem próximo, numa parte letal, aproximando-nos enquanto ela mergulhasse a cabeça e a seguir, de imediato, tentássemos com uma foice e um facão, que tínhamos, cortar-lhe a coluna vertebral ou os tendões atrás das suas patas traseiras, que também a impediria de andar. Ademais tínhamos fartura de peixe e ele foi cordato.

Tínhamos também a impossibilidade do transporte de tal abundância de carne. Ponderei sobre as grandes lutas que eles empreendem nas caçadas, considerando ser a anta um adversário respeitável.

Daí em diante, Kwari caminhava em um estado eufórico que dava a impressão de que ele reconhecia tudo ao redor. Eu pretendia mostrar a cachoeira grande a ele. Em um momento, ele parou e conseguiu identificar vestígios de um acampamento de pescadores não índios,

cobertos pela vegetação. Descobrimos uma lona preta de plástico e muitas latas vazias de óleo.

Kwari ficou muito sério e disse-me: *isso passou pelo meu sonho!* E narrou-me que sonhara que estava perambulando por ali e encontrara o acampamento com os pescadores. Em represália amarrou a todos. Mas grande foi a sua surpresa ao constatar que entre eles tinha amarrado também o seu pai. Ficou muito penalizado, chegando a ponto de não se conformar com a sua atitude.<sup>4</sup>

Agora ele queria verificar se a cachoeira era a do seu sonho. Aqui esta região pareceu ficar no nimbo do seu sonho, mas no final ficou muito gratificado por encontrar taquaras próprias para fazer flecha, material que inexistia em um raio muito grande em volta da sua aldeia, ou seja, talvez estas encontradas sejam as mais próximas.

#### O Conhecimento Ativo dos Jupa'u apontando-me para o Objeto da Pesquisa

O elemento mais significativo do discurso seria quando Kwari disse casualmente: *isso passou pelo meu sonho*. A palavra **passou** pode registrar a ocorrência de um elemento integrante e determinante na constituição do seu mundo real, em relação à sua memória de

---

<sup>4</sup> Interpretar as representações do sonho não é o aspecto relevante deste trabalho, mas é difícil deixar de assinalar que o Kawari, neste época, já estava casado e com filho, mas nossas relações tiveram início quando ele ainda era criança e, muitas vezes, sentava em meu colo ou deitava comigo em minha rede, por isso deixa, transparecer, muitas vezes, uma relação filial comigo.

Não é difícil imaginar que eu morando ali numa área limítrofe, que já foi ocupação tradicional deles, não seja representado como o pai invasor, ali, amarrado junto com os demais.

eventos vivenciados. O que determina o sonho como elemento incluso desse real, na sua forma mais abrangente, do passeio ao sonho antecipado que **passou** pelo passeio.

Durante o mestrado ative-me a colher relatos do povo Uru-Eu-Wau-Wau, que se autodenominam Jupa'u, na aldeia do Alto Jamari, sobre a sua organização social, sobre seus mitos e histórias de indivíduos e, na dissertação, ao utilizar os dados gravados e transcritos por mim, procurei obedecer ao estilo dos relatos e conservar o seu aspecto semântico para poder permitir leituras que poderiam escapar-me nas análises.

Na ocasião meu principal objetivo era acrescentar dados etnográficos e descrever os aspectos culturais dessa etnia para poder contribuir para a reflexão sobre os aspectos relevantes da implantação de escolas indígenas, já que o mencionado grupo estava em vias de inserir-se na educação escolar.

Quanto mais amiúde se tornava a minha convivência com a comunidade indígena, mais observava que os discursos mais extensos são de certa forma ritualizados. Utilizados, em especial, para contar as histórias de vida, dos mitos e, às vezes, de caçada, tornam-se formas cristalizadas, pela fidelidade às diversas repetições. Predileção dos ouvintes que não gostam nem da alteração vocabular, nem de alterações na mímica.

Colocando em destaque aqui o convívio nas incursões feitas pelas matas com os membros masculinos da comunidade Uru-Eu-Wau-Wau da Aldeia do Alto Jamari, mais constato que há grandes momentos de ausência de fala, mesmo nas interlocuções entre si, e quando transmitem o seu conhecimento prático é de forma monossilábica.



Adotam uma larga utilização de gestos, que têm uma grande diferença do nosso código gestual: apontam as direções com os lábios, descrevem as localizações e as situam temporalmente com movimentos abrangentes de braços e, se levarmos em conta que um fonema é a menor unidade sonora produzida pela fala e o morfema a menor unidade de sentido, produzem um som gutural na dimensão de um único fonema, mas o suficiente para constituir um sentido.

Tal som chega a ser um signo que tem uma carga significativa de aquiescência. Emitem-no quando, ao observarem pegadas nas trilhas, abaixam para cheirar imprensando entre o lábio superior e a narina, uma pequena folha que tenha roçado em algum animal silvestre. Pela impregnação sabem se compensará segui-lo, ou não. A resposta por gesto é tão utilizada, que uma vez ao perguntar quando se deveria partir, recebi uma resposta em um único gesto: o indicador apontado verticalmente para cima, seria ao meio do dia.

Essas formas utilizadas na comunicação, com seus vários códigos poderiam sugerir o predomínio de uma memória, como se fosse uma memória sinestésica, ou seja, a do corpo em seus movimentos.

Esse tipo de memória poderia nos levar a considerar a ter uma atribuição mais privilegiada nos movimentos relacionados às ações do corpo no sonho, movimentos estes percebidos através dos relatos de antigas práticas xamânicas através do sonho com seus processos fixados em uma prática sistemática, através de artifícios que consistem em transformar esse corpo em outros mais aptos para ações mais específicas, como em uma Jaguará (onça) para dar grandes saltos acrobáticos, num Kwandu (gavião) para alçar vôos e outras realizações.

É bom enfatizar que a sociedade dos Kawahib, como toda a sociedade indígena, é uma sociedade que privilegia o conhecimento prático, e com a peculiaridade de não traçar fronteiras hierárquicas entre os mais variados conhecimentos dos quais é detentora, onde tudo forma um todo, que fará o pesquisador ao inserir-se em uma sociedade, com uma instrumentalização desconhecida, com um idioma diferente que se presta a diferentes comandos sintáticos, defrontar-se com um novo tipo de comportamento.

A aquisição de uma nova linguagem, ao cruzar essa espécie de fronteira sintática depara-se, com o que se poderia chamar de diferentes processos de inscrições, defrontando-se com uma “*barreira funcional*”, termo utilizado por Vigotski (1996: 46).

É um conceito amplo cuja gênese inicia-se na história natural do comportamento e na transição para outras funções da estrutura psicológica que embasa o uso de novos instrumentos, dando um destaque especial ao enfoque dado à atenção que é um determinante essencial do sucesso ou não para qualquer operação prática.

(...) O uso de signos auxiliares rompe com a fusão entre o campo sensorial e o sistema motor, tornando possível assim novos tipos de comportamento.

Um exemplo de barreira funcional seria o aspecto inusual das posições perceptualmente deslocadas ou invertidas, como a do olhar do pássaro, ao sonhar-se pássaro, por exemplo, o que requer um adestramento para esse novo tipo de função perceptual, tal como o despertar de uma nova atenção no sonhar que poderia depender da “vontade do corpo”.

A linguagem, na sua forma gestual, ou na sua peculiar sintaxe da sua forma oral, é fator importante para poder estudar os meios que as comunidades Kawahib utilizam para a

transmissão do seu conhecimento, no contexto da sua educação tradicional, donde se pode pensar em tirar contribuições para a melhoria da educação em todo contexto cultural. Em síntese, no convívio com essas comunidades, para nossa maior compreensão, é necessário aderir aos seus códigos de expressão que poderá atingir uma sofisticação inimaginável para expressar uma *realidade onírica*, por exemplo.

### A questão dos procedimentos etnográficos

Assim em termos de procedimento no que se refere à pesquisa de campo, em que foi utilizada a pesquisa etnográfica, na qual foi usado o método da observação participante, salvaguardadas as diferenças estruturais, entre a educação formal, na qual estou tentando inserir esta “outra”, a educação tradicional. Em termos de relações entre as duas, aparecem diferenças fundamentais que serão tratadas a seguir.

São diferenças na delimitação do campo e na tradução etnográfica. Isso faz com que se abra uma ampla discussão sobre o proceder, ao fazermos uma abordagem ou levantamento **desse** para **esse** mundo como descreve Clifford (2002: 19):

Esse mundo ambíguo, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. A diferença é um efeito de sincretismo inventivo.

Pode-se admitir uma semelhança entre as visões sobre a cultura e a educação, a escola e a aldeia, quando se começa a fazer a abordagem etnográfica sobre a cultura tradicional dos kawahib, sobre o sistema de parentesco, relações sociais, as autoridades locais, mapear

campos, transcrever textos e manter a punho o seu diário, mas ao deparar com uma relação cognitiva diferente dos Kawahib sobre “seres” diferentes, cairá em filtros onde se reterá o indesejável e passará o que foi despercebido.

Considerando esse tipo de dificuldade que irá aparecer na pesquisa desenvolvida a partir de um determinado momento desse trabalho, sobre o *conhecimento ativo dos kawahib*, por exemplo, se fará necessário que eu faça um texto referencial, (escrever sobre o próprio texto etnográfico) aqui nesse momento, para justificar o discurso desenvolvido na, e durante a, interpretação e a textualidade etnográfica.

Isso pode se iniciar com o conceito de Clifford sobre a autoridade, considerado, por ele, como esse modo predominante moderno de se referir sobre a autoridade no trabalho de campo, que é expresso da seguinte forma: “Você está lá...porque eu estava lá”.

Para fazer tal reflexão, propôs inventariar o que considera as melhores e, ainda, imperfeitas abordagens disponíveis sobre a prática da representação intercultural, destacando o método etnográfico como “notavelmente sensível”, já que a observação participante obriga seus praticantes a experimentar “tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução”.

Essa reflexão chega a um momento em que seu estudo traça a desintegração da autoridade etnográfica ao expandir a comunicação na qual se manifestam as influências interculturais, fazendo com que as interpretações se multidirecionem, para os outros e para si mesmo, em que se torna difícil conceber a diversidade humana como “culturas independentes, delimitadas e inscritas”.

Assim, ainda seguindo a abordagem de Clifford, chegou a instalar-se um consenso internacional, em desenvolvimento, que para se tornarem válidas, as abstrações antropológicas, deveriam se basear, na medida do possível, em descrições culturais feitas “por acadêmicos qualificados”.

Partindo dessa referência, Clifford coloca situações em que se cria a necessidade de se distanciar desse novo estilo acadêmico, que surgiu na década de trinta, época em que se tornou popular e acabou se tornando “institucionalizado e materializado em práticas textuais específicas”.

Isto porque a experiência etnográfica em situações levantadas, em épocas mais recentes, permitiu identificar e se distanciar, pelo menos, até um certo ponto, dessas convenções. Pelo fato da etnografia produzir interpretações culturais através de “intensas experiências de pesquisa. Que levou a formular questões de como que uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo?”

Ou, como se poderia dar uma versão adequada, composta por um autor individual, de um “outro mundo” diferenciado, sobre um encontro intercultural local, já determinado e atravessado por várias relações e propósitos?

A escrita etnográfica implica numa tradução da experiência para a forma textual, tendo em mente o fato que a “etnografia está do começo ao fim imersa na escrita”. Aí que a escrita etnográfica encena a estratégia da autoridade, como sendo uma afirmação não questionável no sentido de que é a provedora do verdadeiro texto.

Mas, se considerar que a etnografia é a interpretação das culturas levando em conta o fato do discurso se tornar texto, aí se separa de uma “intenção autoral”, a interpretação não será uma interlocução, a real elaboração da escrita etnográfica feita no campo, como texto será feita em outro lugar.

A experiência da pesquisa no corpo textual ao ser separada das ocasiões discursivas, no momento de produção, tem conseqüências para a autoridade etnográfica, pois a reformulação dos dados já não precisa ser vista como de uma pessoa específica, os eventos ou rituais não precisarão estar ligados à sua produção por atores específicos, os próprios textos se tornarão uma evidência de uma realidade cultural.

A fragmentação da autoridade encontra-se aí, os autores e os atores específicos serão separados da sua produção. Passa a ser inventado o autor generalizado, “para dar conta do mundo ou contexto dentro do qual os textos são ficcionalmente realocados”

Ainda estou intertextualizando Clifford (2002: 18-41), mas é a partir daqui que se restabelece uma conexão com a escrita etnográfica deste trabalho (acredito, que é o que acontece, pelo menos de maneira mais evidente, a partir da escrita etnográfica do II Capítulo desta Tese)

Todo esse texto referencial acima, revela a “outra” preocupação, além da pesquisa ter que ser verdadeira, ela tem que parecer verdadeira, eis o que têm preocupado os etnógrafos e os que escrevem sobre o etnógrafo.

A questão da assinatura, o estabelecimento de uma presença autoral num texto, tem atormentado a etnografia desde os seus primórdios, embora o caso tenha feito sob forma disfarçada na maioria dos casos. Disfarçada porque, em geral, não tem sido apresentada como um problema da ordem da narrativa, uma questão da melhor maneira de fazer com que uma

história honesta seja contada honestamente, mas como um problema epistemológico, uma questão de como impedir que visões subjetivas distorçam fatos objetivos. O choque entre as convenções expositivas dos textos saturados e as dos textos esvaziados de autor, que brota da natureza particular da empreitada etnográfica, é tido como um choque entre ver as coisas como se deseja que elas sejam e vê-las como realmente são.(Geertz 2002: 20-21)

### A Questão do Campo

Quanto à questão do campo, para dar conta da sua delimitação, proponho um campo cultural Kawahib, aqui estou referindo ainda ao segundo momento da pesquisa, não ao primeiro sobre a educação formal da escola e a ação institucional do ensino, o que já foi mencionado, mas sim sobre a cultura Kawahib, que neste trabalho atravessa outras ordens cronológicas e outros limites geográficos.

Assim, o território cultural Kawahib, neste estudo, inicia-se na aldeia do Alto Jamari, dos Uru-Eu-Wau-Wau e vai estendendo-se, para as aldeias dos Tenharim, prossegue ao encontro com os Parintintin, Karipuna e Juma, com eles parti para uma extensão maior que é Porto Velho, onde a CASA DO ÍNDIO se torna um campo de relação provido pela FUNAI, que acabou propiciando uma ação facilitadora para as relações interétnicas, dela parti para os campos de sua relação, onde se inclui a CASAI, que é a casa de Saúde do Índio mantida pela FUNASA e, finalmente, para a minha casa onde, desde o início, tenho recebido os membros dessas etnias.

Os colaboradores diretos para esse trabalho foram os Uru-Eu-Wau-Wau: Kwari, Warina, Tari e Puruá; os Tenharim: Kwarã, Kwará, Tayri, e Yapuri; O Karipuna Tangarei; O

Parintintin Marazona e o Juma Aruká. Houve também os relatos polifônicos do povo da aldeia de todas essas etnias, cujas vozes permeiam ao longo do texto

Para eu conseguir estabelecer o que deveria ser considerado um procedimento adequado para apresentar as ações de um *rupigwara*<sup>5</sup>, foi-me providencial a contribuição de Kwarã que em sua vida honrou a sua condição de Tabijara, que é o que tem o encargo de ser o detentor de todas as formas de conhecimento da sua etnia.<sup>6</sup>

A ele devo a organização da apresentação desse trabalho em partes, usando o método de separar os procedimentos com os termos na própria língua kawahib, como subtítulos e conceitos.

Por ele, também, me foram apresentadas informações mais completas sobre a divisão das metades Kawahib, com as classificações das espécies do reino animal pertencentes às metades correspondentes, respectivamente, e, da mesma forma, às metades das espécies vegetais, assim como a alusão classificatória às espécies não-orgânicas.

Portanto, pretendo mostrar nesse trabalho a visão cosmogônica dos Kawahib, a seguir, propiciar uma condução dentro do seu universo ficcional, respeitando o que faria, em termos estratégicos, um Kawahib, essencialmente um *okahua'ga*, um caçador, o que significa que é um mestre do proceder em fazer *oamongó*, prender a atenção.

---

<sup>5</sup> *Rupigwara*, o que guia; *ji'rupigwara*, o meu espírito, que me guia; *ga'rupigwara*, o espírito dele, o que guia ele. (Conforme a definição do Tangarei Karipuna).

Os Parintintin têm uma preferência pela variante *upigwara*. Haverá neste trabalho um tópico com ampla abordagem sobre o *rupigwara*.

<sup>6</sup> Kwarã faleceu em agosto de 2004, já em idade avançada.



Assim serão utilizados todos os seus artifícios, que estabelecerão o método e o procedimento que pareceria mais adequado a um *kawahib* para propiciar a inserção de um *Tapy'in*, o não índio, dentro do seu mundo relacionado às suas práticas xamânicas .

À maneira de um *kawahib*, as palavras se prestarão como material para construir-se um *okaia*, que é o recurso de construir-se um cercado para conduzir, aqui neste caso, a atenção de outrem para dentro de uma *hokaia*, uma armadilha.

Pretende-se com isso não levar à conviência com uma perda, o que muitos temem estar acontecendo com a tradição indígena, mas a um ganho cujo benefício será o do deslocamento de um mundo para outro e estabelecer-se um novo parâmetro, para eventualmente proporcionar-nos novas reflexões sobre a própria realidade.

As outras sociedades talvez não sejam melhores do que a nossa; mesmo se somos propensos a acreditar nisso, não temos à nossa disposição nenhum método para prová-lo. Ao conhecê-las melhor, ganhamos, porém, um meio de nos distanciarmos da nossa, não porque esta seja absolutamente má, ou apenas má, mas porque é a única da qual devíamos nos libertar: já estamos naturalmente libertos das outras. (Lévi-Strauss 1996: 371).

## CAPÍTULO I

### 1. A cultura tradicional dos índios kawahib no grande contexto de Rondônia

A concentração da Cultura Tupi na Amazônia remonta milhares de anos e as notícias mais remotas que se coletou sobre os Tupi-Kawahib datam de 1797. Sendo essas primeiras informações etnográficas de que se tem conhecimento da sociedade Kawahib coletadas por Nimuendajú, (1924:205), após sua permanência no Maici-Mirim, durante o contato com os Parintintin, observando-os do posto de pacificação localizado no curso superior do rio Maici-mirim, sem contudo ter a oportunidade de visitar suas aldeias. As informações obtidas foram publicadas em 1924 e são consideradas como o primeiro material etnográfico para o conhecimento das nações Kawahib. Esse material foi condensado e publicado também no Handbook of South American Indians. (1948).

Waud Kracke (2005: 1-2) faz referência a doze grupos Kawahiv estabelecendo uma classificação para os do médio Madeira como os “Kagwahiv Setentrional” que incluem os Parintintin, Tenharim, Juma, Apeirand’di, Pãe’i, Kutipãe’i, Jahui, Juityp, e para os mais ao sul, no centro de Rondônia, deu a classificação de “Kagwahiv meridional” que são os Jupa’u (conhecidos como Uru-Eu-Wau-Wau), Amondava, e Karipuna.

## **1.2. A visão histórica das metades Kawahib**

O mesmo Kracke (2005: 2) examina o desenvolvimento histórico da sociedade Kawahib procurando determinar a separação histórica dos grupos que se autodenominam “Kagwahiv” e considera o sistema de metades com a variação dos nomes de uma das metades como marcador histórico: “O marcador de um momento que deu origem a este sistema que diferencia o povo “Kagwahiv” de todas as outras tribos que falam línguas da família Tupi-Guarani”.

Investiga a diferença dialetal, como outro marcador histórico, para levantar a questão da origem da ancestralidade dos “Kawahib” que iniciam sua história nas cabeceiras do rio Tapajós e fazem parte da grande migração Tupi-Guarani.

Crê que pelo fato de todos esses grupos Kawahib partilharem de um sistema de metades, estas já existiam na cultura matriz, na região do rio Tapajós, antes da dispersão para o Oeste.

Chega à questão histórica sobre qual seria a origem desse sistema de metades exogâmicas tão profundamente enraizada entre os grupos kawahib e sobre o fato de esse sistema não existir em nenhuma outra cultura Tupi-Guarani. (2005: 2-3)

Contudo, o desenvolvimento do presente trabalho se dará a partir da questão sobre a origem mítica dessas metades, de acordo com a visão cosmogônica dos grupos kawahib.

Os grupos kawahib com os quais, até então, eu mantenho contato são:

Os Jupa'u denominados como Uru-Eu-Wau-Wau; os Parintintin; os Tenharim e Jiahui; os Juma que vieram do Igarapé Joari e agora estão juntos aos Jupa'u; e os Karipuna às margens do rio Jaci-Paraná.

De acordo com a história mítica dos kawahib, Kwari Uru-EU-Wau-Wau (15.08.2000) declara que quem inaugurou o sistema de metades foi o herói mítico civilizador Bahira:

*O Bahira fez filho primeiro. Daí a gente se espalhou todinho no mato. O Bahira fez a mulher dele, a que ficou do lado dele. Só com ela mesmo ele fez filho. A que ele fez do mandi. Daí nasceu criança, **dividiu todinha**. As crianças nasceram todinhas. O homem cresceu de novo também para casar. Casou e se virou. Cada um fez família, barraco, panela, para tudo quanto é lado. A mulher ficou do lado do marido, mesmo assim o branco. Era tudo um só.*

Quando o Jupa'u, Kwari Uru-Eu-Wau-Wau, ao relatar que a criança ao nascer **dividiu todinha**, está abordando, de forma natural, no seu discurso, as **divisões** clônicas do seu povo em duas metades Mutum e Arara (Kanindé), assim como a sua compreensão cosmogônica de que o universo é composto por metades.

O que revela, também, o caráter segmentário dos Kawahib, que é organizado em torno das metades exogâmicas.

As metades foram instituídas quando a atual humanidade já existia e nelas está incluso o branco. A história mítica das metades aconteceu por ocasião do casamento do Kawahib com a filha do Bahira. O rapaz caçando na mata encontrou um mutum. Ao tentar flechá-lo, apareceu-lhe uma linda moça que lhe pediu que não matasse o mutum por tratar-se de um bicho de estimação. Era a filha do Bahira. O Kawahib pediu-a em casamento. O Bahira deu-a e ele a levou para a sua aldeia. Tempos após, o Bahira foi morar com eles com toda a sua gente. Preparou uma tinta numa *Towia*, espécie de cuia grande, e foi pintando todas as coisas no caminho em suas respectivas metades para que não se misturassem.

Essa visão cosmogônica das metades pelos kawahib, na questão social, eu, por um longo tempo, considerei como uma divisão irreduzível, que chegava até à metade exogâmica do indivíduo Mutum Nhangwera e a outra segunda metade onde o Taravé era a predominante.

Foram algumas declarações dos agentes de saúde da etnia Tenharim, José Américo e Tassiano<sup>7</sup>, que me alertaram de que a metade exogâmica, ao nível de indivíduo, não era assim tão irreduzível, mas pelo contrário, poderia estabelecer uma outra concepção para o indivíduo, se o considerarmos como uma unidade corpo e alma, designada *ga'ra'o*, nomeação dada por eles. Esse *ga'ra'o*, ainda, teria uma metade complementar, o seu *rupigwara*, que é um conceito que iremos trabalhar.

Isso aconteceu durante uma semana em que passamos juntos, em setembro de 2000, durante um encontro onde foram ministrados vários cursos sobre saúde indígena promovido pela FUNASA –Fundação Nacional da Saúde, órgão subordinado ao Ministério da Saúde, que a partir de 1991 passou a ser responsável pelas ações de saúde indígena.

---

<sup>7</sup> Tassiano ao se transformar em agente de saúde dos Tenharim recebeu do seu avô Kwarã, o nome de Moangui, que significa remédio, e o José Américo, na sua etnia, tem o nome de Nhandy.

## **2.2. O Tabijara Kwarã e a sua colaboração**

Tomei os depoimentos do Tabijara Kwarã, por ocasião de uma visita que fiz ao grupo kawahib Tenharim em setembro de 2001, para observar o curso de formação para os professores indígenas, que estava sendo realizado na aldeia do Mafuí.<sup>8</sup>

Pelo fato de estar hospedado nessa aldeia, eu, constantemente, me deslocava para a aldeia do Campinho, cujo nome tradicional é Nhu'hum, para visitar e entrevistar o Kwarã que era o líder de todas as aldeias da sua etnia.

O local escolhido por ele para palestrarmos era a instalação da escola, que era construída com madeira quadrada, beneficiada, no centro da aldeia. Era aberta, sem paredes. O local estava deserto, devido ao motivo do professor estar fazendo o curso na aldeia Mafuí e sentávamos nas carteiras dos alunos.

Um fato ocorreu-nos na ocasião do nosso primeiro encontro em que acompanhava-nos uma acadêmica bolsista do PIBIC, em um projeto de iniciação científica da universidade para a qual trabalho.

Surpreendi-me com o fato de Kwarã levantar-se após eu fazer a primeira pergunta e afastar-se.

---

<sup>8</sup> PROJETO INDATA'HUA – Formação de Professores Parintintin, Tenharim, Dijahui e Torá.

Enquanto eu conjecturava se tinha cometido algo indevido notei que ele procurava algo. Por fim, achou um pequeno caibro de madeira e voltou em nossa direção. Apontou para debaixo da mesa e disse: *andyra, morcego!*

Maior foi a minha surpresa por ele o ter notado. Acredito que não foi pela percepção visual.

O morcego estava praticamente invisível pendurado por baixo da tampa da mesa no ângulo em que ela estava pregada junto à moldura na sua parte inferior.

Para o meu desconforto ele entregou-me o caibro e ordenou-me: *-Mata!*

Meu desconforto foi mais pelo fato de antes ter-nos acompanhado nesta vinda para a aldeia uma bióloga que viera especificamente para estudar os morcegos e tecia comentários sobre eles com verdadeira admiração.

Eu mesmo fiz um relato a ela sobre um pesquisador haver achado uma família de morcegos em um oco de uma velha árvore próxima à sua residência. Ele isolara um da espécie, recém nascido, para mantê-lo em observação enquanto ele ia se desenvolvendo.

Este morcego nascera albino, distinguindo-se, assim, dos outros.

O pesquisador desenvolveu o hábito de levá-lo constantemente para a sua mesa de trabalho até desenvolver uma certa domesticação do animal, que passou a visitá-lo voluntariamente, após o crescimento. Um dia ao ligar o ventilador espantou-se ao ver o morcego ir em direção ao ventilador e repentinamente atravessá-lo.

Percebeu que isso passou a se repetir como um tipo de brincadeira. A seguir teve a idéia de aumentar a rotação do ventilador que, segundo ele, causou-lhe grande inquietação, por ter desenvolvido uma relação afetiva com o pequeno morcego ao longo do tempo e desejava não lhe causar nenhum dano.

Novamente atraído o morcego atravessou facilmente.

Apoderou-se dele uma curiosidade que se tornou intensamente incômoda ao pesquisador, por lhe parecer mórbida, que o induzia ao desejo de colocar o ventilador na velocidade máxima.

Foi o que fez. E novamente o morcego atravessou com facilidade.

A conclusão que eu havia chegado, segundo disse, na época, à bióloga: que pelo conhecimento que eu tinha de morcegos, aquele não devia ter feito a travessia transversalmente ao ventilador, mas antes, ter-se-ia deixado levar pelo movimento em rotação do ventilador e a seguir teria sido projetado junto com o vento ao outro lado do ventilador.

Operação que poderia ter passado despercebida aos olhos do observador.

Junto a esse relato somavam-se as recordações da minha infância. Das caçadas que eu fazia aos morcegos, tomado por calafrios, nos imensos e sombrios porões de uma máquina beneficiadora de café do meu bisavô.

Nestas caçadas eu usava uma longa e flexível vara; só assim conseguia confundi-los em seu sistema de ecolocalização. Mesmo assim tinha que ir para a direção deles para atingi-los.



O resultado era um chão repleto de morcegos, que, a princípio, eu imaginava mortos, depois viria a perceber que estavam apenas nocauteados. Até que todos, sem exceção, iam embora voando.

Tais considerações me instalaram a dúvida sobre se eu obteria êxito em atingir o morcego, naquela difícil posição, com aquele pequeno caibro rijo, salvaguardado o fato de eu não estar imbuído de nenhum desejo de matar qualquer coisa.

Mas a atitude de Kwarã não era de um pedido, mas sim de uma ordenação. Afinal eu estava em sua aldeia, logo sob o seu comando e eu tinha que me prestar a ações que porventura ele achasse serem necessárias: essa era uma delas.

Golpeei o morcego com o propósito de esmagá-lo com a ponta quadrada do caibro. Foi o que aconteceu. O inusitado para mim foi o morcego não ter fugido do golpe, que, acredito, teria sido o natural. Perguntei ao Kwarã se ele tinha feito *oamongó andyra*, ou seja, transformado o morcego em presa.

Foi a partir dessa expressão que eu tinha ouvido, constantemente, ao pesquisar a cultura dos kawahib que se estabeleceu algo que pareceu ao Kwarã uma indicação para ele mudar o curso da nossa entrevista, que até então ele vinha mantendo numa repetição sistemática sobre o universo mítico dos kawahib. Informações que ele tinha prestado, exaustivamente, ao pesquisador Menéndez<sup>9</sup> entre a década de setenta e oitenta, teor, também, de que eu já obtivera conhecimento.

---

<sup>9</sup> MENÉNDEZ, Miguel. Chronica dos povos gentios que habitavam e habitam dilatados sertões entre rio Madeira e Topajoz. Dissertação de Mestrado – FFLCH – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1981.

Os Kawahiba. Uma Contribuição para o estudo dos Tupi Centrais. Tese de

É atribuído, ao elemento, *andyrahua*, o morcego grande, a representatividade de ser, muitas vezes, o espírito *anhan'ga*. Isso também se prestou como sinal para a mudança de rumo nas nossas sessões.

### 2.3. A colaboração do Tabijara Marazona Parintintin

O Marazona tabijara dos parintintin é, também, um dos poucos kawahib mais antigos a ter presenciado ações xamanísticas de *tokaia* em toda a sua complexidade, além de deixar entendido de que ele próprio é um depositário desse conhecimento.

Marazona pôde presenciar várias tocaias feitas pelo seu avô, que foi um pajé de grande poder junto a sua etnia.

Pretendo mostrar um depoimento seu, sem alterações, por causa da sua singularidade, com a mínima correção na transcrição, sem muitas alterações na sua concordância, assim como muitas das perguntas foram formuladas numa sintaxe próxima à construção de sentido utilizada pela etnia:

*-O meu avô contava muito quando eu ainda era novinho ainda. Óia, primeiro, na tokaia falava com o rupgwara dele, têm muitos: tem o kakahua, tem o nambuhua que é o nambu, tem jacamin ainda, só que ele falava só de noite mais porque o meu avô era pajé*

*grande, ipajihu'ga, tudo quando é bicho ele chamava, aí ele fazia. Certa noite ele, o finado meu avô, ele...ele, o corpo dele ficava, a alma dele saía pra visitar outro índio, em qualquer lugar, ia morcego, saía andyrahua (morcego grande), quer dizer, anhan'ga quer dizer.(...) É Assim, era muita pajé, ainda tem ainda, eu não sei qual é o índio que passa lá em casa, na boca da noite, quando não, é a meia noite, passa lá também, eu sempre falo pra ela aí ( apontando a esposa). Óia, o finado meu avô era... a gente vê quando passa, escuta, vê não! A gente escuta.*

*-Ah! O bicho vem dentro da tocaia ou fica fora?*

*-Não, vem dentro, vem dentro junto com ele pra tocaia.*

*-Aí pela voz dele?*

*-Pela voz dele?*

*-Aí ele faz o barulho do Bicho?*

*-Faz.*

*-Quer dizer...o bicho sai na voz dele?*

*-Sai na voz dele, o Cã-Cã mesmo, sai bravo - ele cantava pra ...'. Cantava assim (...) (cantou na língua kawahib), ficava lá dentro, eu observava tudinho, até hoje eu me lembro (...) Tudo era prá cura, aí ele assoprava né, daí ele passava pra aquele doente que tava lá.*

*-O doente ficava lá dentro da tocaia ou ficava lá fora?*

*-Lá fora, lá no canto, daqui ele assoprava, pra lá, daí pra lá, aí o upigwara...garupigwara, pronto, daí uns três dias ele tava bom. Meu avô chamava Mbokõe'Nambia'ahé.*

-E o nome dele qual que era?

*-Quatro Orelha, chamava pra ele...Mbokõe, Mbokõe'Nambia'ahé. Ele matou sessenta e cinco pessoas, sessenta e cinco entre índio e branco. Ele era marcado assim, cada que ele matava, ele marcava assim. (Gestos apontando as próprias costas) era assim que ele era.*

-Com fogo? Ele marcava com quê? Com fogo? Com semente de caju? Ele tatuava? Ele tatuava? Igual este de pintar o rosto?

-É

-Do lado esquerdo dele, ou do lado direito?

*-Dos dois lados*

-Nas costas? Ou na frente?

*-Atrás. Atrás.*

-Escuta! Todo Tabijara tinha que ter Ipaji.

*-É, primeiro ele chamava tuxaua ,né, tabijara-ga.*

-Tuxaua é língua de kawahiba, esse nome?

*-Não, é língua de branco. (17/02/2005)*

Após algum tempo é que pude fazer a imagem que o Tabijara quis me apresentar do seu avô. Ela já havia feitos estas menções, a mim, cinco anos antes e eu esperara, até então, a oportunidade para cruzar esses dados, com imagens que tanto me intrigaram.

As marcas em formas de duas faixas de listas eram suficientes para cobrir e proteger todo o seu corpo atrás. O que significa que na frente apresentava-se como pessoa normal com as suas tatuagens faciais, que para esses grupos eram representações da identidade da etnia.

No entanto, quem o surpreendesse pelas costas, visão que poderia ser considerada difícil, se fora da aldeia, deparar-se-ia com os seus sessenta e cinco *ga'rupigwara*. Além dele próprio com o seu *rupigwara*. Como demonstra a sua duplicidade denotada pelo seu nome: *Mbokõe'Nambia'ahé, Quatro Orelha*.

O Tenharim Kwarã me disse, que até hoje, há uma árvore com essas marcas de *rupigwara* feitas pelos Jiahui, em uma área intermédia entre os Tenharim e os Jiahui, que sempre tiveram pajés poderosos. Os Tenharim sempre evitam passar próximo a essa árvore.

Disse-me também, que nestes tempos passados, houve uma verdadeira guerra entre eles em que predominavam as ações dos *ga'rupigwara*. Os Jiahui eram considerados os possuidores dos pajés mais poderosos.

## **CAPÍTULO II**

### **2. A Cosmologia Dos Kawahib De Acordo Com Uma Das Partes Do Seu Universo Ficcional**

#### **2.1. O meio universo**

Todo o universo dos Kawahib é dividido em metades que se completam, condição a que todo o universo está submetido, assim, também, tanto o indivíduo quanto a sua sociedade são completados pela sua metade correspondente.

Esta é a visão cosmogônica dos Kawahib, nada é completo, o que implica que tudo necessita da sua metade correspondente para realmente ser na sua amplitude. Processo que se

inicia, na sua sociedade, com a divisão clânica do seu povo em suas metades, que se complementam mutuamente através do casamento.

No caso dos Uru-Eu-Wau-Wau, uma metade sendo a do grupo Mutum Nhangwera<sup>10</sup>, os da primeira metade, e outra sendo a segunda metade, do Arara Kanindé. Embora me dissessem que há Arara que também está ligado ao grupo Taravé. Ainda há os Juma que moram com eles e os deixam confusos, pois o líder Juma Aruká, que está entre eles, colocou nomes Mutum e Arara nas filhas indiscriminadamente.

No caso dos Tenharim a primeira metade é Mutum Nhangwera e a segunda metade é Arara Taravé.

No caso dos Parintintin, Mutum Nhangwera a primeira metade e Kwandu, o gavião, que é a segunda metade.

No caso dos Karipuna, Mutum Nhangwera os da primeira metade e Tukano da segunda metade, mas há dúvidas também, pois o Tangarei que é Mutum disse que entre os Tukano estão os da família da sua mãe Katiká e que há demais da segunda metade que são Taravé.

Os Jiahui por morarem com os Tenharim incorporaram-se à tradição destes.

Em entrevista com o líder Kwarã dos Tenharim, ele fez questão de observar que não só existe a divisão social em metades, mas também a das demais espécies: animal e vegetal e

---

<sup>10</sup> Nanguera = ndgwera é composto por: nd que é uma desinência pronominal que indica a primeira pessoa do plural “nós”, por: Gwera que é um circunstancial temporal que indica “o tempo antigo”. O que literalmente significa: “nós do tempo antigo”, ou “o povo de origem”. Em respeito a essa consideração é que resolvi aplicar o termo de “primeira metade” aos Mutum e aos demais o de “segunda metade”.

dedicou-me uma boa parte do seu tempo em enumerar-me as espécies animais em uma longa lista organizada em metades correspondentes às dos Mutum Nhangwera e as dos Taravé.

Estas espécies do mundo animal estendem-se a um campo sobrenatural submetido ao domínio de um ser de espécie não-orgânica, o *anhangahum*, chefe das visages, que pode propiciar o *jihuva'ga*, espírito do mundo animal, daquele que viria a ser o pajé, o *Ipajigaéa*, *aquele que pode*, dos kawahib. (Entrevista em 22/10/2001).

Em relação às espécies dos vegetais, aquele que detém o seu conhecimento também é o *Ipajigaéa* que, para chegar a uma sofisticada classificação, teve que *hauhu'aé'ga'raha*, sonhar com isso, com a determinação de descobrir. Em suma, a via que propiciou a classificação das espécies vegetais foi o *ato de sonhar a tarefa* que, muitas vezes, é expressa de maneira sumária: *a planta é que me fala!*<sup>11</sup>

Observa-se que, apesar de serem os constituidores da comunidade, há indícios de que os Mutum representariam o da origem e os Arara sempre seriam o outro. Fui perceber isso ao ser convidado para a festa *Mbotawa* do grupo kawahib Tenharim. É uma festa anual maior, onde tudo é revisto e comemorado. Entre outras coisas, os mortos daquele ano são profundamente lembrados e chorados.

Cada um do grupo, em determinado momento, em ação individual, agradece ao outro, tanto na forma verbal dizendo agradecimentos, reconhecendo que não poderia continuar existindo sem o outro; tanto na prática, nos cuidados com o outro, asseando-o e cuidando-o na

---

<sup>11</sup> Moure (2005: 90) em sua tese “Saudades da Cura” nos resgata essa relação com essa observação:

É o espírito da planta que permite abrir os sentidos verdadeiros para entrar em contato com os mundos originais. A visão derivada do espírito da planta não pertence, então ao paciente, mas provém desse outro mundo. É nesse sentido que afirmo que o espírito da planta sonha o paciente.



aparência de forma completa, seja no passar de óleo nos seus cabelos, como o ornamentando através de pinturas e adornos.

Assim ao receber, eu também, os seus cuidados, pude perceber que pertencia aos Arara Taravé, ou seja, ao outro da segunda metade, ao ser pintado com suas cores, e recebia os cuidados dos Mutum Nhanguera. Assim havia a possibilidade de um espaço social para mim, naquela sociedade.

## 2.2. O meio indivíduo

Se por um lado é uma sociedade composta por duas metades, também o indivíduo tal como é percebido, pelo senso comum, seria apenas uma metade, se o considerarmos como uma unidade de consciência.

Esta metade poderia ser nomeada como *ga'ra'o*: termo de designação comum tanto para o seu corpo (corpo dele) quanto para sua alma, o que significa que ambos compõem uma mesma unidade e ainda assim ser considerada apenas uma metade consciente e funcional no dia-a-dia, mas goza a prerrogativa de se complementar ao conquistar uma sua outra metade como indivíduo, que é consciente e atuante e que, apesar da sua sempre existência no indivíduo, precisa ser conquistada e mesmo domada, essa metade complementar seria o *rupigwara*, “o que guia, o que mostra, o que é o espírito”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Definição do Tangarei Karipuna.

Esse termo (*rupigwara*) pode receber o afixo “**Ji**”, que amplamente significa “o meu eu” ou numa menor forma “o meu”, então **Ji- Rupigwara** seria “o meu rupigwara” e de forma ampla o “meu **eu** rupigwara”.

Pode também receber o afixo “**ga**” que na menor forma significa “o **dele**” e na sua forma ampla significa “o **ele** sendo”, o que poderia amplamente ser compreendido como “ele sendo rupigwara”.

A título de demonstração, se “**Ga-Rupigwara**”, na sua forma ampla, poderia significar “ele sendo um rupigwara”, e na forma menor ele “tendo um rupigwara”, também, de forma menos consciente ele poderia **não** ter consciência dessa sua outra parte, como se pode ilustrar por um caso contado por Tari: sendo uma história de um Kawahib chamado **Taukaranhy**, que estava fazendo tocaia no mato e ele *flechou o rupigwara dele mesmo*.

Narrou este episódio enquanto estávamos na casa do seu irmão Arino, no Alto Jamari, juntamente com Kwari filho deste, seu sobrinho. Na ocasião estávamos comendo *nhambihira*, uma farofa de farinha de mandioca com castanha.

Tari começou a contar: *Iramonharipawa-éiea foi ao mato fazer tocaia e flechou o rupigwara dele mesmo, chegou em casa e contou que flechou gente.* (15/07/2004)

Kwari quis continuar o relato:

*Essa eu posso contar: ele acertou o rupgwara dele mesmo, apareceu e ele pensou que era gente. Era um monte de rupgwara que apareceu, mas ele flechou só um mesmo. Ele flechou pensando que era um amondawa, não era um amondawa, era um rupgwara mesmo, era um jupa-u mesmo, ele se encontrou ali na cabeceira dos Pakaaas Novos, era Taukaranhy – outro kawahib.*

Amondawa, é um grupo Kawahib muito parecido com os Jupa-u (autodenominação dos Uru-Eu-Wau-Wau) e que ocasionalmente mantinham ligações, ora por casamentos, ora por hostilidades.

Kwari é um dos meus informantes da Aldeia do Alto–Jamari e a seguir contou-me uma história inversa ocorrida com ele ao chegar de uma espera na tocaia, (t’okaia):

*Aí quando cheguei, eu pulei na rede assustando eu mesmo, que estava deitado lá, aí eu tava acordado e eu queria ver a imagem de mim e não consegui mais ver.*

Ou seja, seu **(ga)-rupigwara**, que poderia ser entendido aqui como seu corpo do sonho, logo, ao retornar viu seu corpo *real* **(ga’ra’o)** deitado na rede.

Estes dados básicos podem dar uma referência de que o **rupigwara** também pode ser o corpo do sujeito no sonho, ou o seu corpo do sonhar, aquele que interage no sonho, a princípio consciente e atuante mediante a ação do *ipaji’ga*.

Através desse elemento de constatação pode-se construir a história ficcional do *rupgwara* de um sujeito Kawahib, através da construção de um arquétipo desse sujeito, ou retornando ao início da exposição sobre o rupigwara, considerando o fato de este elemento ser consciente e atuante e que precisa ser conquistado e mesmo domado (*amansado* de acordo com a terminologia do grupo).

### 2.3. A competência do Ipaji'Ga

O único sujeito apto e competente para realizar ou ensinar essa tarefa seria o pajé' ou o *ipaji*. Mas os Kawahib nunca utilizam o termo **ser um pajé** e sim que se **pode ter um pajé**.

Como observou Kracke (1979: 6), pesquisador do grupo kawahib Parintintin: “pode-se traduzir a forma *ipaji* –ga por *ele é apoderado por um pajé*”.

Não se pode afirmar sempre que é uma competência adquirida, já que qualquer kawahib nas devidas circunstâncias ocorridas em algum evento significativo poderá não se apoderar, mas ser apoderado e ser um *ipaji-ga*, e, incorrendo-se às penas, por não ser hoje, uma aquisição prestigiada pelos próprios Kawahib, tendo em vista os relatos de inúmeros assassinatos de pajés Kawahib pelos próprios membros dos grupos, que os têm receado.

Mas, compreender-se-á melhor, se ilustrarmos com um relato do kawahib Tangareí Karipuna de como um candidato a *Ipaji-ga* poderá ser até mesmo uma vítima dessa apoderação:

*O Karipuna, ele já estava enfeitado, quis fazer tocaia para esperar o kwandu- hua (gavião real ou harpia) para pegar o filhote no ninho. Armou um temporal, o karipuna não sabia que tinha mel lá em cima daquele pau. O anhan'ga procurava o mel **ihira** do arapuá, e ele escutou um vôo tipo tiran – hua, o avião, um zumbido. Viu uma curica com a cabeça pelada e só viu no ar, uma curica e um tucano balançando, não viu o barquinho (Seria a **ygara**, representada por uma canoa relacionada a essa espécie de anhan'ga e, que deveria compor essa cena, que já foi presenciada por muitos Karipuna), flechou a curica, tchunque, a curica gritou, ele só viu que zuniu tudo. Desceu e sentiu fraqueza, tonteira, começou a vomitar sangue. Chegou na maloca e falaram: “O que aconteceu?” – Flechei uma curica de cabeça pelada. – Você flechou na criação de uma anhanguihua! - Disse seu tio pajé: “Anhangui-hua rembalea ae'ra baba eremi –bon)”. -Não tem mais jeito, você vai morrer .No outro dia morreu. No outro dia disse o Pajeção: “Boahuba oca*

*berebé!” ( ia lá na casa da anhan’ga, isso é, ia no sonho). Fez uma tocaia para iniciar um sonho, a seguir ele viu o anhan’ga com o pescoço do sobrinho dele, tipo uma bolsa com a cabeça pendurada. O pajé falou: “Por que você fez isso?” O anhan’ga tava chorando com a criação na mão - Isso porque já ia vir (nacer) gente que ia ser gerado por anhan’ga – Eu fiz isso porque ele matou a criação que eu mais gostava - respondeu o anhan’ga.*

*Passado algum tempo, o pajé apontou uma mulher na aldeia e falou que daí a três meses ela ia ficar gestante de um kawahib metade gente e metade anhan’ga. (Entrevistado em 2003).*

No caso acima, o ser a ser gerado já estava associado a um anhan’ga, este filho é considerado um *jihuva’ga*, pelo fato de ele ter sido sonhado pelo pajé e isto vem implicar que necessariamente ele será um novo ou o sucessor do pajé. O ser acima iria ser gerado em condições extremamente dramáticas, como demonstra a história dos karipuna.

O poder social do pajé não é o foco dessa exposição por não ser relevante para esse estudo, mas comprova a necessidade que o pajé tinha de oficializar, se assim podemos dizer, sua função de um modo quase hereditário, ou seja, um prestígio delegado e ampliado, para ele próprio ter um maior controle sobre os membros da sua comunidade.

O conceito de *jihuva’ga* é exposto de maneira clara por Kracke (1989: 8)

Mas o pajé parintintin também tinha uma relação muito mais íntima com o sonho; ele mesmo era sonhado – ou seja, ele nascia por meio do sonho dum outro pajé mais velho.

Um pajé X – digamos, Iguaká – sonha que um espírito qualquer (um macaco, por exemplo, ou um morcego, ou um dos Yvaga’nga) vem a ele e pede para nascer. O pajé indica uma mulher, e o espírito entra nela. Quando nasce um filho dela, este é a reencarnação do dito espírito. Este filho, que é o *jihuva’ga* do pajé (como também é *jihuva’ga* do genitor dele), é destinado a ficar pajé, em lugar do pajé que sonhou com ele. Quando chegar a uma idade apropriada para aprender, o rapaz se torna aprendiz do pajé. O espírito que se reencarnou nele, será o *rupigwara* principal do novo xamã.

O conceito de *anhan’ga* vai, em muitos momentos, diferir do conceito de *rupigwara*, já que, neste estudo, este é considerado uma unidade não orgânica consciente e desenvolvida,

isso por ser auto configurada, que é o caso do *Ji'Rupigwara*, ou, por ser conquistada, ou amansada, caso do *Ga'Rupigwara* e a *Anhan'ga* por ser uma unidade de consciência que se constitui em um ser não orgânico com determinações voluntárias e com ações predatórias. Ou seja, com um *anhan'ga*, o *rupigwara* sempre corre o risco de ter um embate. O *anhan'ga* também pode ser reconhecido como um tipo de vampiro energético que suga energia através das emoções dum sonhador.

Algumas marcas textuais de Kracke (4-5) durante a sua pesquisa com os Kawahib Parintintin, também reforçam isso com esse grupo Kawahib:

Um pesadelo assinala a presença de espíritos maléficos – anhang – na proximidade do sonhador (o indício destes sendo não tanto o conteúdo do sonho, como sim o afeto de angústia que acompanha o pesadelo) (...) mas o pajé pode ou podia, **porque os pajés parintintin não existem mais** – determinar o futuro através dos sonhos dele: ele pode trazer caça ou sonhar com ela ou, mais exatamente, por sonhar com a imagem onírica metaforicamente ligada ao tipo de caça.

Ora, podemos ver que a pesquisa acima foi feita quando já não havia mais pajés na aldeia ou alguém com pajé, ou pelo menos quem tivesse assumido isso, o que levaria a crer que seriam depoimentos de se “ouvir sobre” e não dos que “praticam o”. Prática esta que poderia receber uma designação de “conhecimento ativo”.

Mas a afirmação da não existência do *ipaji* também poderia ser posta em dúvida, pois tive a oportunidade de conversar com o líder Marazona da Aldeia Pupunha dos Parintintin que me revelou, ele próprio, possuir um pajé, “ipaji”. Por ele estar na minha residência no período, acredito que ele não me revelaria isso na aldeia, onde seria mais reticente.

Isso é válido para todos os grupos Kawahib, os quais afirmam não existir mais o pajé, mas eles deixam em aberto o fato de que alguém pode ter um *ipaji*. O que justifica o fato de

sempre promoverem acusações de que alguém fez um *buahuba*, feitiço. Ação geralmente atribuída a um parente da mesma etnia, mas de outra aldeia, ou como aconteceu com o Aruká Juma que mora com os Jupa'u, caso que será apresentado posteriormente.

## CAPÍTULO III

### **3. O Conhecimento Ativo - O conhecimento veiculado ao ensino através da prática ou da ação**

#### **3.1. O Conceito de Rupigwara**

Ainda recorrendo ao Waud Kracke (1989: 8), este considerou como conceito chave, na forma como ele próprio entendeu no xamanismo kawahib, o de **rupigwara**:

Rupigwara de um pajé é um espírito associado que entra nele antes do nascimento – através de um sonho, como veremos - e que se constitui em um agente do seu poder. Fala-se também no espírito do próprio xamã como sendo ga-rupigwara, “o rupigwara dele”, como por exemplo quando o



espírito do xamã sai de **tocaia**<sup>13</sup> à procura dos espíritos para ajudar na cura. Mas também são rupigwara todos os espíritos dominados pelo xamã: todos os espíritos, isto é, que ele pode chamar dentro da tocaia para ajudar na cura, ou que ele pode invocar para ajudar em qualquer outra atividade.

### 3.2. A validação do Conceito de Rupigwara

Para validar qualquer conceito de rupigwara, o melhor recurso encontrado foi procurar a ação do rupigwara através de marcas textuais nos depoimentos em forma de narrativas, algumas já apresentadas neste estudo, que sempre de bom grado se prestaram a me fazer os meus informantes.

Essa boa disposição foi manifestada, também, ao levantarmos a história ficcional do rupigwara, que teve um paralelo, na ocasião do meu mestrado, quando foi feito o relato da história do Bahira, herói mítico e civilizador que instaurou a divisão segmentária em metades dos Kawahib.

Mas o diferente sabor do momento é que, agora, não declinamos diante de uma entidade maior como o Bahira, mas fazemos parte dessa história, todos temos nosso rupigwara, nós *tapy'yn* (os não índios) e os *Kawahib* (povo, gente indígena). Nós, *outra gente*, podemos também ter a oportunidade de domesticar, ou adestrar nosso *ji-rupigwara*, ou como bem poderia nos convir: configurarmos essa nossa outra unidade de consciência e nos relacionarmos com os demais rupigwara, como fazem os Kawahib, na forma de expressão que preferem: *amansarem o seu (Ga)-rupigwara e os demais rupigwara*.

---

<sup>13</sup> Tocaia: *t'okaj*, é um cercado coberto de palha no qual o caçador se oculta para esperar a caça, ou no caso de um xamã, para esperar a manifestação dos poderes extra-humanos.

### 3.3 O desenvolvimento do Conceito de Rupigwara

Estou partindo do conceito de que rupigwara também pode ser o corpo do sujeito no sonho, ou, melhor dizendo, o corpo sonhador na sua forma constituída e sob controle, consciente e atuante e que para chegar a tal ponto precisa ser *mbojipokwahav*, domado – amansado -- se utilizarmos a terminologia desses grupos indígenas. Para esse processo ser demonstrado, poderemos utilizar, como recurso didático, a construção de um arquétipo desse sujeito com a sua história ficcional para expor tal conceito.

Desenvolvido a partir da concepção de Jung (1987: 61) de que os maiores e melhores pensamentos da humanidade são moldados sobre imagens primordiais, como a planta de um projeto, com o pressuposto de que esses arquétipos ou imagens primordiais sejam sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade.

### 3.4. A Construção De Um Arquétipo Do Sujeito Com Rupigwara

#### 3.4.1 O Tipo Ideal<sup>14</sup>

O sujeito ao nascer só tem como instrumento de percepção o seu próprio corpo que também é a sua alma: *ga'ra'o*. Essa é a constatação do observador xamã: o sujeito vê o mundo com os olhos do seu corpo, ouve com esse corpo, pega os objetos com a mão desse corpo e anda com as pernas desse corpo e, sobretudo, se alimenta.

É tão dependente desse corpo que, quando sonha, é incapaz de interagir no ambiente do sonho sem o auxílio desse seu corpo físico, com o qual também pratica todas as ações perceptivas no sonho, inclusive o pensar. Em suma, é o seu instrumento sensorial e perceptivo completo.

---

<sup>14</sup> Aqui o emprego do termo **tipo ideal** é no sentido atribuído por Max Weber (1993: 138-139) que desenvolveu o modelo tipo ideal, sobre o qual afirma:

Qual é a significação desses conceitos do tipo ideal para uma ciência empírica, tal como nós pretendemos praticá-la? Queremos sublinhar desde logo a necessidade de que os quadros “ideais” em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do deve ser, do “exemplar”. Trata-se de relações motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, “objetivamente possíveis”, e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico.

Mais adiante ele reforça a idéia:

Se quisermos uma definição genética do conteúdo do conceito, restar-nos-á apenas a forma do tipo ideal, no sentido anteriormente estabelecido. Trata-se de um quadro de pensamento, não da realidade histórica, e muito menos da realidade “autêntica”, não serve de esquema em que possa incluir a realidade à maneira de exemplar. (140).

Dada a contemporaneidade de Max Weber com Jung que criou a figura arquetípica, o grande típico, vê-se que há confluências nessas formas de pensamentos.

A partir dessa percepção, o observador pôde notar que também no sonho esse corpo obedecerá aos limites do dia-a-dia. Por exemplo, se nas práticas cotidianas o indivíduo teme atravessar uma pinguela formada por um único tronco de árvore a grandes alturas para transpor um curso d'água ou uma depressão formadora de um abismo profundo, por certo irá sentir o mesmo temor ou a impossibilidade dessa travessia caso essa mesma situação ocorra num sonho.

Assim sendo, também, todos os outros temores permanecerão intactos nos eventos do sonho, como também poderia ocorrer com as situações de prazer ou outras quaisquer formas de afeto.

Essa mesma dependência atinge uma complexidade semelhante à do mundo ordinário, o sonhador é tão dependente desse corpo que no sonho irá obedecer aos mesmos limites, impostos a esse corpo, semelhantes aos das suas ações cotidianas.

Essa constatação do observador xamã foi fundamental, pois acabou proporcionando a constituição de um marcador textual dos relatos oníricos dos grupos.

Os relatos denotavam que as situações de extremas tensões vinham à tona mais facilmente nas lembranças, isso porque estas se inscrevem mais profundamente na consciência do indivíduo.

Ora, sendo o Kawahib fundamentalmente um guerreiro, um *apitihara'ga*, ele levou aos extremos o intuito de colocar sob o seu domínio essa situação.

Para isso, valeu-se dos seus talentos de caçador, *okahua'ga*, e em cada recorrência no sonho armou uma paciente espera, a ponto de fazer uma tocaia, *ae't'okaia*, no sonho. Isso

significa que ele passou a vigiar com insistência o momento em que estava sonhando, com o intuito de capturar esse tipo de atenção e com o propósito de inserir sua consciência usual, com seus atos voluntários de estado de vigília, em seu momento de sonho.

Com isso, percebeu alguns elementos essenciais: primeiro a *tocaia* o levou a perceber que precisaria fazer uma espécie de silêncio mental de vigilância, pois qualquer pensamento sobre o fato de estar sonhando o faria acordar imediatamente, pelo simples fato de que habitualmente esse tipo de consciência pertence ao âmbito da razão que usualmente é utilizada em estado de vigília.

Ora, não bastou muito para perceber na sua *tocaia* que toda vez que tinha consciência dentro de um sonho - a de que de fato estava sonhando - iria acontecer que na hora em que focasse o seu corpo do sonho, inevitavelmente acabaria sendo remetido à percepção do seu real corpo, adormecido, do dia-a-dia e instantaneamente acordaria neste corpo.

Isso se tornou um fato recorrente, portanto de extrema utilidade para um caçador habituado a observar todos os hábitos e rotinas dos animais.

O segundo elemento essencial decorreria daquele primeiro após contínuas observações: se toda a vez que focasse o seu corpo “do sonho”, apesar dessa ação intensificar todas as imagens oníricas, ele depararia com a efemeridade do momento, já que, imediatamente, voltaria ao seu corpo real, acordando acidentalmente, ou propositalmente, mas sempre de maneira inevitável.

Após observar estas muitas recorrências, notou que se observasse os demais itens do sonho, que não somente o seu corpo, ele não acordaria, mas depararia com uma

inconveniência: os itens eram por demais absorventes e ele acabaria perdendo sua voluntariedade e toda espécie de domínio e controle. Ainda havia mais, o sonho voltaria a se constituir como um sonho comum em toda sua constituição caótica com eventos que ele nem sequer recordaria.

Como elaborar essas duas constatações? Uma: de que se olhasse o seu “corpo do sonho” isso intensificaria, muito, as imagens, mas também um tipo de consciência física que logo o faria retornar ao seu corpo físico, despertando-o. Outra: se focasse os demais itens do sonho estes o absorveriam e cairia num sonho comum no qual não poderia estabelecer o mínimo controle e teria grande dificuldade mnemônica relativa às coisas do sonho.

Mas em contrapartida pôde observar que se abstinésse de ter a mínima intervenção, uma pulsão natural<sup>15</sup> o conduziria naturalmente, de forma alternada, a focar ora em seu corpo do sonho ora nos demais itens do sonho numa espécie de movimento em *zig-zag* do sensorial à percepção do objeto, o que o faria manter suficiente controle, a ponto do sonho atingir um status de **sonho consciente**.

---

<sup>15</sup>Termo no seu amplo sentido léxico :

**PULSÃO**, Erupção instintiva energética motora, que induz o organismo a um fim, fazendo realizar ou reprimir certos atos. (Silveira Bueno, 1986)

Ou na sua definição psicanalítica:

**PULSÃO**, Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. (Laplanche, 1992. p.394).

### 3.4.2. A História Ficcional do *Rupigwara do Kawahib*

Aqui começaria uma nova etapa. O fato de estar consciente tanto poderia impor como o levar a transpor algumas barreiras funcionais, pois pelo histórico de todos os seus sonhos comuns, anteriores, esse observador já tinha participado de muitas ações inusitadas - como qualquer um de nós indivíduos em nossos sonhos - assim, deparou com novas possibilidades de realização e de aprendizagem.

Uma, muito atraente, é a de que pelo fato de estar consciente de que seu corpo no sonho, embora sensível, fosse um corpo virtual e seu *real corpo verdadeiro* estivesse protegido no seu leito ou no local da sua tocaia, ele poderia, por exemplo, deixar-se cair a grandes alturas ou fazer outras manobras igualmente radicais vencendo limites e mantendo-se consciente em velocidades e movimentos não concebíveis nos seus estágios anteriores.

O que se tornou o pré-requisito necessário não para imitar, mas sim para transformar-se em outros seres com aptidões não comuns aos seres humanos, como as dos pássaros, dos jaguares e outros, uma nova categorização que poderia ser classificada como um dos artifícios necessários, até então, para a aquisição de um novo rol de realizações, que para isso teve que desenvolver um firme propósito, não para sonhar, mas para sonhar-se.

Assim explica-se a crença entre os povos indígenas em geral que os seus xamãs podem transformar-se nos mais variados animais.

A antropóloga Florinda Donner(1993: 54) expõe de maneira muito peculiar sobre a origem dessa crença através das palavras de uma informante sua, possivelmente um arquétipo utilizado por ela:

(...) Ela disse que as origens da sabedoria dos feiticeiros só poderiam ser entendidas em termos de lendas. Um ser superior, apiedando-se do terrível destino do homem – ser movido como um animal para a alimentação e reprodução -, deu-lhe o poder de sonhar e lhe ensinou a usar os seus sonhos.- Naturalmente, as lendas contam a verdade de modo oculto – explicou. – O seu sucesso em esconder a verdade reside na convicção de que são apenas histórias. As lendas dos homens se transformando em pássaros ou em anjos são relatos de uma verdade oculta.

(...) As mulheres são sonhadoras insuperáveis, garantiu Esperanza. – As mulheres são extremamente práticas. A fim de manter um sonho é preciso ser prático, porque o sonho deve pertencer a aspectos práticos de uma pessoa. O sonho preferido de minha mestra era sonhar-se falcão. O outro era sonhar-se coruja. Assim dependendo da hora do dia, ela podia sonhar ser um ou outro, e como estava sonhando desperta, era real e completamente falcão ou coruja.

### 3.4.3. Mbojipokwahav “Amansando o Ji-Rupigwara”

Para a ação de *mbojipokwahav* que é a do rupigwara ser amansado, civilizado, domado, isto é, ser especializado, será preciso validar o termo *mbojipokwahav* como um conceito e para tanto precisamos retroceder a alguns aspectos do conceito de rupigwara e para isso é conveniente recorrer aos estudos de outros pesquisadores do povo Kawahib. Podemos iniciar com a observação do já citado Waud Kracke, pesquisador do grupo Kawahib Parintintin, a respeito do controle destes sobre o sonho. Embora ele pouco tenha se aprofundado neste aspecto chegou a notar esse tipo de controle:

Assim o assunto fica numa posição ambígua: de um lado, o sonho é o domínio especial do pajé, de pessoa que através do rupgwara consegue **dominar e controlar o poder do sonho**. Mas de outro, o sonho é uma experiência de todo o mundo, e, como tal, oferecer a todos a possibilidade de compartilhar o poder do pajé – poder curativo, e o poder de entrar em contato com os outros seres, não humanos, que habitam o mesmo cosmos conosco. (1989: 15).



Para efeito de maior correção é conveniente observar que as palavras em negrito foram destacadas por mim.

Se quisermos fazer uma maior apreciação, melhor será recorrer ao aspecto etimológico do conceito *mbojipokwahav*, para uma ação de transposição dos elementos significativos desse termo para a sintaxe portuguesa.<sup>16</sup>

Portanto *mbojipokwahav* anteriormente traduzido por domar, amansar, civilizar é formado por uma derivação feita por aglutinação, cuja estrutura principal tem dois radicais que possuem a forma cognata de *mboko* e *pokwahav* respectivamente:

-*mboko* = criar bem os filhos dos outros ou filhotes dos animais;

-*pokwahav* = acostumar, fazer gostar, assimilar a cultura dos outros.

Há também o afixo *mbo* e o desinencial *ji*:

-*mbo* = é um afixo na forma de prefixo, circunstancial que indica o causativo; torna transitivos os verbos intransitivos e descritivos verbalizando os substantivos e outros morfemas;

*ji*<sup>17</sup> = “eu” forma pronominal livre da primeira pessoa do singular que serve como sujeito dos descritivos. Então *mbo’ji’pokwahav* seria “fazer gostar de mim”.

Por aí poderemos entender e estender a afirmação de Kracke (15) de que: “*a pessoa através do rupgwara consegue dominar e controlar o poder do sonho*”.

---

<sup>16</sup> Os jupa’u pronunciam com uma variante: **mbopukuahaka**; também é muito utilizado por eles o sinônimo **mboruka**

<sup>17</sup> (Betts 1981)

Ou seja, a partir daqui já se poderá afirmar que ele pode criar o seu “eu” *Ji rupgwara* e poderá amansá-lo ou acostumá-lo às assimilações possíveis contidas em um sonho.

Ele poderá, também, de fato, dominar e controlar o outro: o “ga”, ou seja, amansar o *rupgwara* do outro que é o *ga-rupigwara* e assim poderá ter o poder de controlar os elementos do sonho, a si próprio e a outros sujeitos. A partir do seu universo onírico, bem entendido!

O antropólogo Lévi-Strauss (1996: 294) percebeu que o Kawahib tem o poder de desdobrar-se em outro. Ao entrar em contato com essa cultura, considerada por ele ainda intacta, deixou transparecer em seu texto que os Kawahib tinham essa relação “com o seu outro eu”, e isto pode ser percebido através de uma marca textual numa observação sua, vejamos:

A esse respeito, os Nambiquara diferem de seus vizinhos do Noroeste, os **Tupi-Cavaiba**, para todos os quais o chefe é também um xamã dado aos **sonhos premonitórios**, às visões, aos transe e **aos desdobramentos**.

Os grifos em negrito das palavras destacadas são meus, mas a ênfase maior terá que ser dada ao termo “**desdobramento**”, utilizado por ele. No seu extenso trabalho etnográfico, ele estava interessado em diversas etnias e pelos diversos aspectos culturais das mesmas. Contudo, conseguiu observar uma característica do xamã kawahib, que é a de desdobrar-se, o que neste estudo significa agir através do “seu” *ga-rupigwara*.

É tentador expor, a título de ilustração, o estado emocional a que foi tomado o etnógrafo, na época:

Não há perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena. Em 1938, essa recompensa suprema só podia ser obtida em algumas regiões do mundo suficientemente raras para serem contadas nos dedos da mão. (...)

Penetrar, talvez o primeiro, numa aldeia tupi ainda era juntar-se, quatrocentos anos depois, a Léry, Staden, Soares de Sousa(...).(307; 317)

Assim, com o reforço desses dados etnográficos, fica mais fácil demonstrar que para o xamã atingir essa extensão do seu “eu”, o seu ga-rupgwara, este precisa mais do que ser criado, pois é fácil perceber a sempre existência desse nosso corpo, nos sonhos de cada um de nós, será mais conveniente dizer que o xamã Kawahib passou a aprimorar uma nova formatação desse corpo, ou seja, pôde conceber-se numa nova configuração que era a do sonhar-se, o que lhe permitiu que ultrapassasse alguns limites condicionados impostos, principalmente, em relação à forma, posições e movimentos, considerando que a percepção espacial era a mais prestigiada por esse sujeito Kawahib, pelo simples motivo dele procurar uma estreita relação com os outros seres mais especializados que ele em determinadas funções.

## CAPÍTULO IV

### 4. Ae't'okaia – Fazendo A Tocaia

#### 4.1. O ambiente ideal

A tocaia é o ambiente ideal criado para as ações do poder xamanístico dos Kawahib. No Tupi-Kawahib, o termo *t'okaia* é usado para designar uma casa temporária de palha, utilizada pelo caçador para realizar as esperas para a caça, ou pelo pajé para relacionar-se com os poderes. É um termo cognato de *okaia*, que nessa forma simples, significa apenas cercado e há um outro termo cognato que é *hokaia*, que significa arapuca, armadilha para capturar animais. Todos esses locativos nos remetem à idéia de um local temporário para realizar-se determinada função de uma atividade predatória que caracteriza o *okahua'ga*, o caçador. Por

isso, em termos de atitude, o xamã comporta-se como um caçador, tanto é que ele precisa fazer *oamongó*<sup>18</sup> – sonhar a presa, ou precisamente prendê-la, amarrá-la no sonho, transformar em presa -, termo que num sentido mais literal significa: pendurar, suspender (*ae'mongó*, pendurar qualquer coisa). A síntese seria “pendurar a atenção” (em qualquer coisa).

Essa tocaia proporciona o isolamento necessário ao xamã, ela pode ser construída dentro da casa grande, a *okahuga*, no terreiro, ou num ambiente distante. O importante é ele fechar um ambiente que esteja inteiramente sob o seu controle.

Uma constatação de que esse sujeito xamã teve, é que o início do sonho é tematizado. Isto significa que há a necessidade da ação da escolha. Vejamos mais um recorte do estudo de Kracke (1989: 7):

O pajé dentro da tocaia, - ou o espírito dele, *ga rupgwara* – saía em busca de um espírito, convidava o espírito para dentro da tocaia, e o espírito se identificava para os ouvintes através de uma canção característica da espécie que ele representava – seja de peixe, ave ou animal, seja de *anhâng* da mata, ou outro espírito qualquer.

Os termos foram sublinhados por ele.

Acima, vimos que a canção é um dos instrumentos para invocar um ser, mas também é utilizada para criar um tema indutor a uma especificidade de sonho. A partir daqui podemos ir além. Através do poder de chegar ao “seu” *ga-rupgwara*, o xamã percebeu a necessidade da tocaia, não só como uma necessidade exigida no seu plano físico, ou seja, um lugar para deixar seu corpo físico bem resguardado, o que o eximiria das preocupações de qualquer

---

<sup>18</sup> Estabeleci essa forma de grafar “oamongó” em respeito ao Tangarei Karipuna, que fez questão que assim se pronunciasse, e por ele ter sido o primeiro Kawahib a me fazer menção desse termo.

molestação por parte do seu ambiente físico, mas também de se propiciar um silêncio mental imprescindível.

De tanto repetir a ação de se chegar ao *rupigwara*, o xamã que aprendeu pelo conhecimento ativo, através do aprendizado pela prática, maneira que lhe foi ensinada pelos seus antecessores, que simplesmente lhe ensinavam como repetir uma ação visando mais os resultados do que entendê-la propriamente, o que era um conhecimento que por sua vez tinham adquirido através das sucessivas práticas. Essa consideração é essencial para observar os métodos do aprendizado para a prática da ação da tocaia.

Para estabelecer os métodos é necessário constatar que o sonho na tocaia pertence à categoria dos sonhos voluntários e o isolamento silencioso é um requisito essencial. O silêncio é tão fundamental que há relatos de que quando o pajé estava numa tocaia construída dentro da própria aldeia era necessário, às vezes, ordenarem às crianças para pararem de brincar e mesmo aos demais ficarem quietos.

Não tanto a questão dos ruídos das vozes é que o atrapalhavam, pois tal não acontecia com os rumores da mata, mas sim o fato do conteúdo trazer uma realidade simbólica contida nos discursos.

Onde quero chegar é que o isolamento pretendido por ele é o isolamento mental. Isto porque os processos mentais são a maior forma de oposição para chegar-se ao *rupigwara*.

Explica-se: para chegar a um propósito único, precisava livrar-se dos outros contidos nos milhares de signos que o saturavam com representações de ordem social, que geravam funções inibidoras de um outro aspecto cognitivo primário que poderia ser categorizado como

a visão-direta-não-descritiva, onde o universo era percebido logo no primeiro passo, sendo que, por outro lado, as representações obrigavam-no a descrever primeiro o objeto para depois reconhecê-lo, o que exigia dois passos, um em que a percepção funcionava simplesmente como um refletor que sobrepunha eventos mnemônicos à observação direta dos objetos, outro que precisava *ae'mongwa*, peneirar ou coar essa intrusão de eventos saturados de **mnese** para poder ater-se à percepção direta, o que exigia um ônus de energia da qual ele não poderia dispor caso quisesse *concretizar* o seu propósito.

Como os signos são, no caso lingüístico, uma representação simbólica da realidade, são eles percebidos por essa cultura oral apenas pelo seu significante sonoro o que, em decorrência, privilegiará a sua faculdade auditiva que preponderará sobre todas as outras.

Essa preponderância do *a'angavahepiakav*<sup>19</sup>, espelho da realidade - que tem como cognato a forma *a'ang*, a sombra que então podemos traduzir como a sombra da realidade - terá que ser neutralizada. Espelho que será quebrado com a não verbalização, o parar de pensar - parar o *ae'pyaka*.

Aqui é que terá que se ter cuidado com as traduções, pois a construção desses sentidos não se presta à mesma sintaxe na língua portuguesa, caso em que teremos que ir à origem etimológica da palavra:

*Apyakwar*: significa ouvido, ou o buraco do ouvido, que é um termo cognato de *ae'pyaka*<sup>20</sup>, termo que literalmente significa: pensar, ouvir a sua própria voz. Ou seja, a carga

---

<sup>19</sup> É interessante observar que a palavra espelho que tem muitas variáveis na língua Tupi-Kawhib, só pelos juap'u temos os termos *aerepiakara* e o cognato *aereangaba* que como a forma *a'angavahepiakav* são cognatos de *a'ang* que significa sombra e de *anhan'ga* que é um espírito mas também significa a *sombra dele*.

<sup>20</sup>Há uma variante lingüística usada pelos jupa'u para designar o termo pensar que é *akuahaka*.

significativa de maior adequação a ser transposta ao português seria a de *ouvir-se ou pôr no ouvido*.

O estado para chegar a essa função de praticar o silêncio mental, ou seja, não se ouvir, tem um termo designativo *Yvyapi* – um verbo intransitivo que significa: ser quieto, ter inércia ou falta de ação.<sup>21</sup>

Esse é o ideal estado do indivíduo, cujo isolamento, na tocaia, oferece a condição ideal para chegar-se ao *rupigwara*. As próximas ações subseqüentes seriam a de *Yvyrapa'ar*: marcar o caminho; praticando nesse entremeio e no restante do tempo o *Ji'rova-ga*: que é o ato de virar a cabeça de um lado para o outro, meneando-a.

Isso virá implicar que, por adesão social, reforçamos nossa atenção, usualmente, na frequência sonora, ou seja, nós a ajustamos ao pensamento, que pela sua constituição verbal relativiza esta atenção à velocidade do som, uma velocidade muito menor em relação à velocidade da luz, em vista disto, poderemos considerar que instalamos os nossos processos mentais de maneira a priorizar a nossa acuidade auditiva em prol dessa atenção.

O que o xamã procurará fazer na tocaia é provocar a interrupção dessa atenção, com a sua desinstalação através do silêncio mental, que é parar o *ae'pyaka*, o pensar, em favor do ver as *visage*, aparição constituída numa espécie de brilho ou energia *vera'vi*, que estará numa frequência inusual. A velocidade relacional é muito maior, comparada a da luz, ver a visage como *end*, a luz, é uma visão desestabilizadora por sua característica não habitual que, por ser assim, é sempre conjuntamente sentida com o *ga'ra'o* o corpo e coada através do *rupgwara* e é causadora de um tremor *hyhyi*, principalmente na parede interna do tórax, na

---

<sup>21</sup> Os jupa'u têm preferência para designar o termo ficar quieto a forma *ae'pykatu*



cavidade cingida pelas costelas *ynarukan'ga*, estado em que o indivíduo se não estiver orientado pelo seu antecessor poderá confundir com estar desamparado. Este estado em que é remetido poderia ser interpretado pelo observador da cultura não indígena como um estado de transe.

O parar o *ae'pyaka*, ato que acarretará uma suspensão de julgamento, não só poderá, como dissipará toda a sustentação psíquica do indivíduo, o que provocará nele total desestabilização, que será interpretada no sentido de afeto como um estado de total desamparo, que perdurará durante toda a sua transição para uma alternativa de sustentação não mental, mas sim energética – sensorial, observável em si e em volta, pelo kawahib, mesmo em plena luz do dia.

A partir desse momento, estará em um estado interativo em que as suas ações já estarão determinadas pelo “seu” *ga- rupigwara*.

#### **4.2. Um novo ver do kawahib**

O que o observador kawahib perceberá nesse estado é a constatação de o universo ter uma nova aparência, de que o céu, durante o dia, não se constituirá de uma coloração azul normal, mas sim de lampejos rajados, cada um sentido principalmente na parede interna do tórax.

A fonte emanadora dessas sensações, de dimensões cósmica, é representada pelo *Kwandu-hua*, que é a grande águia conhecida como gavião real ou harpia e que tem nas penas estrias desenhadas que se animam semelhantes a esses lampejos e que entre os poderes, atribuídos a ele, tem o de desaparecer muito rápido ou de tornar-se invisível.<sup>22</sup>

As penas para a confecção de flechas, para o Kawahib que tiver a pretensão de ter um absoluto poder, necessariamente, têm que ser as dessa ave.

A convicção sobre o poder dessa flecha poderá ser demonstrada através de um relato feito pelo grupo Kawahib que se autodenomina como *Te'nhumdé-Porá*, termo que se pode traduzir literalmente como a primeira marca, isto significa que se consideram como o povo da origem Kawahib, que reside, atualmente, na região sul do estado do Amazonas, num local conhecido como Igarapé Preto.

Este acontecimento foi relatado por Rogério (Entrevista em outubro 2004), que exerceu por um longo período a função de chefe de Posto na Aldeia local e mais tarde, a mim confirmado, por integrantes da própria Comunidade.

Vejamos, a seguir, o relato transcrito:

---

<sup>22</sup> A relação do kawahib com esse poder é para o benefício próprio, ele não manifesta qualquer reverência à ave, como demonstra um relato de Lévi-Strauss:

(...) trazia às costas, num cesto de palmas verdes, estreitamente amarrado em volta do corpo do animal, uma grande águia-hárpia, com as asas e as patas ligadas como um frango, que apresentava um aspecto lamentável, apesar da sua plumagem estriada de cinzento e de branco (...) Foi, portanto necessário, com a promessa de numerosos presentes (...) persuadir os nossos interlocutores a darem meia volta, acompanhando-nos e acolhendo-nos na aldeia (...) Uma vez feito este acordo, a águia amarrada foi atirada, sem mais, para a margem de um riacho, onde parecia inevitável que iria morrer de fome, ou a vir ser presa das formigas. (1996: 364).

Presenciei na aldeia do Alto Jamari os Uru-Eu-Wau-Wau criarem uma harpia, para a qual construíram uma pequena cabana fechada como uma jaula de madeira. Frequentemente eram caçados macacos para alimentá-la. Costumavam deplumá-la para com as suas penas confeccionarem flechas.

*Tukaiari considerado até hoje como o maior pajé dos Te'nhumdé-Porá entre as suas grandes proezas, uma que foi testemunhada pelos demais, foi a de matar um macaco sem que a flecha o tocasse, apenas com o choque que a flecha deu à distância. Também, foi presenciado por Omerindo, Tukaiari tirar do oco de um pau vários morcegos, andyra, que se deslocavam obedecendo-no sob o seu comando, eram anhan'ga.*

Voltando ao estado de desamparo observado mais acima, esse estado poderá ser considerado recorrente, se retrocedermos a grupos num estágio primevo da humanidade, um estágio rudimentar antes da utilização das representações concebidas através da utilização do signo lingüístico, onde o homem coexistiria com um grande silêncio interior sob o comando das ações.

Esse homem sofreria uma modificação sensível num choque interétnico durante um contato com outros grupos que estabeleciam entre si uma relação ajustada em uma outra freqüência, pelo simples fato de deter a aquisição de signos verbalizados e estruturados em uma sintaxe, sendo um neófito nesse *aprender a ouvir* em operação conjunta a um *oamongó*, que é pendurando simultaneamente uma carga significativa, isto poderia ser sentido corporeamente, como uma nova sensação decorrente dessa freqüência, da qual, posteriormente, tornou-se insensível com a sua incorporação nos sentidos comuns, através dos tempos.

O que poderá levar-nos a ponderar, sobre isso, é a mesma trilha conceitual fornecida por cada signo lingüístico, no processo descrito pela linguagem kawahib, língua que atingiu grande sofisticação através de milênios de utilização, e do mesmo modo poderemos rever imagens conceituais na linguagem de outras culturas: como a judaico-cristã, por exemplo, na sua alegoria sobre a modificação do homem após ter comido o fruto da ciência.

## CAPÍTULO V

### 5. Relações Com Os Outros Seres Não Orgânicos

#### 5.1. As Visages

Uma nova fase do processo é estabelecer relações com os outros seres. Um processo descrito por Kracke anteriormente: (...) “o poder de entrar em contato com os outros seres, não humanos, que habitam o mesmo cosmos conosco”.

Que para o xamã receberiam diversas nomeações como *anhan'ga*, *rupigwara* e *visage*, este último termo é uma aquisição vocabular que os grupos indígenas tiveram da língua

portuguesa na forma da dialeção cabocla, que é uma variante da língua portuguesa do Brasil utilizada pela sociedade circunvizinha dessas nações indígenas.

## 5.2. A relação consigo mesmo e com o outro

A primeira constatação que o observador xamã tem, sem nenhuma dúvida, é que as *visage* não pertencem ao seu âmbito de relações com o mundo humano ou orgânico.

Para efeito de classificação, o âmbito maior dos seres não orgânicos é o do *rupigwara*, podemos entender também que o *rupigwara* pode ser um estágio evolucionário dos seres orgânicos, se entendermos que é uma consciência que pode transcender a própria morte física do ser. É o que intermedia suas relações conosco, a princípio, através do sonho. Às espécies vegetais também se pode atribuir um *rupigwara*.

Devendo entender aqui que a cura por intermédio de plantas, no xamanismo, não se processa através do princípio ativo da planta, mas através de uma relação ontológica, donde a eficácia dependerá também de uma relação com a tradição, com a qual o xamã deverá estar vinculado. (Moure 2005:190).

No seio das terapêuticas de tradição indígena, a compreensão de que seja o sonho e o sonhar é completamente diferente. Como vimos, nessas terapêuticas, o sonho é onde a cura acontece. O sonho é o modo pelo qual se penetra no (ou melhor, se é penetrado pelo) mundo primevo, e o lugar de onde o espírito da planta opera a cura. Esse sonho, então pertence ao mundo primevo, de modo que não é privativo do homem. Na cura, a planta é que sonha o homem, e ali acontece o que nós entendemos por

revelação-ensinamento: uma experiência originária (e corporal) é ofertada ao homem. Penso que agora se torna mais inteligível para o leitor o que quero dizer quando afirmo que a tarefa do xamã consiste em colocar a planta e o espírito da planta na corporeidade do paciente. Ele literalmente introduz o paciente no mundo originário da cultura.

Se pensarmos na ação da *t'okaia*, o *ipaji'ga* coloca o *rupigwara* na sua corporeidade. Pois todo ser consciente poderá ter o seu *rupigwara* que é a sua extensão não orgânica, inclusive, há exemplos, de que os não índios numa guerra contra os *kawahib* poderiam sofrer a ação do *ipaji*, o *oamongó tapy'yn* (*prender o branco pelo sonho*), para matar um branco, ou em outros casos, como para a caça, estabelecer uma aliança, segundo a informação abaixo colhida por Kracke (1989: 09):

Nos tempos antigos de guerra, o *ipaji* também sonhava com a morte dos inimigos, uma função também designada pelo verbo *amongó*. A função **de *ahãmongó tapy'yn*** antes de uma exposição guerreira era essencial para o êxito da incursão, ou, (...)Um pajé X – *Igwaká* sonha que um espírito qualquer (um macaco, por exemplo, ou um morcego, ou um dos *Yvaga'nga*) vem a ele e pede para nascer. O pajé indica uma mulher e o espírito entra nela. Este espírito que é o *jihyva'ga* do pajé – (...).

O depoimento no texto retomado acima demonstra a variedade de *rupigwara* ou *visage* que recebe classificações pelos *kawahib* e que se entendendo que *rupigwara* é uma forma de consciência, poderia se definir em dois aspectos: um sobre a ação “da própria consciência” e o outro sobre a ação da consciência “do outro”. Esse dialogismo é uma constante na cosmologia dos *kawahib*, como já foi apresentado anteriormente sobre o aspecto dual dessa sociedade.

Retornando a esse aspecto, nos estudos feitos por Kracke (1989: 08) ele apresenta duas ações do xamã que servem de elo de conexão com o *rupigwara*:

A canção é a via principal de comunicação do pajé com os seus *rupigwara*, no rito da *tocaia*; mas existe um outro meio mais geral do pajé exercer o seu poder: através do sonho.

Estas duas ações são elementos essenciais para aprofundarmos essa pesquisa, sobre os kawahib, iniciada por Kracke que trouxe elementos básicos, como as descrições dos procedimentos no xamanismo Kawahib, para as quais ele nos remeteu a essa continuidade, no presente trabalho, permitindo avanço e ganho de tempo e, além do mais, proporcionou um sólido ponto de partida no que se refere às bases do xamanismo dessa etnia.

Partindo dessa visão, as duas ações observadas acima por Kracke também estão sujeitas a outras interpretações e para elas é necessário abrir o seguinte item, sobre a segunda ação, a do sonho.

### **5.3. O arquétipo do outro lugar: *ae'T'okaia***

#### **5.3.1. A outra tocaia**

Necessariamente, não é preciso dissociar o sonho da tocaia. De fato se efetua um sonho durante a tocaia. Se considerarmos a visão de um animal evocado, dentro da tocaia, como uma categoria de sonho voluntário. Veja a descrição abaixo do Tangarei Karipuna (01/01/2004):

*Para ir ao céu, a catinga do porco do mato é muito forte, tem que ter um peito muito forte para tocaiar os queixadas.*

*Escolhe um porco e começa a dançar sendo assim que eu estou dormindo e sem que o porco perceba, eu corto o pêlo do porco, mesmo assim ele percebe e, quando ele percebe, eu acordo assustado e começo a ter desinteria e febre, mas para isso eu preciso ter um poder grande para*

*poder ir na casa dos queixadas. Após cinco dias a caça ficará mansa para a pessoa que eu amarrei e o caçador vai e mata, mas para isso terá que ter boa pontaria.*

Nesta entrevista que me concedeu o Kawahib Karipuna, é fácil notar as sobreposições de lugares observados durante a tocaia, como a referência *para ir ao céu*, ou *na casa dos queixadas*. A percepção física torna-se, também, muito acentuada, daí o fato de sentir-se o odor, o cheiro dos porcos.

Mas outro aspecto tem que ser considerado, o conceito *ae'tokaia* tem uma abrangência muito maior do que a de um simples abrigo físico de palha.

Poderá ser qualquer outro lugar, o lugar do artifício para iniciar-se o sonho, ou melhor, o das ações do *rupigwara*.

As ações das práticas do xamã demonstram que para dissociar o corpo físico *ga'ra'o* do corpo energético *ga'rupigwara*, é preciso dissociar os dois espaços: o do lugar em que está o corpo físico e o do sonho. Isso se explica da seguinte forma: o espaço ou a geografia do sonho é um local tematizado que é evocado, primeiro, por canções se o sujeito tiver a verbalização como predileção, ou por imagens que também, quase que invariavelmente, são sugeridas pelas canções. Somente depois é que são evocadas as personagens.

Então, a explicação simples da ação prática será: ainda no estado de vigília, antes de começarmos a dormir - e portanto a sonhar - devemos do lugar em que estamos imaginar que estamos em outro lugar com o corpo na mesma posição. Por força do hábito este local era sempre imaginado pelo antigo xamã kawahib como uma tocaia, já arquetipizada. Mas funcionará em qualquer ambiente considerado por nós como local seguro e agradável e, ainda, se tivermos uma boa gama de artifícios, poderemos imaginarmo-nos num ambiente



mais aberto, em plena natureza, mas consciente o tempo todo dessa nossa duplicidade e de que por motivos óbvios, por ser aquele corpo o do sonho, ele estará além de qualquer molestação: por insetos ou por qualquer desconforto climático.

Essa prática demonstrará que se começarmos a sonhar desse outro lugar imaginário (dessa tokaia) haverá um dispositivo natural que aumentará a probabilidade de nos manter conscientes durante o processo de sonhar, pelo simples fato de se estar à espera de um sonho concebido em outro lugar. Fato que manterá nossa atenção **desdobrada** do referencial físico do local **originário** para o local **imaginário**. Esse é um dos aspectos sofisticados da tematização.

Mas não podemos desprezar a longa prática e a experiência do xamã Kawahib que o induz a evitar a iniciar qualquer ação em local aberto.

Se ele escolheu a tokaia como local ideal para suas ações é que ao longo da prática, percebeu que a delimitação do espaço restrito da tokaia era também a representação geográfica da sua consciência, o próprio dispositivo do seu auto-controle e que, sem isso, ele perder-se-ia na vastidão do infinito - mesmo na infinitude da segmentação da consciência - onde correria o risco de ver-se destituído de qualquer tipo de memória ou da própria referência física, o que nele despertará o temor de ter sua identidade dissipada (o seu ser), ou de se assemelhar às pessoas dementes que andam falando sozinhas por aí.

Entendendo aqui que o que o xamã simplesmente se atém ao conhecimento originário da sua cultura. Sua guarnição é a sua tradição xamânica, ofertada pelo mundo originário que como o sonho, pertence ao mundo primevo.

O que ele percebe como energias conscientes é o que ele considera como energias delimitadas (seres) em estado ativo de inter-relações com fontes originárias e originadas.

A consciência de um ser orgânico, por exemplo, um animal, propriamente dito, pelo ponto de vista do observador xamã, poderia ser definida pelo mesmo conceito de *rupigwara*, mas com a ressalva dele manter elementos de coesão com a sua própria referência física ou seja, o seu estado orgânico.

Por isso, é algo temerário um neófito iniciar o seu sonho num campo aberto, embora ele ainda tenha as linhas do horizonte - se ele se ater apenas ao espaço geográfico - como a representação da moldura ou das bordas da sua própria consciência. Em um ambiente aberto, se depara com um campo de ação mais amplo, sem o amparo de um lastro originário de uma tradição.

É uma ação de risco, porque com o sonho atingindo um status de sonho consciente, o indivíduo pode perder, o que se pode chamar de artifício natural de acordar de imediato e naturalmente, em um momento em que poderia se entender como o de um extremo perigo.

Mas, mesmo para o xamã Kawahib acostumado ao embate, sendo maior o campo, será menor a possibilidade de evitar um confronto com outras consciências, como as *visages* e os *ga'rupigwara*; em que correrá o risco de estar sujeito às suas determinações, que para ele já são pré-concebidas por relações de transcendência ao mundo primevo.

Sua prudência e experiência o aconselhavam apenas a evocação desses seres para um espaço sob o seu controle, a **ae'tokaia**. Trazer todos os *rupigwara* para esse seu ambiente.

E no caso de querer aventurar-se pela vastidão do universo, teria o seu dispositivo de segurança, que seria deixar o seu **ga'ra'o**, corpo físico, bem resguardado na tocaia com uma atenta conexão com o seu corpo do sonho, o do **ga'rupigwara** que, por sua vez, teria a tocaia imaginária como sua base, sempre inaugurada pela sua tradição xamânica, para a sua proteção, que se estende até *ao outro mundo*, para iniciar a sua aventura.

Daí também a preferência de sempre se iniciar o trabalho com dois indivíduos, um dentro da tocaia e outro fora. O que está fora é o que eventualmente poderá resgatar o que está dentro (servirá de lastro), caso seja apoderado por alguma coisa, ou se perca nas vastidões, ou apenas para lembrá-lo da sua tarefa com o doente, nos casos mais corriqueiros.

#### **5.4. No universo ficcional de um rupigwara os riscos que pode correr o sonhador.**

Quando se trata de riscos, os kawahib raramente se referem as *visages* como *rupigwara*, mas usam o termo *anhan'ga*, que assim fica mais de acordo com a definição de Kracke (1989:4-5) de que o *anhang* é um espírito maléfico e assinala a sua presença na proximidade do sonhador com pesadelos. O indício destes não seria tanto o conteúdo do sonho e sim o afeto de angústia que acompanha o pesadelo.

Devido a isso, os do grupo Jupa'u raramente usam o termo *ga'rupigwara* e sim *anhan'ga*, tanto é que a partir deles e a partir desse trabalho é que foi estabelecido, em consenso, aplicar o termo *rupigwara* para designar um *anhan'ga manso*, o que o torna um aliado ou espécie de guia. Esse critério estende-se aos demais kawahib que não viram nenhuma restrição em adotar esse tipo de interpretação.

Esse consenso não se estabeleceu aleatoriamente, mas a partir de que a relação do ser não orgânico com o orgânico, invariavelmente, partia do princípio da depredação. Daí que a relação inicia-se a partir da tocaia, que tem a sua origem na atividade da caça, que estabelece em termos de atitude uma relação depredatória que, no mínimo, poderá estar determinada e sob o controle do *ipaji kawahib*, mas sempre levando a um ato de apoderação.

A declaração de Kracke, citada no Capítulo I, deste trabalho, no tópico “a competência do ipaji”, em que assinala que um *anhang* não está interessado no conteúdo de um sonho mas sim no afeto de angústia que acompanha o sonho (no caso um pesadelo) demonstra que há este interesse específico, o do *anhan’ga* querer nutrir-se do afeto da pessoa, agora se demonstra de maneira efetiva: o **nutrir-se** nos remete à idéia de um elemento de troca que é o **alimento**.

O pesquisador percebeu, naquele ponto fundamental, algo que poderia passar despercebido a outros.

Tal ação nos permite desenvolver esse ponto e vários outros a que ele nos remete como, por exemplo, a existência de uma relação recíproca de interesse entre o *anhan’ga* e o sonhador.

Aqui também se denota a argúcia do antigo observador xamã em oferecer o seu afeto – em dosagens sob o seu controle (ao produzir afetos voluntariamente) - como elemento de troca e efetuar a domesticação do rupigwara na sua tocaia.

Se o interesse do *anhan’ga* está concentrado em alimentar-se do afeto, a maneira que o observador xamã kawahib encontrou para perceber isso foi através das recorrências, hábito, como já foi observado antes, inscrito nele através da contínua observação das rotinas da caça.

Percebeu quando já estava habilitado nas ações do seu *ga'rupigwara* que quando se está sonhando, afrouxa um tipo de atenção que poderíamos designar como a atenção operacional do cotidiano. Da sua vigília, é preciso ficar claro!

Se ele não for dotado da capacidade de efetuar uma ação voluntária no sonho será incapaz de construir um novo tipo de atenção específica para a prática do sonho consciente.<sup>23</sup>

Nesse caso, a simples proximidade de um ser não-orgânico em seu estado energético só poderia ser pressentida por ele, ou melhor, sentida de certa forma como um estado de desestabilização sensorial.

Por não compreender nada, tudo que um eventual sonhador comum percebe tem uma correlação com o seu universo percebido no cotidiano, que é profundamente inventariado na sua materialidade e nas suas ações.

Se não pode perceber algo como energia terá que elaborar instantaneamente uma decodificação, que seria transformar tudo em imagens tridimensionais para elaborar as representações físicas e se ele for de temperamento susceptível ao temor, terá que - para justificar tal medo - construir no seu sonho um texto onírico revestido de ações de extrema tensão ou perigo com toda a sua complexidade de cenários, personagens e continuidade.

O *anhan'ga*, no caso como a representação desse ser não-orgânico para o *kawahib*, poderia se revestir da aparência de qualquer elemento depredador propenso a provocar temor nesse eventual sonhador. O *anhan'ga* teria a aparência de qualquer referência inamistosa para um *kawahib*: um predador da floresta, um ser mítico, ou de um inimigo tribal.

---

<sup>23</sup> Esse tipo de atenção poderia ser também chamada: “a vontade do corpo”; logo, a barreira funcional causadora da dificuldade para manter-se consciente num sonho não seria de ordem psíquica, mas pelo fato do corpo não ter essa vontade e, em decorrência disso, essa vontade ainda não estaria disponibilizada, também, ao corpo do sonho.

Mas se o alimento do *anhan'ga* é a emoção, também não demorou muito para o antigo observador xamã notar que em uma intensa descarga emocional, desprendida, poderia não representar, para o *anhan'ga*, em termos energéticos, em qualquer distinção entre um terror intenso ou um amor intenso. A oferta energética seria a mesma.

Se ocorresse a proximidade desestabilizadora na ação de um ser energético no seu momento de sono, sendo ele propenso mais à excitação do que ao terror, seguramente, quanto ao conteúdo do sonho, ele teceria um texto onírico extremamente atrativo onde o *anhan'ga* se transformaria numa personagem extremamente querida ou em um objeto ou local desejável.

É nesses casos em que há a preferência de adotar-se o termo *rupigwara* ao invés de *anhan'ga*.

Aqui já se têm elementos suficientes para demonstrar como o antigo observador xamã kawahib desenvolveu seus recursos para o processo de *mbojipokwahav*, de amansar o *ga'rupigwara*.

Através de um contrato de puro afeto, ou seja, sabia produzir o afeto necessário às necessidades do *ga'rupigwara*. Em troca obtinha o seu favorecimento nas suas deslocções para dominar novas áreas de consciência. Que poderia ter a representação de ser transportado para outros lugares ou adquirir novas formas.

### **5.5. As possíveis aproximações à Cultura Tupi Kawahib**

Agora considerando todos os pressupostos acima, pode-se ampliar a carga significativa do conceito *oamongó* para: **pendurar a atenção**, ou seja, prendê-la em outras áreas da consciência. *Oamongó* pode ser, entre muitos outros conceitos, um perfeito conduto para estabelecer as aproximações às culturas americanas que mantêm raízes ainda do período da pré-história americana.

Assim, para as próximas considerações pretendo efetuar comparações com duas aproximações xamânicas escolhidas, entre outras, por suas duas características principais.

A primeira é que são tradições xamânicas oriundas do xamanismo indígena americano, uma da América do Norte e outra da América do Sul.

A segunda é que ambas se **institucionalizaram**, ambas com existência jurídica, uma próxima aos moldes culturais acadêmicos desenvolvendo seminários através de uma fundação criada por ela, e outra com uma fundação beneficente com acentuadas características religiosas.

Para melhor desenvolver este tema quero recorrer à Moure (2005: 30) quando se refere à *versão mestiça* da tradição indígena.

Como já assinalei, a medicina de tradição indígena na sua versão indígena é diferente da versão mestiça. Porém, pela lógica, se um ocidental é iniciado em outra cultura, a aprendizagem da medicina não será mais indígena propriamente dita, pois pode haver ali, inevitavelmente, muitos diálogos com o Ocidente.

Desde o início, este próprio trabalho está sendo assinalado como um diálogo entre o conhecimento ativo, o ensinamento através da prática e a tentativa de se estabelecer conceitos

a partir da sintaxe nativa, e como estão sendo apropriados como construtos pela sintaxe ocidental que, nesta cultura, deixa transparecer o seu **caráter ficcional**.<sup>24</sup>

Agora, poderemos olhar a sua lógica, que nos remete aos inevitáveis diálogos de uma cultura indígena com a outra, também, indígena, de região para região, conforme a afirmação de Levi-Strauss (1978: 44) citado anteriormente, de que, e principalmente, pelo fato que a população das Américas pré-colombianas era muito maior e estava em contato, nas suas práticas, nos mitos que se repetem do Peru ao Canadá, considerando estes mitos sendo mais panamericanos do que mitos dispersos pelas diversas áreas do continente.

A partir dessa constatação, o mesmo Levi-Strauss(236-237) revela que poderá haver afinidades entre os Tupi e grupos do México:

No litoral os viajantes do século XVI tinham encontrado viajantes representantes de grande cultura tupi-guarani... estes Tupi, que apresentam obscuras afinidades com os Astecas, ou seja, com povos tardiamente instalados no vale da Cidade do México, eram eles próprios recém chegados; nos vales do interior do Brasil, sua instalação prosseguiria até o século XIX.

Assim os procedimentos da *ae'Tokaia* pelo Tupi Kawahib poderão ser interpretados como *marcadores culturais históricos*, nos quais podemos achar vários pontos semelhantes,

---

<sup>24</sup>Entende-se aqui “construto” como um termo usado para um fenômeno não observável, ex.: id, ego, superego, e assim esses exemplos permanecem até chegar o momento em que se possa dispor de meios para comprovar sua existência. Um exemplo clássico é o átomo: foi um dos construtos pensado (Demócrito) por haver sido observado na antiguidade grega e assim manteve-se historicamente por séculos, até que deixou de ser um construto e tornou-se um fato.

Na definição de Abbagnano:

Construto ou construção lógica é termo usado freqüentemente por escritores anglo-saxônicos para indicar entidades cuja existência se julga confirmada pela confirmação de hipóteses ou dos sistemas lingüísticos em que se encontram, mas que nunca é observável ou inferida diretamente de fatos observáveis ( 2000: 198).



para fazer-se a *bricolagem* com procedimentos da prática do Nagualismo<sup>25</sup> do México, que irei usar como um dos exemplos.

### 5.5.1. O Nagualismo

Veremos os pontos semelhantes dos kawahib com a primeira aproximação xamanística que é originária do Nagualismo do México.

Para o ponto convergente ao nagualismo com o qual quero articular, o termo kawahib **oamongó** estende-se em dimensões significativas com as quais, pode justapor-se o **hastear** do nagualismo.

Vindo por sendas semânticas, *oamongó* com a sua carga significativa básica que é **pendurar**, designado para a tocaia, virá logo a seguir do **ae'piaka** que é o silêncio, ou seja, aqui seria pendurar a atenção no silêncio e logo a seguir, no segundo procedimento da tocaia, viria o *omongó ae'rupigwara*, ou pendurar o (ou no) *rupigwara*, o corpo do sonho.

Aqui num outro procedimento mais geral poderia se entender pendurar-se no silêncio do corpo. Um silêncio quase indescritível que ultrapassa o silêncio mental, tanto é que este estado permite o pensar, ou observar o pensar, pois as rédeas já não estão tomadas pelo

---

<sup>25</sup> Pronuncia-se nualismo, termo empregado por Armando Torres:

O Nagualismo consiste em um conjunto de técnicas desenhadas para alterar a percepção cotidiana, produzindo fenômenos psíquicos e físicos de extraordinário interesse. Por exemplo, a tradição mexicana afirma que um nagual pode se transformar em um animal, porque aprendeu a sonhar a si mesmo em uma forma diferente da de um ser humano. (Torres 2004: 236)

pensamento. Neste tal estado o pensamento não tem a preponderância usual tida na cultura ocidental.

Então por que “se pendurar no silêncio do corpo” é um termo que nos remete a um *oamongô*? É porque, por livre associação, o índio kawahib dorme pendurado em sua *injiahawa*, rede de dormir.

E o *hastear* atribui-se ao praticante do *nagualismo* que se acredita ser uma prática mestiça remanescente dos toltecas da pré-história mexicana ou americana. Por que *hastear*? - Pressupõe-se iniciar-ser a partir da prática de se dormir, ou em tarimbas hasteadas no solo, ou esteiras ou qualquer coisa pousada no solo.

De qualquer modo, ambos os termos nos remetem à mesma idéia: de dependurar o corpo, que na ideal significação seria dependurar-se no corpo, e pousar o corpo, no seu ideal sentido: pousar-se no corpo. Tal como foram expostos os artifícios da tocaia, veremos um dos artifícios do Nagualismo, comparando-o através da descrição abaixo:

(,,)Descobriram que a maior parte de seus sonhos era imaginação, produtos da cognição do seu mundo diário. Entretanto havia alguns sonhos que escapavam dessa classificação. Tais sonhos eram estados verdadeiros de consciência intensificada nos quais os elementos do sonho não eram simples imaginação, mas ocorrências geradoras de energia. (...) aqueles xamãs dos tempos antigos se descobriram em sonhos que não eram sonhos e sim verdadeiras visitas feitas, em estado parecido com o sonho, a lugares autênticos que não eram desse mundo. (...) Entretanto, para os xamãs, suas visões de tais lugares eram efêmeras demais, temporárias demais para lhes serem de algum valor. Eles atribuíram essa falha ao fato de que os seus pontos de aglutinação<sup>26</sup> não poderiam ser

---

<sup>26</sup> *Puntos de encaje* foi traduzido para o português, um tanto inadequadamente, como ponto de aglutinação. Veja a sua definição por Castaneda (1993: 126):

Outra questão de tremendo valor no conhecimento desses feiticeiros, uma questão que também era consequência da sua capacidade de **ver** a energia como ela fluía no universo, foi a descoberta da configuração energética humana, segundo ele um conglomerado de campos de energia aglutinados por uma força vibratória numa bola luminosa de energia. (...) Sendo assim, eles os chamavam de **ovos luminosos** ou de **bolas luminosas**. Essa esfera de luminosidade era considerada por eles como sendo o nosso verdadeiro ser – verdadeiro no sentido

mantidos fixos por qualquer tempo considerável na posição para a qual tinham sido deslocados. As suas tentativas de remediar a situação resultaram na outra arte magna da feitiçaria a **arte de hastear**. (...) a arte de sonhar consistia em deslocar propositadamente o **ponto de aglutinação** da sua posição habitual. A arte de **hastear** consistia em voluntariamente fazê-lo permanecer fixado na nova posição para o qual tinha sido deslocado. (Castaneda 1998:127).<sup>27</sup>

Na descrição kawahib, o termo *oamongó*, amarrar, prender, serve para descrever tanto o ponto de aglutinação como para estabelecer a sua fixação num estado de consciência alcançado por um esforço deliberado de o pendurar, ou seja, comparado ao *hastear*.

---

que é irredutível em termos de energia. É irredutível porque a totalidade dos recursos humanos está envolvida na ação de percebê-la diretamente como energia.

Os xamãs descobriram que na parte posterior da **bola luminosa** existe um ponto de maior brilho. Através dos processos de observação direta da energia, eles perceberam que esse ponto é fundamental para a transformar a energia em dados sensoriais e, depois interpretá-los. Por isso, chamaram de ponto de aglutinação e consideraram que a percepção de fato está aglutinada ali.

Após essa observação se apoderar deles, os feiticheiros começaram a procurar avidamente oportunidades para deslocarem os seus próprios pontos de aglutinação. Acabaram usando plantas psicotrópicas para conseguir isso. Muito rapidamente perceberam que o deslocamento ocasionado pelo uso dessas plantas era errático, forçado e fora de controle. Contudo, no meio desse fracasso, descobriram uma coisa de grande valor. Chamaram-na de atenção ao sonhar.

<sup>27</sup> O antropólogo Carlos Castaneda fez o seu mestrado descrevendo aspectos do xamanismo mexicano que mais tarde atribuiu à cultura tolteca. Posteriormente na defesa da tese do seu doutorado encontrou restrições pela banca por não demonstrar à academia dados exatos referentes à suas fontes e aos informantes que ele alegou não permitirem fotos nem gravações, porque tal prática não permitia exposições, principalmente no que se relacionava às plantas psicotrópicas. No entanto se observarmos as suas referências quanto aos seus informantes pode-se hoje deduzir que praticavam o *xamanismo mestiço*, pois os seus dois principais informantes: Juan Matus, um índio da etnia Iaque e o outro Genaro Flores da etnia Mazateca, alegavam que a raiz xamânica, das quais eram detentores do conhecimento, era oriunda dos antigos e extintos toltecas.

Diante de tais fatores deve-se considerar, que nesses relatos, foram encontrados, mais do que suficientes, pontos comuns, convergentes não só com o xamanismo kawahib ora apresentado, mas com o sul americano. Isso pode levar a pressuposições de que por ele ser antropólogo, deveria conhecer e ter feito uma síntese de todas as relações xamânicas das Américas. Isso pode ter decorrido do fato dele ter encontrado problemas metodológicos ao deparar-se com o xamanismo mestiço, termo que nem sequer, presumo, era conhecido na época e por falta de ferramentas criou, provavelmente, arquétipos, sem contudo referenciar. Um estudo crítico com base nas referências Kawahib, poderia, para quem se dispusesse a realizar tal trabalho crítico, contribuir para validar a sua descrição xamânica, que nos deixou novas ferramentas e uma introdução de novos métodos e vocabulários com uma adequação sem precedentes.

### 5.5.2. O Vegetal

A segunda aproximação seria de outra prática de tradição mestiça, a do *Vegetal*, que seria originária dos Incas, na América do Sul, trazida para a Amazônia meridional por seringueiros.

Também tem o mérito de ter se institucionalizado como cultura de raiz americana, apesar de, atualmente, trazer uma tradição mestiça.

Travei contato com os membros do *Vegetal* na mesma época que conheci os kawahib Jupa'u, em 1985, quando fui morar na região próxima à reserva indígena.

O mestre representante, na época, era um seringueiro que morava na área antes de tornar a reserva indígena local.

Recebi seus cuidados quando contraí o primeiro surto de malária na região. Foi um momento que eu poderia ter encontrado uma morte de forma exígua, por não haver transporte para algum hospital e pesava o fato de ninguém me conhecer, a não ser o referido mestre com o qual havia travado diálogos quando ali cheguei.

O povoado mais próximo, na época, era uma *Corrutela de garimpo*, assim denominado pelos garimpeiros, onde consegui chegar até num barraco onde havia uma rudimentar farmácia com um leito.

Ali fui visitado por várias pessoas que me foram observar com olhares curiosos e de profunda indiferença, até que o mestre Orlandino me viu e preocupou-se.

Conseguiu que me removessem até um hospital de Ariquemes, onde por uma dificuldade imediata de obter sangue para uma transfusão, segundo o relato de enfermeiras, entrei em coma por três dias.

Ao retornar, por indicação de membros desse grupo, ingeri infusões de plantas para desintoxicar-me do excesso de quinino que havia tomado como medicamento.

Esses dados são para revelar como passei a ter uma estreita convivência com esse grupo. Com eles aprendi a leitura da floresta, da apreensão de seus conhecimentos como, por exemplo, como classificar determinadas espécies, travar conhecimento com o seu universo cosmogônico, sobretudo aprendi a me orientar sozinho na mata e tirar dela proventos.

Com o tempo, vim ter contato com a história mítica, dessa tradição, revelada nas sessões do *Vegetal*, onde fiz uma divisão das histórias que considerei próximas às raízes indígenas e as que faziam parte de um sincretismo cristão.

Assim serão considerados dados pertinentes, para a comparação, os considerados próximos às suas raízes indígenas.

Tal como a ação da *Tokaia*, os trabalhos com o *Vegetal* também requerem um ambiente ideal, o *Salão do Vegetal*.

Diferente da *Tokaia*, que estabelece uma relação depredadora com entidades, no *Salão do Vegetal* há o procedimento de se abrir os *encante*, para se ter guarnição nos trabalhos do *Vegetal*.

No *Salão do Vegetal* é onde se ingere o chá que é designado com o mesmo nome, *O Vegeta*.

O estado de consciência a que se é remetido após essa ingestão é representado como estar *dentro da força e da luz*.

O termo equivalente ao *ae'pyaka* dos kawahib ou ao *silêncio interior* do nagualismo, aqui no caso da *Hoasca* é designado como *Tempo Alto*.

O vegetal se relaciona nos seus mistérios através da *Hoasca*, um elemental feminino das plantas que tem a função de conselheira. Tal qual a consciência no sonhar, nos relacionamos com a *Hoasca* através das *mirações*, que é uma visão equivalente ao sonhar consciente com toda a nossa corporeidade.

Na *miração*, há de se ter o discernimento de dois tipos de visões: uma denominada de *Castelo da Fantasia* que são projeções da nossa mera fantasia e portanto de construções puramente mentais; outra denominada de *Castelo da Ciência* que já são relações com elementos autogeradores de energia, portanto considerados unidades de consciência autodeterminadas, no caso são seres e, também, com energias depositárias, simples depósitos de energia, que não possuem delimitação de campo, nem voluntariedade, tampouco consciência..

Um dispositivo para identificar essas duas condições que freqüentemente acontecem no momento de *borracheira*, termo designado para indicar o estado sob o efeito do *Vegetal*, consiste em observar quando se meneia ou se move, lateralmente, a cabeça no momento de *miração*, isto ocorre quando o indivíduo já tem um bom grau de controle que é referido nas sessões de vegetal como se equilibrar na *borracheira* ou na *força*, ação equivalente, ao *oamongó*, pendurar a atenção dos kawahib, ou ao *hastear* o ponto de aglutinação do nagualismo.

Esse menear ou mover lateralmente a cabeça, faz com que se perceba, caso a miração seja de meras projeções mentais (do *Castelo da Fantasia*), as imagens movendo-se junto com o seu campo de visão. Caso sejam de elementos *da força* (do *Castelo da Ciência*), as emanções, de início, não se movem de onde estão localizadas e propagam dados sensoriais que embatem no corpo energético do indivíduo que está mirando.

Esses dados não constam na literatura sobre o Vegetal e nem está explicitado, pelo menos atualmente, nas *explicações* que são o “destacamento” para o ato de falar com o intuito de orientar, durante as sessões do Vegetal.

Mas antes eram menções informalmente trazidas, em épocas anteriores de minhas relações, das quais entre muitas do meu convívio, as que tenho como referência mais exata foram as com antigos mestres, entre esses, além do mestre Orlandino, o mestre Adamir e o mestre Pernambuco, que chegaram a participar essa experiência comigo.

Podemos encontrar também sinais que podem ser extraídos da raiz da tradição do *Vegetal*, cujos marcadores históricos estão nas *Chamadas de Escala*, nas *Chamadas de Abertura* e nas *outras Chamadas de Direção*, que ainda contêm elementos de origem.

*Chamadas* são os “destacamentos” para espécies de canções indutoras ou tematizantes. É bom observar que, internamente, por serem destacadas como *Chamadas* não são consideradas como elementos que induzem o indivíduo, mas elementos que “trazem os encanto” ao indivíduo ou “Chaves” que abrem os *Mistérios*.

Segundo a tradição, *os ensinamentos* vieram de duas linhagens, uma muito remota denominada a *Linha de Tukanaká*, considerada como a pré-história ou a antediluviana, e uma mais recente que também remonta milhares de ano que é a *Linha de Kaopuri*.

O controle da configuração do corpo energético ou da massa do bônus energético da miração atingiu sua maior sofisticação no período *Kaoporiano*.

O termo designado para a massa energética com a qual se moldam imagens da miração é chamada de *Destacamento Manta*.

*Destacamento* é o termo de nomeação para qualquer palavra que é revestida de intento de realização.

*Manta* é um termo para designar a luz projetada, também para a sombra projetada.

Tomaremos como exemplo, para melhor ilustrar, o olhar a luz do sol projetada em um campo, essa luz projetada no solo é *Manta*, caso haja uma sombra projetada, de uma casa ou de uma árvore, para dentro dessa manta de luz, também é considerada como uma manta de sombra, mas sem uma significação enfática. Mas o termo ganha dimensões significativas para referenciar essa luz, *Manta*.

A detentora da mestria da *miração* que nos deu os ensinamentos da *Manta* é a companheira do *Kaopori*, *Purpuramanta*.

A expressão *Fonte* é o *destacamento* para a origem emanadora dessa luz, a *Manta*. São conderados fontes o sol, uma vela ou uma lâmpada, mas nos mistérios da *Manta* é a *Luz* provinda da “verdadeira fonte”, a *Força Superior*.

Pois bem, se fecharmos os olhos e nos concentrarmos para imaginar uma pessoa conhecida, um local conhecido, ou qualquer objeto, a massa modelar dessa imagem é a *Manta*.



Significa que toda imagem resultante dessa concentração é tecida pela *Manta*. Com ela configuramos formas. Representamos qualquer nuance. Da sofisticação de representar, com essa luz, a textura de um cabelo, de uma madeira, d'água. Qualquer forma, imaginável, é possível se obter nessa visualização.

Há a regulação para a imagem. A perda da resolução da visualização vem da ação opositora da verbalização, o *destacamento* para evitar essa oposição é *Firmar o Pensamento*. É manter uma forma de silêncio, se concentrar na *Força* e na *Luz*, já que o pensamento predominantemente é constituído de signos lingüísticos, como já foi comentado anteriormente, cria a “sombra da realidade”. Em decorrência, o ato de pensar empalidece imagens, a ponto de um fundo escuro se constituir como a predileção do pensador, por não oferecer risco de distraí-lo.

Como o mundo mental (o *Castelo da Fantasia*) não é vinculado às leis naturais, à força da gravidade, por exemplo, a pessoa é arrebatada pelo simbólico que é altamente carregado de juízos de valores ou de representações, que acaba subtraindo do bônus inicialmente enviado à (ou pela?) *Manta*. Aqui se pode iniciar o processo de perdas vitais.

Onde se conclui que os termos com as respectivas ações, nas expressões: *oamongó ae'piaka*; *hastear o ponto de aglutinação* (*hastear el puento del encaje*); entrar em um *Tempo Alto*; aproximam-se nas práticas.

Conclui-se também que a *Fonte*, que é produtora da *Manta*, tem uma origem interna, e as representações têm uma origem reflexiva, externa.

Os elementos revelados são suficientes para identificar a *Fonte que produz a Manta*, que é a *Fonte* da miração, com o *ponto de aglutinação* do nagualismo.

Conheci várias representações do *Vegetal*, todas registradas, o que lhes conferiu existência jurídica, admitindo a mesma história de origem e com os nomes registrados bem próximos, utilizando na sua razão social a designação de “União do Vegetal”.

Em minhas pesquisas sobre sua origem na região Amazônica intermediando Brasil e Bolívia, só recentemente pude colher informações sobre algumas dessas distribuições na Bolívia, onde se pressupõe encontrar suas raízes tradicionais.

Em relação à posição histórica do uso ritualístico da Hoasca há um site que apresenta alguns dados sobre a primeira distribuição a ser registrada no Brasil e que deu formato a todas as outras que vieram a seguir.<sup>28</sup>

As referidas aproximações com suas explicações oriundas das suas raízes autóctones, facilitaram o amplo olhar para as práticas kawahib.

A cultura kawahib, além de se distinguir nesse estudo por deixar transparecer que a sua prática xamânica se apresenta na mais completa *tradição indígena*, que está vinculada aos procedimentos da prática da caça, e da condição irreduzível de que todas as relações estão subordinadas ao determinismo universal da depredação, que se traduz na origem compulsória das ações.

A cultura kawahib, ainda, revela um outro aspecto singular, em relação aos seus rituais: o não uso de plantas psicotrópicas, a ponto de não deter, até onde se sabe, na sua

---

<sup>28</sup> Em relação ao *Vegetal*: *O uso ritualístico entre os povos amazônicos remonta aos períodos anteriores ao descobrimento da América, no século XVI. A UDV (União do Vegetal) foi recriada em 22 de julho de 1961 por José Gabriel da Costa. (2005) <http://www.udv.org.br/> (pág. a missão do mestre: 7/6/2005)*

A partir daí passou a ter existência jurídica.

história, o conhecimento e o uso do tabaco, abundantemente utilizado pelos demais tupis-guaranis, sobretudo no processo de *limpeza* que consiste no soprar fumaça nos doentes.

Esta posição os está contrapondo à maioria dos procedimentos da *tradição indígena e da mestiça*, esta última mesmo por manter uma cultura re-instaurada em épocas mais recentes, assim se supõe e, como todas, também, mantêm o vínculo primordial com as plantas *de poder* (psicotrópicas), das quais os kawahib não fazem menção e quando perguntei se sabiam de alguma informação que pudesse conter algum dado histórico, disseram desconhecer.

Estas relações nos fornecem instrumentos para a investigação dos aspectos materiais da experiência e para comparar se, nas práticas, podemos encontrar traços originários comuns.

Moure (2005), em relação ao uso das plantas, considera que no decorrer do itinerário das práticas terapêuticas das tradições indígenas a antropologia tem considerado o xamanismo ontologicamente diferente das técnicas empíricas, classificando-as equivocadamente de simbólicas, como um recurso para sustentar que essas práticas são necessárias para socializar e domesticar a experiência alucinógena.

Completa Moure, que esse olhar está longe de ser *fundo*, sofrendo uma redução, por se tratar, não de um aspecto simbólico, mas de uma realidade que não é facilmente tocada.

Refere-se fundamentalmente ao ponto de origem, a experiência de corporeidade que as plantas propiciam e a noção da situação de precariedade a que o indivíduo pertence, relativa ao começo da existência, ao início de toda experiência que envolve a cura.

Vejamos como ele se estende relacionando também a origem do xamanismo à caça e a sua associação com as plantas:

A precariedade relaciona-se diretamente com a caça, a origem do xamanismo. Devemos entender a caça não como uma mera técnica, mas como algo mais próximo de uma prática espiritual, no sentido de ser necessária uma experiência para se entrar em contato com os seres da floresta. Por meio das plantas, na caça, a **frayeur** faz acordar a sensibilidade da alma que permite ao caçador estar em comunhão com a sensibilidade dos animais, de maneira que vida e morte estão bem próximas, e o mundo primevo pode se apresentar por meio dos animais e dos seres da floresta. (184-185).

Não resta dúvida sobre o xamanismo kawahib ter sua origem relacionada à caça com a sua ação de tocaia e através do rupigwara que lhe dá a experiência de penetrar em outro mundo com a sua corporeidade, que em outras práticas xamânicas é proporcionada pelo consórcio com as plantas.

Uma relação ontológica vem a ser um fator convergente que aproxima a prática xamânica kawahib dessas outras práticas. Trata-se da noção da situação de precariedade defendida por Moure, relativa à origem, ao mundo primevo, onde se realiza a experiência da “frayeur”, o “medo-vivo”, - muito bem adequada essa tradução que ele fez para o português - o que ocorre no momento do contrato do kawahib, através da sua oferta de afeto para os *ga'rupigwara*.

## CAPÍTULO VI

### **6.1. Tapy'yn apyanhapuape'i ukwavhav – O branco (outra gente) catando o conhecido**

Como o conhecimento, que vem sendo demonstrado, é de ação prática, oriunda de um conhecimento ativo, o que significa que se houver a perda do praticante, conseqüentemente, haverá a perda desse conhecimento, o que nos leva a ponderar que para o desprovido da prática só restaria o conceito para tentar assimilar ou transmitir determinados aspectos dessa cultura.

Mas como relacioná-los com a prática se ao formulá-los estamos desprovidos da observação de um praticante, e nos vamos apropriando desses conceitos, muitas vezes em partes, apenas pela sua origem etimologia, através das nomenclaturas contidas na linguagem da própria etnia, adicionado ao relato e às análises dessas descrições em seus amplos

procedimentos numa tentativa para fornecer subsídios necessários para guardar esse conhecimento em linhas teóricas.

Se na terminologia já se podem encerrar dados conceituais, procurei estender-me numa ampla descrição sobre como colher esse conhecimento, oriundo da prática, a princípio a de outros, para retê-lo utilizando os signos lingüísticos, para procurar atingir o escopo desse conhecimento pelos seus relatos.

Neste trabalho, por exemplo, foi importante a referência de Kracke, o primeiro a coletar dados sobre os sonhos dos kawahib junto à etnia Parintintin e a começar a apresentar um vocabulário específico sobre os sonhos xamanísticos, o que se tornou uma contribuição inestimável para estabelecer qual seria o melhor procedimento para iniciar esse trabalho e começar a formular as primeiras perguntas específicas a tais sonhos junto aos demais kawahib.

Desse modo, eu já tinha os principais conceitos para começar a formular as primeiras perguntas aos kawahib, como o de *rupigwara*, o de *oamongó*. Conceitos que anteriormente obtivera das menções kawahib, dos Jupa'u, dos Tenharim, do Tangarei Karipuna e me favoreceram também as noções que eu tinha das tradições xamânicas oriundas da cultura indígena.

O vocabulário específico levou os demais kawahib a entenderem que, de alguma forma, eu também entenderia, ou eu já sabia de alguma coisa sobre a prática desse conhecimento.

Não posso deixar de lembrar também que, posteriormente, o Tabijara Kwarã ensinou-me a estratégia de procedimentos ordenados em uma ação de tocaia.

E pode-se considerar, como o início de tudo, o prolongado convívio que eu já vinha tendo com os Jupa'u, Uru-Eu-Wau-Wau, que posteriormente me colocaram em contato com os demais membros da sociedade kawahib.

Em ocasião recente, Awapur Uru-Eu-Wau-Wau ligou-me da Casa de Saúde do Índio, pois iria acompanhar seu irmão Puruá em um tratamento a ser feito em Cuiabá. Queria que eu, de qualquer forma, o ajudasse com recursos para levar sua mulher junto com ele.

Tendo-me informado da gravidade da doença do irmão, perguntei quem poderia, da sua aldeia, fazer uma tocaia para tirar o elemento causador da sua doença, para depois do tratamento em Cuiabá, a doença não voltar.

Awapur me respondeu que poderiam ser os mais velhos, Warina, Mawá ou o Paieron.

## **6.2. Mbojipokwahav ae'tapy'yn - Amansando o branco (outra gente)**

Mbojipokwahav, o amansamento, literalmente, se entenderia pela sintaxe kawahib como: *fazer gostar de mim*. Do ponto de vista da compreensão kawahib, a única forma é essa: assemelhar-se ao depositário do conhecimento almejado e compartilharmos nossas vidas na trilha desse conhecimento.

Mas esse não é um estado singular em que apenas eu me situo como pesquisador, mas ao de outros que desenvolvem um trabalho desse tipo, ou assim deveria ser em todo trabalho etnográfico.

O sonho, por ser uma experiência pessoal, ao ser vivenciado só pode ser compartilhado coletivamente nas narrativas. Assim torna-se de enorme valia quando um pesquisador consegue apresentar essa experiência como um estudo sobre uma cultura detentora de um diferente estado de domínio de consciência. e consegue oferecer novas expressões para validá-lo. Veja uma das definições de Kracke (1979: 11):

O sonho tem duas grandes desvantagens como representante do poder xamânico. De um lado, não é público: o sonho é privado, secreto, silencioso. Só se sabe dum sonho através do testemunho do próprio sonhador. Do outro lado, a experiência de sonhar é por demais espalhada. Não pode ser restringida a poucas pessoas, aos iniciados. É geral.

No caso que está sendo apresentado por mim, de ações conscientes dentro do sonhar e do sonhar-se do xamã Kawahib, este não tinha como se valer somente de suas expressões, mas do empenho em transmitir as suas práticas.

O momento que, para mim, se constituiu como o marco fundamental para uma nossa *assemelhação*, ocorreu durante uma visita que fiz ao povo da Aldeia do Alto Jamari e parte foi relatada na apresentação da minha monografia de mestrado.

O termo *assemelhação* no caso dessa pesquisa em particular não é mera pretensão nem um descuido no procedimento etnográfico, como desconsiderar observações enfatizadas por muitos etnógrafos, como a de Geertz (1997):

Para captar conceitos que, para outras pessoas, são de experiência próxima, e fazê-lo de uma forma tão eficaz que nos permita estabelecer uma conexão esclarecedora com os conceitos de experiência distante criados por teóricos para captar os elementos mais gerais da vida social, é, sem dúvida uma tarefa tão delicada, embora um pouco menos misteriosa, que se colocar “embaixo da pele do outro”. O truque é não se deixar envolver por nenhum tipo de empatia espiritual interna com seus informantes. Como qualquer um de nós, eles também preferem considerar suas almas como suas, e, de qualquer maneira, não vão estar muito interessados neste tipo de exercício.



Quem veio acompanhando o desenrolar desse trabalho observou que traz conceitos que transcendem muito apenas o caráter social de uma comunidade, o que significaria que só a base conceitual não seria o suficiente como a ilustração para trazer o pragmatismo do tipo de conhecimento, na sua ontologia, que procura ser demonstrado aqui, como o conhecimento ativo, o que inevitavelmente necessitará, em um determinado momento, de uma exploração biográfica com uma exposição pragmática.

Aliás, Moure (p.2) revela na introdução de sua tese “Saudades da Cura” que traz muitos elementos de caráter biográfico, que a própria biografia pode, em primeiro lugar, ser tomada como uma ilusão de que algo de si possa ser contado, de que essa impossibilidade nos leva a um atravessado de ficções.

Ao pesquisador que quiser observar o próprio sonho será inútil vestir a pele ou o *rupigwara* do nativo, pois ele terá, sempre, a sua própria e o seu próprio *rupigwara*.

Com certeza, a sua pele manterá a textura da sua origem étnica e o seu *rupigwara* manterá as ferramentas psíquicas de um *tapy'in*<sup>29</sup> quando ele tiver que recorrer a muitos artifícios que, sem dúvida, se farão necessários, quando envolvido com a sua própria cultura.

Isso se ele chegar a ter a pretensão de apropriar-se, não digo só dos conceitos, mas de tal prática.

Vamos, então, à parte do relato na apresentação da mencionada monografia:

(..)

Os filhos de Mohã, quando vêm na casa do índio em Porto Velho pedem para telefonarem-me, por que gostam de acompanharem-me a todos os lugares em que tenho que ir. Inclusive quando vou fazer compras. E não se furtam em levar-me, quando estou na aldeia, aos lugares sobre os quais manifesto o desejo de conhecer. Isto aconteceu quando eu quis conhecer a

---

<sup>29</sup> O que têm acontecido com o xamanismo de *tradição mestiça*.

antiga Aldeia Grande, onde todas as aldeias, outrora, estavam reunidas em uma só e é onde estão enterrados os seus mortos, inclusive Mohã.

Empreendimento em que não obtivemos sucesso, pelo forte motivo de termos que retornar, após um pernoite, a meio caminho, quando enviaram um mensageiro da Aldeia, avisando que um incêndio havia consumido a maior parte da Aldeia, inclusive a Maloca Principal do tabijara Mawá, que estava conosco.

Mesmo diante desse veemente protesto dos seus mortos, os índios não se intimidaram, pretendem levar-me lá quando forem limpar as sepulturas. Cuidado necessário para que seus espíritos descontentes, não se transformem em Añanga e causem grandes transtornos aos viventes, tais como esse incêndio. Importante lembrar que, quando estou na Aldeia, não me eximo de cumprir ordens e uma delas foi ter que comprar, em Montenegro, redes, sandálias e sandalhinhas havaianas, para todas as vítimas do incêndio. Talvez essa tenha sido a causa de minha redenção. Acredito que a melhor maneira de aprendermos com alguém é acompanharmo-nos, uns aos outros, no nosso dia-a-dia. (Paiva, 2000)

Esses eventos ocuparam um espaço adequado, na época, somente para a apresentação da monografia por não pertencerem ao *corpus* daquele trabalho monográfico e serem mais um dado pessoal, isto por exigência dos próprios objetivos daquele estudo.

Agora, no entanto, somados aos acontecimentos que os sucederam, são de relevância para construção do **sujeito pesquisador** pois, nesse tipo de pesquisa, não há como dissociá-lo da aquisição necessária para o conhecimento da prática, que acaba incorporando-o **como objeto e sujeito** dessa pesquisa, respectivamente, como se tivesse que ter uma apreensão de todo um novo estado cognitivo adquirido ao iniciar uma espécie de participação ativa nas ações, junto ao grupo, determinadas pela sua tradição.

Assim, o processo da minha participação principiou, ou foi percebido por mim, já no evento relatado acima, desde quando o Tabijara Mawá, chefe da Aldeia, irmão de Mohã, que agora é o *yura'gá*, pai dos filhos do Mohã,<sup>30</sup> ao saber do meu desejo de conhecer onde estava situado o local da antiga Aldeia, interpretou isso como uma manifestação dos espíritos, dos

---

<sup>30</sup> **Apina'gá** é o pai verdadeiro, sendo que **yura'gá** é o pai que está no lugar do outro – papel assumido pelo tio paterno.

*anhan'ga*, pois já estavam protelando esta visita para limpar as sepulturas e remover os ossos da família há dois anos.

O grupo do qual fiz parte era formado por cinco dos principais guerreiros - os quais já adultos, na época anterior ao contato - motivo da dificuldade em aprenderem o português, com exceção de um que, apesar da dificuldade de formular estruturas com frases, dominava vários termos do vocabulário – contudo, todos tinham aparência extremamente jovem.

Outro sinal significativo - *dos espíritos* - ocorreu com a nossa volta, após ser revelado a mim, tempos depois, quem fora o causador do incêndio. Quem colocara o fogo tinha sido um dos nossos acompanhantes. Embora o tenha ateadado de maneira involuntária.

No momento em que ele saíra por derradeiro para nos acompanhar, resolvera atear um fogo no mato aos redores da aldeia, que estava preparado para a *koivara*, isto é, para ser queimado para fazer roça. Devido à seca e aos fortes ventos de agosto, esse fogo propagou-se, estendendo-se à maior parte das habitações da aldeia, queimando-as.

Para todos, não importou a ação involuntária dele ter ateadado o fogo, mas o fato de ele ter tentado isso de maneira muito forte tempos atrás, com a promessa de colocar fogo em toda a aldeia, quando estava dominado pelo rancor. Pois, nessa época, perdera a esposa que se casara com o irmão dele.

Se não fosse isso, poderia ter sido atribuído a mim um estranho *tapy'ín*, o agravo aos espíritos, por acompanhá-los e conseqüentemente causar o incêndio.

Toda essa situação foi compreendida por todos de maneira impessoal em que não se colocou culpa e nem se cogitou em punir ninguém, era uma indicação do espírito. A única

ação razoável, numa situação dessas, era manter uma atitude ativa frente aos prejuízos materiais.

Foi o que fez o Tabijara Mawá.

Começou imediatamente na frente dos seus guerreiros a cavar o primeiro buraco para um novo esteio para reerguer a sua moradia, desprezando o intenso cansaço, depois de dois dias de caminhada ininterrupta, de chegar ao anoitecer e ver a *ongahua*, a maloca central, totalmente consumida pelo fogo com todos os seus pertences.

Naquela noite fomos todos nós, os caminhantes, dormir completamente exaustos. Imediatamente caí em sono profundo. Eu estava dormindo, só, na casa do chefe de posto, que estava viajando.

Em pleno silêncio, em avançada hora da noite, acordei total e repentinamente. Mais que isso, apesar do silêncio absoluto, tive a impressão de que toda a aldeia havia acordado conjuntamente.

Não estava enganado.

Como que para confirmar-me isso, alguém colocou num volume muito alto uma canção sertaneja para tocar.

A melodia envolveu toda a aldeia.

Ao terminar, tudo voltou ao silêncio anterior.

Antes de voltar a dormir, fixei o propósito de ter um sonho de *rupigwara*. Um sonho voluntário com a consciência desperta. Notei que o sonho iniciou-se imediatamente como que se me parecesse que eu ainda não havia começado a dormir.

Estava saltando para atravessar um vau de um pequeno curso d'água. O salto pareceu-me insuficiente para transpô-lo, de forma que tomei um novo impulso em pleno ar e estendi o salto de maneira incomum.

Nesse momento, apoderei-me da minha *atenção do sonho*. Esse era um fato recorrente. Esse tipo de salto era também uma marca inscrita na maioria dos meus sonhos em que me tornara consciente.

À próxima ação eu já estava bem condicionado. Olhei para o meu corpo todo, para ser mais exato, foquei minha atenção no meu corpo do sonho. Logo que meu estado de consciência se intensificou mais, dirigi meus olhos, ou melhor, o foco da minha consciência ao entorno.

Melhor seria dizer que algo exercia uma poderosa atração à minha direita.

Presenciei um pequeno grupo que exercia ações comandadas por alguém defronte ao grupo.

Era como se esse líder regesse uma singular coreografia com acenos de mão a um grupo que o obedecia fazendo movimentos sincronizados com o corpo e os braços sem, no entanto, deslocar-se do lugar onde estava.

Havia algo incomum. Todos estavam fardados com fardas verdes de camuflagem utilizadas pelo exército. No mesmo momento, conjecturei que eu estava usando um artifício do

sonho para compor essa imagem, para justificar um grupo em que havia comandante e comandados, utilizando o meu modelo cultural condicionante em que se atribuí essa atitude a membros do exército.

Bastou que eu pensasse isso para atrair a atenção do líder. Este olhou para mim e voltou para os outros com expressão carregada de intenções que me inquietaram.

Acenou com a palma da mão estendida verticalmente aos demais num sinal para que esperassem e avançou numa posição felina com os joelhos dobrados e o corpo inclinado para frente.

Ao chegar bem defronte a mim, fechou o punho da mão direita com o dorso voltado para cima ao mesmo tempo em que repetia com a palma da esquerda estendida aos demais para que esperassem e pressionou fortemente com o punho na minha região umbilical.

Senti esvair-me ao meio.

Precisava fazer alguma coisa o mais rápido que eu pudesse.

Fiz a única ação que eu sabia que podia realizar naquele momento. Elevar-me do chão.

Consegui.

À medida que eu ia subindo, ia me sentindo mais forte, mesmo puxando o punho do líder que quando viu que ia ser removido do chão soltou-se e correu como que atemorizado, rumo aos outros.

Dei uma volta pela esquerda para atingir uma posição frontal a todos. Já não os via mais fardados, nem em forma humana, mas em formas de névoas alongadas, sem constância para poder defini-las.

Apoderou-se de mim a compreensão de que aquele era o grupo Jupa'u com o seu líder Mohã que vagava por ali e eu estava de volta próximo à aldeia antiga com o cemitério.

Chamei-os Jupa'u, e a minha atitude interpelativa pareceu ser extremamente predatória para eles.

Como se eu emanasse um sentimento de apoderação vinculado à minha extrema curiosidade e ao desejo de relacionar-me com eles.

Foi como se um vendaval emanasse de mim varrendo-os para longe.

Voltei a concentrar-me no meu corpo do sonho, ou melhor, no meu *ji-rupigwara*, pois este também ameaçava a começar a desfigurar-se. De imediato voltou-me a crescer a energia.

Eu estava surpreendido de muitas formas. Uma de ainda ter energia para estar mantendo o sonho nesse estado de consciência. Outra é que esse tipo de análise sempre fora o suficiente para acordar-me instantaneamente. Outra, ainda, que eu sempre esperara uma oportunidade parecida para executar umas ações de movimentos e posições.

Decidi continuar. Olhei o cenário em volta. Tinha espaço o suficiente para eu observar duas grandes copas de árvores. Uma de forma cônica e outra mais arredondada.

Elevei-me em uma posição acima das copas. O céu era pura energia de forma que não se fazia distinção entre o dia e a noite. Eu também era energia, embora o meu *ji-rupigwara* me representasse no molde humano com as características do “eu”.

Senti necessidade de percorrer o espaço em posição vertical fazendo um vasto círculo. O eixo da minha movimentação era minhas costas, isso por minha vontade, minha cabeça projetada para trás, meus braços abertos formando um ângulo de noventa graus com os meus antebraços, que estavam voltados para baixo com as palmas da mão voltadas para trás.

Voltei minha atenção às árvores que também eram energias formadas por um modelo organizacional, acreditei, emitido por mim, em que até as folhas eram segmentos energéticos que circulavam.

O que me passou pela compreensão é que desde o momento que eu vi os *ga'rupigwara* dos jupa'u como formas energéticas, tudo passou a ser energia que, de certa forma, eu moldava para poder definir ações que estavam pré-estabelecidas por mim (usando os artifícios do modelar com a *Manta*), já em outros comandos para os sonhos.

Eram artifícios necessários para o controle da minha consciência no sonho e para eu manter a noção de espaço.

Resolvi circundar com as costas ao redor daquelas copas de pura energia em movimento, colocando-me em várias posições nessa movimentação. Inscrevendo-me novas sensações de movimentos e posições. Senti que fazendo isso revigorava a parte posterior de meu corpo. Até afastar-me das copas.

Vendo-me no espaço, mais ou menos na altura da árvore, lembrei-me de um comando que eu vinha dando a mim insistentemente em estado de vigília: era o de lembrar-me num momento de sonho consciente em dar um *looping*, como um salto mortal para trás no ar sentindo toda a percepção desse movimento.



Joguei a minha cabeça para trás e para baixo, a seguir vi passar pela minha visão os meus joelhos, sobretudo os pés, até enxergar o chão por baixo deles, para com as pernas medianamente abertas e arqueadas, finalmente, apoiá-los firmemente plantados no solo.

Foi então que acordei.

Na manhã que se seguiu fomos aos poucos nos reunindo. Sobre a causa do incêndio da véspera, percebi que não era conveniente perguntar. Com certeza ainda iriam se reunir e resolver internamente essa questão. A história do meu *sonho* despertou interesse.

Foi considerado um sonho de *tapy'in*. Somente um branco teria um *rupigwara* na forma humana e esse desejo de executar tão estranhas ações de movimentos

Um *rupigwara* de um *kawahib* preferencialmente partiria para outros tipos de conquistas, para suprir necessidades mais imediatas.

Contudo, isso indicava que eu tinha a minha autonomia e essas estranhas abstrações indicavam para eles que, além de eu ter meu próprio mundo, eu tinha meu *ipaji*.

Eu não era, tampouco, uma pessoa tutelada pelo meu mundo social como indicava o sonho que, a seguir, o líder da aldeia Puruá contou-me que tivera comigo.

Contou-me que sonhara que estávamos na mata junto com o grupo de uma ONG conhecida, que, até então, entre as suas atribuições, prestava-se a incumbir da vigilância contra a invasão às áreas de entorno e sempre estimulou os índios a participar da vigilância com verdadeira atitude de guerra, inclusive armados e com a pintura.

E houve de fato ações efetivas.

Já tínhamos conversado sobre isso antes e eu havia sugerido a alternativa da construção de ações de cidadania, pelo menos nas relações com a sociedade envolvente, pois existiam procedimentos legais que também dariam resultados.

No sonho, Puruá percebeu que um dos membros dessa organização estava ordenando aos seus guerreiros que me flechassem. Mal teve tempo de interpor-se entre mim e as flechas e dizer de maneira desesperada que eu jamais dera um motivo para que me matassem, muito pelo contrário.

De qualquer forma, também tomei esse sonho como indicativo para uma estratégia para executar esse trabalho, pois não há *rupigwara* que possa evitar ser obliterado, até o último dos seus vestígios, sob qualquer ação tutelar, principalmente da dita sociedade envolvente.

A partir daí, ainda durante essa permanência, principiou a desenrolar-se uma situação envolvendo o juma Aruká que residia nesta aldeia e, posteriormente, envolvendo a mim também.

Revedo todas as situações, considero que, nossa visita ao local da antiga Aldeia sucedendo-se logo após o incêndio e o sonho, como a primeira chave para a entrada ao mundo do *rupigwara* – até então eram os relatos que vinham até mim - e os acontecimentos, que participei, com o Aruká Juma foram a segunda chave, não só para os Jupa'abrirem as portas para eu participar, ou entrar neste recôndito do seu mundo, mas para partilhar com os outros grupos Kawahib, que desde então passaram a ver, de modo natural, essa minha entrada, através de uma revelação que todos pensavam estar definitivamente depositada no passado Kawahib.

## **CAPÍTULO VII**

### **7. Crônicas de Ipaji'ga**

#### **7.1. O Ipaji Juma e a sua marca para criar o Jihuba'ga do Pajé: o Araconhahu'ga**

O Juma Aruká havia sido abandonado pela sua mulher pertencente aos Jupa'u, que não queria mais manter relações sexuais com ele por motivos que vão ficar explícitos mais adiante.

Devido a isso, o Juma sempre me pedia insistentemente que lhe arrumasse uma *ji'mbirikó'hem*, uma companheira. Colocava as duas mãos em palmas ao lado do rosto inclinando a face sobre elas, indicando que era para dormir com ele.

Levado pela sua índole de líder, cometia constantes assédios a todas mulheres com as quais ele tinha contato, desde as índias até as agentes de saúde que estavam em contato com a aldeia.

Bastou os demais descobrirem nele a condição de pajé, através da sua marca, que começou a haver denúncias de membros de outra aldeia distante de que o Juma estava fazendo incursões na sua aldeia como uma *anhan'ga* em forma de um morcego, *andyrahua* e, mais, estava tentando apoderar-se de suas mulheres. Através das ações do seu *ga'rupigwara*.

Era uma animosidade que começou preocupar alguns agentes, não-índios, que estavam em contato mais estreito com a etnia e os conhecia bem, a ponto de temerem haver uma reação recorrente aos tempos de hostilidade contra os antigos pajés.

Eu tinha uma boa relação de confiança com Aruká, desde que os Juma foram recolhidos na casa do índio em Porto Velho, ameaçados de doenças e extinção.

Eram os últimos remanescentes dos kawahib Juma. Somavam somente um casal de velhos, o Aruká e suas três filhas que estavam destinadas ao casamento com os kawahib Jupa'u. Um deles era o líder da aldeia.

Nessa época, eu era solicitado diariamente pelos jupa'u para que levasse carne branca, peixe ou frango, para o casal de velhos, pois se recusavam a comer qualquer outra coisa oferecida pela FUNAI, pois estavam de dieta e estavam em péssimas condições de saúde.

Aruká deu as filhas em casamento aos jupa'u, em troca ele recebeu uma jovem esposa, foram todos para a aldeia dos jupa'u.

Junto foi o casal de velhos.

Após uma semana na aldeia, morreram ambos os velhos. Houve grande movimentação da imprensa, processo administrativo e a exoneração do administrador regional.

Alegaram como causa principal a indevida mudança de habitat do grupo e de também não ter havido um procedimento formal por parte da administração local.

Assim neste período em que fui para aldeia, já havia se estabelecido uma rotina com os Juma lá.

Quanto ao Aruká, eu o admirava, ele não falava absolutamente nada do português, não participava de nenhuma atividade nos mutirões nos quais os membros da comunidade produziam produtos exógenos para a venda. Como dizia o chefe de posto, ele fazia somente trabalho de índio: atividade extrativista, caça e pesca.

O que eu admirava, por exemplo, era a sua facilidade para subir, de uma maneira impossível, numa castanheira que possuía um diâmetro enorme, sem usar uma “peia” nos pés, de uma forma quase andando tronco acima desafiando, a força da gravidade, segurando-se apenas com suas mãos e enormes braços.

Aruká, após ser deixado pela esposa e haver todos esses conflitos com ele, foi removido pelos agentes de saúde para Porto Velho, um tanto para a sua proteção e outra para uma especial intervenção cirúrgica.

Chegou a Porto Velho com todos os seus pertences, que na verdade, consistiam em todas as suas armas para caça, pesca e guerra.

Eu fazia constantes visitas a ele e mantinha contato com a CASAI - casa de saúde do índio - e recebera uma vaga informação de que ele iria fazer uma série de exames devido a uma infecção nos órgãos genitais.

Só comecei a tomar conhecimento da real situação, quando o karipuna Tangarei disse-me que depois de ouvir constantes comentários dos outros, resolveu espia-lo no banho e comprovara de fato ter ele *araconhahuga*, um pênis muito grande.

Ele tinha que amarrar o pênis com a envira da casca da árvore toari.

Um dia recebi uma solicitação da FUNASA para acompanhá-lo junto com as enfermeiras em uma consulta médica no Hospital Naval de Porto Velho.

As enfermeiras sabiam da confiança que ele tinha em mim, também não conseguiam se comunicar com ele e queriam que eu ajudasse nas explicações junto a ele.

Queriam de certa maneira manter a consulta em sigilo.

No hospital, quando o médico chamou-o para o consultório temi constrangê-lo na consulta e decidi aguardar no corredor, mas debalde, porque as enfermeiras, num átimo de curiosidade, apressaram-se em entrar junto a ele.

Não precisei esperar muito, logo o médico veio me procurar no corredor e pediu que eu o acompanhasse no seu exame.

Aruká estava como sempre envolto por uma profunda indiferença, deitado na maca, com as calças arriadas até o joelho, sobre as suas pernas a tira de envira da casca da árvore toari, usada para envolver toda a superfície do seu pênis enrolando-o e prendendo-o. A envira já demonstrava um prolongado uso, pois estava bem amaciada e ensebada pelo constante manuseio, o que lhe dava uma textura encerada.

O médico, pegando o seu pênis, demonstrou-me que a maior parte dele era apenas o prepúcio, estava em estado de fibrose e tinha a aparência de um pênis ereto numa dimensão muito maior do que os padrões normais.

A seguir, o médico apertou bem perto da base do pênis e me indicou que ali é que estava a glândula, o resto era somente o prepúcio. Disse que naquelas condições ele jamais geraria um filho, que o correto seria fazer uma intervenção cirúrgica cortando toda aquela parte enrijecida.

É bom lembrar que o Aruká é o último remanescente masculino da etnia Juma, que tem uma linhagem patrilinear, que por esse motivo, corre o risco de desaparecer.

Da minha parte, embora eu não tenha feito nenhum comentário, eu acreditava que as suas três filhas casadas tinham sido geradas nessas condições. E a sua recente filha com a jovem que o havia abandonado - somente naquele momento eu entendera por qual motivo - era muito parecida com ele.

Até que se decidissem, ou que o encaminhasse para os exames pré-operatórios, deu-se um bom espaço de tempo.

Informei os Tenharim o que se passou no hospital quando os vi interessado, no caso.

Foi um momento que despertou grande interesse nos kawahib, a maioria de uma geração mais jovem que, de pronto, foram investigar com os mais velhos. Era como se fosse um segredo que ainda faltava-lhes ser revelado.

Kwará, filho de Kwarã, estava reunido com os demais e explicaram-me minuciosamente que no ver deles Aruká era o último remanescente dos antigos *ipajihu'ga kagwahib*, pajé grande, era o que indicava o seu *araconhahu'ga*, o pênis grande.

Kwará é considerado pelos Tenharim um *jihuva'ga* que tem o *apiav*, o sinal de nascimento do pajé.

No mesmo período, reuni-me com Jurip dos Jupa'u, seu irmão Puruen, junto a outros Jupa'u que me confirmaram que o seu pai havia contado também que esta era uma antiga tradição dos Jupa'u.

O Karipuna Tangarei disse que o seu avô, pai da sua mãe Katiká, possuía também um *araconhahuga*.

Assim, foram-se estendendo os comentários e, com o passar do tempo, Aruká parecia estar sendo esquecido na casa do índio. Causou alguma confusão junto aos ribeirinhos ao começar a sair para pescar com arco e flecha no rio Madeira.

Aruká começou também a empreender algumas tentativas de fuga, pensando que poderia chegar a pé até a sua antiga terra natal, no estado do Amazonas.

Foi-me incumbido levá-lo de volta para aldeia na reserva dos Uru-Eu-Wau-Wau, região em que tenho moradia próxima.



Assim no desenrolar da história - que havia chegado a outros ouvidos - temeu-se causar um choque cultural, caso a operação ocorresse.

## 7.2. Araconhahu'ga mbojihuba'ga upigwara'ga:

A competência do pajé como o gerador do *rupigwara* do próximo pajé, ou seja indicar uma mulher para o espírito entrar, este que será o *jihuba'ga* do novo pajé que há de vir, estava representada pelo seu enorme falo, *aracanhahu'ga*, que imprimiria o sinal de nascimento, o *apiabi'ga*, do novo *rupigwara*.

É uma marca da tradição xamânica kawahib, o poder do falo é o poder que poderá prover a todos, se necessário, para a conquista ou para o domínio do seu *rupigwara*. O que gera vida, gera o espírito, é a energia potencial para tudo.

Considerado ter o sinal de nascimento garantia ao pajé o status de ser o herdeiro e o de delegar o poder, de uma certa maneira, que creditava uma linhagem (mais uma espécie de hereditariedade espiritual), como já foi observado anteriormente. Servia também como proteção de uma possível ameaça de morte pelos semelhantes, ou seja, de ficar em estado vulnerável, de vir a estar com *morangu*, com o sinal da morte.

O poder do falo ainda é hoje usado pelos kawahib para outras ações como a da cura, por exemplo: se algum indivíduo na floresta leva uma ferroadada de uma tokandira, que é uma formiga de grandes proporções da Amazônia e que possui um ferrão com veneno semelhante ao do marimbondo, mas provocando uma dor muito mais intensa, caso a vítima esteja

acompanhada por alguém do sexo masculino, basta este passar o pênis no local em que o outro foi molestado para amenizar a dor.

Se em época remota, o alongamento do pênis era uma aquisição prestigiada e evidente, posteriormente passou a ser um segredo velado, e hoje é revelado de maneira tranqüila, talvez por terem se extinguidos tais seguidores, excetuando o Aruká, que para ele, ainda, é o sinal da presença da experiência do pajé.

O procedimento diferia, muito pouco, de um grupo da etnia kawahib para outro.

Quem me revelou com maiores detalhes foi o Tenharim Tayri do Igarapé Preto, como sendo um trabalho paciente e doloroso.

Diariamente devia-se amarrar, *oamongó*, termo que também significa: amarrar dependurado, num sentido genérico, no caso, o pênis no ramo de uma árvore e expô-lo às ferroadas de uma determinada formiga, parecida com a tokandira, embora menor, denominada pelos Tenharim de *djohara* e esfregar o pêlo também da *nhanduhuga*, uma aranha grande.

O Karipuna Tangare'I contou-me coisa parecida mas divergiu no nome da formiga, denominando-a *boropigã* conhecida pelos mateiros como trinca-culhão. Os jupaú também disseram que de uma maneira geral é assim, com formiga e aranha.

### 7.3. O Ipaji'ga dos Parintintin

É a etnia que nos tem oferecido mais elementos contributivos para esse estudo, por ser a primeira nação kawahib a ser contatada e integrada, pacificada por Curt Nimuendaju em 1923 que também realizou o primeiro trabalho etnográfico sobre eles, que influenciou Lévi Strauss no contato com os Kawahib em 1955 e por fim a presença de Waud Kracke no período de 1968 a 1973, época em que principiou a coletar dados sobre os sonhos na prática xamânica dos Kawahib e a sua importância na representação do poder xamânico.

A partir do trabalho de Kracke é que comecei a organizar um tipo específico de entrevistas e a formular as primeiras perguntas relativas aos sonhos dos Kawahib e a estabelecer os principais conceitos com base na etimologia das palavras, de início a terminologia utilizada por ele como o de *rupgwara*, o de *amongó*, e depois as coletadas pelos próprios depoimentos colhidos por mim durante a pesquisa de campo.

Assim pude coletar farto material com o líder Marazona dos Parintintin. Como já foi apresentado anteriormente, todo líder Kawahib, ao longo da história, era também representante do poder xamânico do grupo.

Não faltaram demonstrações por parte do Marazona que, para me comprovar isso, chegou a cantar canções que eram utilizadas para chamar o *rupigwara* para dentro da tocaia. Salientou, também, que outras ações só poderiam ser demonstradas se eu passar um período maior, junto com ele na aldeia, por exigirem uma preparação adequada.

E quanto à história do seu avô, o ipaji'ga Mbokõe'Nambia'ahé, Quatro Orelhas, um dos últimos grandes pajés dos Parintintin, já foi relatada neste trabalho, mas como sempre acontece, no momento da escrita, no processo das traduções etnográficas, muitos aspectos são revividos e voltam à sua verdadeira significação.

É o que aconteceu com os aspectos culturais revelados pelas sessenta e cinco marcas dos guerreiros, que foram mortos pelo Mbokõe'Nambia'ahé, que, também, era um líder.

Aqueles guerreiros, através dos sinais tatuados em seu corpo, tornam-se a presença da sua experiência, como define Moure (p. 17): “Experiência, então está ligada a nossa qualidade de presença no mundo, da qual advém uma certa compreensão que não é necessariamente intelectual nem representacional.”

Assim, nesse momento, Quatro Orelhas reata-se ao mundo primordial, está expondo um elemento integrante da cultura Tupi, a apropriação do poder do outro, que era determinado pela prática da antropofagia, aqui ele apodera-se e incorpora a si os *rupigwaras* dos inimigos.

#### **7.4. O Ipaji'ga dos Jupa'u (Uru'Eu'Wau'Wau)**

Kwari narrou-me a história de Taori, o último Pajé admitido pelo grupo. (Janeiro / 2001).

Antes do contato feito pela FUNAI, os únicos *Tapy'yn*, denominação para os não índios, que os Kawahib Jupa'u tinham conhecimento da existência, eram os seringueiros que tinham barracões na mata.

Taori, que por meio dos seus sonhos, através do seu *ga'rupigwara*, atuava como rastreador para os demais, localizava tais barracões, chegava a ponto de ver se tinham ou não facões pendurados na parede, também machados, ferramentas que eram consideradas como bens preciosos para eles e, ainda mais, via o momento da ausência dos seus ocupantes, para então saquearem os barracões.

Taori, por tudo prever, era temido e apesar de ter uma *tapyja*, casa na aldeia, ali pouco permanecia, onde ficava somente sua filha. Durante uma ausência do Taori que saiu para bater timbó, sua filha tirou milho da roça dos outros para fazer xixa. Foi morta pelo irmão do Taori e outros membros da Aldeia em comum acordo.

No seu retorno, ao entrar, Taori deparou com os membros e partes decepadas do corpo da jovem, pendurados no interior da *tapyja*. Daí estabeleceu-se um jogo de silêncio por parte do Taori e os demais.

Taori retirou-se para o mato, segundo entenderam, foi para descobrir tudo, Kwari não mencionou, mas está implícito que a investigação seria por vidências, através do sonho, em seu estado de recolhimento na tocaia. Daí em diante, sucedeu-se um jogo de cortesias. Taori deu raiz de cará para o irmão comer (nessa parte da narrativa Kwari disse-me que precisava consultar os mais velhos que sabiam de mais coisas), o que podia lembrar-se ao certo é que, após uma sucessão de fatos e conquistas de confiança, o irmão disse que iria pôr-se em

viagem, o que exigiu que Taori levantasse os braços para os acenos de despedida, foi onde puderam flechá-lo por debaixo dos braços.

Noutro dia, após o sepultamento de Taori, a cova estava vazia. Um acontecimento com suficiente significado para levá-los a crer na sua imortalidade. Tinha se transformado em *Anhan'ga* ou “*Visage*.”

A questão de se possuir o ipaji'ga, fez que, em um período que se antecedeu o contato da FUNAI com os Jupa'u, houvesse uma separação do índio Mongwaipira'ga e sua irmã Terevé, durante um conflito dos demais com uma jovem, possivelmente irmã dos dois, que fora acusada de possuir um “pajé”. Essa jovem foi flechada pelo líder Djaí e na tentativa de extrair-lhe a flecha morreu ao sair-lhe parte do intestino.

Acredita-se que atualmente esse grupo dissidente esteja bem numeroso, foram encontrados, há tempos, na floresta, por Pureí Uru-Eu-Wau-Wau, e ainda guardam o ressentimento. Época em que cometeram vários ataques a seringueiros. Pureí relatou, também, sobre o seqüestro de uma mulher, não se sabe de qual etnia, com a qual Mongwaipira'ga, na época, já tinha três filhos.

O resultado é que os Jupa'u não quiseram ter mais pajé. A alegação é que, com seus feitiços, eles provocavam muitas doenças e desavenças entre os membros da comunidade.

### **7.5. O Ipaji'ga dos Te'nhumdé – Porá (Tenharim)**

Em relação aos Tenharim, o último pajé reconhecido pelos atuais membros da etnia foi Tukaiari. Entre as suas admiráveis façanhas de poder presenciadas pelos Tenharim, uma

das mais significativas não foi presenciada pelos demais, mas narrada pelo próprio Tukaiari e, mais tarde, relatada a mim por Kwarã.<sup>31</sup>

Tukaiari durante uma ação na T'okaia, ao avançar por mundos desconhecidos viu-se de repente aprisionado dentro de um local que tinha uma forma tubular, *parecida com uma manilha* - a única imagem que Kwarã dispunha para me ilustrar com uma comparação, era na forma de manilha - que ele viu ser utilizada na Rodovia Transamazônica, onde, ao longo dessa, se situam as aldeias dos Tenharim.

Depois de muitas tentativas, que revelaram serem inúteis, para sair deste lugar em que estava aprisionado, Tukaiari compreendeu que com seus recursos internos, ou seja, com o seu *rupigwara*, não sairia de dentro desses tubos, em razão disso usou o artifício comumente usado pelos xamãs, a ajuda de um agente externo, um *ga'rupigwara*. Esse *ga'rupigwara* assumiu a forma do *pyran'ten'ten*, um pica-pau que começou a perfurar pelo lado externo desse tubo, fazendo uma abertura por onde Tukaiari saiu.

Tukaiari por ser um elemento indígena do período do pré-contato, não conhecia os aparatos da tecnologia para usá-los como um dispositivo dos seus artifícios, por isso teve que usar um ser integrante natural do seu universo.

Nos procedimentos xamânicos do Nagualismo há eventos associados à presença dessa constituição tubular, muitos, bem próximos dessa experiência do Tukaiari. Esse sistema tubular é considerado como a condição permanente do mundo consciente inorgânico, ou seja,

---

<sup>31</sup> Kwarã me contou a história de Tukaiari atendendo à minha solicitação, após eu a ter ouvido na aldeia do Mafuí, através dos relatos do seu genro e de sua filha, que deixaram alguns detalhes vagos, como o de não saber nomear a personagem dessa história.

são estacionários como as árvores e à semelhança dessas com uma velocidade interna infinitamente mais lenta, em comparação à nossa, que a torna incompreensível para nós.

No entanto fazem tudo se mover ao redor. Devido a essa imobilidade desenvolvem projeções que atingem ao nosso sonho, pois ambos tem consciência e propósitos energéticos. Vêm em busca da consciência potencial, que é algo incompreensível para nossas mentes.

Segundo observação dos antigos xamãs estas projeções emitidas pelas árvores são menos amistosas em relação a nós que as dos seres inorgânicos. Os sonhadores nunca as procuram, a não ser que estejam num estado de profunda afabilidade com as árvores, um estado muito difícil de se alcançar, devido à condição antagonizadora do ser humano.

Os antigos xamãs descobriram que esse mundo estacionário tinha um objetivo fixo de atrair consciências, tanto de pessoas como de seres não humanos, essas consciências imóveis precisavam buscar movimentos e faziam isso criando projeções fantasmagóricas.

Esses seres inorgânicos prendiam-se aos sentimentos mais íntimos dos sonhadores e criavam imagens para agradar ou apavorar os sonhadores, pela condição de serem “soberbos projetoristas”. Muitos antigos feiticeiros sucumbiram a esses sentimentos, devido a sua confiança vazia naquelas projeções. Não percebiam que eram apenas energias tênues, projetadas através dos mundos.

O perigo consistia no fato dos sonhadores, através dessas imagens móveis, projetada através das fronteiras de dois mundos, ingressarem no real mundo dos seres inorgânicos. (Castaneda 1993: 103-118).

Os feiticeiros antigos descreviam o mundo dos seres inorgânicos como uma bolha de cavernas e poros flutuando num espaço escuro. E descreviam os seres inorgânicos como tubos colados juntos, como células



de nosso corpo. Os feiticeiros antigos chamavam-no de cacho imenso, de labirinto de penumbra. (p. 118).

Voltando ao Tukaiari, sabe-se que, por fim, ele foi emboscado por cinco guerreiros que o convidaram a entrar na mata para fazer uma tocaia para atrair caças para o grupo. Esta fora a última tarefa solicitada pelo grupo, depois do Tukaiari ter manifestado o seu desejo de abandonar o grupo dos *Te'nhumdé – Porá*, ao pretender mudar-se para a Aldeia do Marmelo onde residiam outros parentes Tenharin.

Tukaiari foi morto por aqueles cinco, sendo que o guerreiro que os liderava tem um filho que vive até a época atual, o que demonstra que é um acontecimento relativamente recente.

No depoimento dado por Tayri (21/12/2004), sobre o acontecimento, a morte de Tukaiari seria resultado de um conflito com os demais, por causa de mulheres.

#### **7.6. Ae'ipaji'ga, o pajé, e o seu desaparecimento**

Kracke, por ocasião da sua pesquisa com os Parintintin, também um grupo kawahib, constatou o desaparecimento dos pajés dessa etnia. Nos seus relatos, não há informações sobre o porquê do desaparecimento dos pajés Parintintin, mas sabe-se por diversos depoimentos de outros grupos Kawahib que seus pajés foram mortos por membros da própria etnia.

Entretanto, nessa afirmação sobre os kawahib poderá haver ressalvas, podemos verificar por dados etnográficos, já mencionados nesse estudo que, entre os chefes Kawahib, todos sem exceção tem o atributo de possuir poderes xamanísticos, a começar pela já

mencionada declaração de Lévi-Strauss(1996: 294) ou conforme me afirmou o líder Marazona dos Parintintin do fato dele próprio possuir ipaji.

### **7.7. A animosidade contra os pajés**

O motivo de maior alegação das mortes dos xamãs kawahib por membros da própria comunidade na maior parte está relacionado ao desejo do xamã pelas mulheres, mas essa não é uma característica cultural exclusiva dos kawahib, outras etnias também tiveram essa mesma relação conflitante com seus xamãs. A pesquisadora Langdon(1994: 127) do grupo Siona da Amazônia Colombiana elucida bem a animosidade do grupo pesquisado por ela, para com os xamãs:

Xamãs são temidos por seus desejos por mulheres. Se um xamã deseja uma mulher para si ou para um membro da sua família, a recusa pode resultar no envio de doença pelo xamã zangado. Assim, é comum ocultar moças de xamãs de outras aldeias ou culpar um xamã como causador de doença em mulheres.

Assim, apesar do sucessor de um pajé ter herdado os procedimentos para oficializar-se nesta função através do prestígio delegado para ele e ter o seu *jihyva'ga* indicado pelo seu antecessor, parece que careceu de ter mais sabedoria no âmbito das paixões nas suas relações, ou pesou o fato de não ter sido compreendido pelo senso comum da sua sociedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### As apropriações

Para tecer as considerações finais, estou de acordo com Moure (2005: 2), em sua pesquisa, sobre terapêuticas de tradição indígena, em que anuncia que as pessoas podem reter os costumes mais tradicionais sobre aquilo que se perde e se esquece, como uma possibilidade de surgir com uma nova apropriação do original, cujos elementos da tradição, atualmente, começam a se apresentar como estranhos, até para quem descende dessa tradição.

Como procurou ser demonstrado, neste trabalho, há semelhanças na cultura e no universo mítico das sociedades americanas, através de marcadores culturais históricos que demonstram que há aspectos culturais destas sociedades que não estão dispersos pelo continente, e que são mais semelhanças míticas panamericana, que surgem repetidamente nas

áreas que os intermedeiam, conforme afirmação de Lévi-Strauss, citada em páginas anteriores.

Não se pode ignorar que este estudo sobre o xamanismo kawahib apresenta semelhanças com outras culturas que estabelecem relações parecidas nas práticas xamânicas americanas, em que há concepções que se confirmam mutuamente.

Essas relações convergentes se apresentaram ao longo deste trabalho que se iniciou com a tradição kawahib - umas das raras práticas xamânicas que, atualmente, pode ser atribuída como de tradição indígena – até passar por um processo de apropriação.

Essa relação com a tradição permitiu que se estabelecesse um contato com o mundo primevo, a partir do conceito da precariedade<sup>32</sup> que está relacionado à origem do ser humano, e daí estabelecer um diálogo com as versões mestiças, cuja contribuição fundamental foi a de propiciar um diálogo polifônico, em um texto etnográfico baseado em outras experiências etnográficas de cultura.

Tudo isso permitiu a inauguração de um discurso. Cujas falta inicial de um modelo de tradução ameaçava coibir um olhar, mais a fundo, sobre a tradição kawahib, que revela aspectos que podem elucidar muitas questões, ou questionar afirmações que se consolidaram a respeito da origem do xamanismo.

---

<sup>32</sup> Só tive a oportunidade de tomar conhecimento do excelente trabalho feito por Walter Moure, quando eu já estava finalizando o texto deste doutoramento, que coincidiu com o momento da sua defesa de Tese. O que acabou sendo providencial porque, em tempo, ainda pude estabelecer um diálogo com esse autor sua tradução etnográfica e seus atores, o que acabou dando uma dimensão maior ao presente trabalho, ao darmos conta dessa nossa desconstrução apresentada pela situação original da precariedade, mas, que segundo ele, proporciona a frayer, que faz acordar a sensibilidade da alma para que possamos entrar em contato com o mundo primevo. (p.185).

Um procedimento kawahib que muito incomoda, é que sua prática xamânica inicia-se apenas pela tocaia, um procedimento que na sua prática não denotou haver necessidades de ingestão de plantas e nem da inalação com o sopro da fumaça de tabaco durante seus rituais. Só a necessidade do agente e o seu local.

O que permite formulações inevitáveis como: o conhecimento sobre as plantas, sob a perspectiva histórica que temos, até então, através do conhecimento hawahib, é que sua prática de tocaia nos mostra que primeiro se teve que acessar o mundo do rupigwara para depois poder penetrar e elucidar os mistérios de outros mundos, inclusive o da sensibilidade das plantas.

Mas, também se pode questionar que algum acidente histórico causador de uma fratura, na história dos procedimentos kawahib, impediu-nos de desvelar um momento em que a sensibilidade proporcionada pelas plantas colocou o kawahib em contato com o seu rupigwara

A antropóloga Labate (2003: 49), uma das autoras do livro a ser lançado : “O Uso Ritual das Plantas de Poder” afirma que achados arqueológicos comprovam que há milhares de anos a humanidade conhece a propriedade desses vegetais: “O uso dessas plantas está ligado à origem das religiões”.

Moure (2005: 184-185) vê a impossibilidade de aproximar-se ao mundo primevo a partir de uma “cultura-sem-plantas”. Um mundo sem plantas poderia ser entendido dentro de uma tradição kantiana, ou kuhniana, no modo de fazer ciência, como as leituras ou os modelos interpretativos que construímos sobre o real. Que não é a concepção assumida no seu trabalho.

O que ele destaca é o aspecto material das experiências como o constituidor da subjetividade e o fato das terapêuticas indígenas mostrarem a necessidade que o ser humano tem de apropriar-se da situação de precariedade a que pertence, e que se dá pela experiência que as plantas propiciam na corporeidade. Segundo ele, há a precariedade relativa ao começo da existência, e a que se coloca no início de toda experiência envolvendo a cura.

As principais conjecturas sobre a origem do xamanismo se aproximam demasiadamente uma da outra pelo tipo de abordagem e convicção de que na tradição xamânica indígena há estreita relação com as plantas, como afirma Moure (p.190), que o sonho é o lugar onde o espírito da planta opera a cura, sendo que esse sonho pertence ao mundo primevo, de modo que não é privativo do homem, e a tarefa do xamã consiste em colocar a planta e o espírito da planta na corporeidade do paciente, o introduzindo ao mundo originário da cultura..

O xamã kawahib distingue-se na sua ação da *T'okaia*, justamente por colocar espíritos das espécies animais, das espécies vegetais e das espécies não-orgânicas na sua corporeidade ou na de seus pacientes, onde tudo se estenderá em uma relação contínua, oriunda do mundo primevo.

### Vendo Sombras

A relação com as “sombras” também para o kawahib denota a complementaridade do eu. A relação com o outro “eu” refletido no *a'angavahepiakav*, espelho, com a *anh'an'ga*, a sombra dele, e com a *a'ang*, a sombra.

Todos esses nomes são palavras cognatas que derivam de um radical que nos remete ao significado: “sombra”, contido no termo espelho, no termo *anhan’ga* e no termo sombra propriamente dito, ou na sombra projetada pelo indivíduo.

O outro está nas sombras, onde o *outro* - a sombra dele - participa de um contrato de afeto, se for de um modo voluntário, ou de uma relação de depredação, se não for uma relação consciente; conforme a revelação de Kracke de que um pesadelo assinala a presença do “*anhang*” cujo interesse está no afeto que acompanha o sonho do sonhador.

O dualismo entre mente e corpo, espírito e carne, era considerado como sendo mera concatenação da mente, emanando desta sem qualquer base energética. (...) por meio da disciplina é possível para uma pessoa trazer o corpo energético para mais perto do corpo físico. Normalmente, a distância entre os dois é enorme. Uma vez que o *corpo energético* esteja a uma certa distância, que varia para cada um de nós individualmente, qualquer pessoa, através da disciplina, pode forjá-lo em uma réplica exata do eu corpo físico – ou seja, um ser sólido e tridimensional”. Assim surgiu a idéia dos feiticeiros do *outro* ou do *duplo*. (Castaneda 2001:264).

O *anhan’ga* é o ser que mais fascina e o que mais aterroriza o kawahib, não sem motivo, pois é uma companhia que vem dos primórdios e, se nos mantivermos na comparação com outras práticas veremos que não é apenas uma relação com os kawahib.

O Nagualismo, também, faz uma analogia às sombras. Os feiticeiros do antigo México descobriram algo visto como *sombras fugazes*, vendo-as como energia fluindo do universo que, segundo eles, estabelecem uma relação transcendental conosco, acompanhando-nos por toda a vida, um predador, que veio, em determinado momento, das profundezas do cosmo e fez, dos seres humanos, prisioneiros.

Sendo um fato energético para os feiticeiros do antigo México, estes seres assumiram o controle porque somos alimentos para eles. Para assumir tal controle eles nos deram a mente, que afinal é a mente deles, contraditória, temerosa de ser descoberta a qualquer momento e através delas nos injetam o que lhes é conveniente para lhes garantir um certo grau de controle.

Os feiticeiros explicam que os bebês humanos são vistos como bolas luminosas de energia cobertas por uma capa brilhante de consciência, que é consumida quando o ser humano atinge a idade adulta. O que resta é uma franja estreita que vai do chão até a altura dos dedos dos pés. O que permite a humanidade continuar, apenas, vivendo.

O homem era a única espécie a projetar essa capa fora do casulo luminoso, por isso se tornou presa fácil para uma consciência de uma ordem diferente, uma consciência forânea. Essa franja estreita de consciência era o epicentro da auto-reflexão, onde o homem estava irremediavelmente preso.

Os predadores ao jogar com essa nossa auto-reflexão, que é o único ponto de consciência que sobrou, criaram lampejos de consciência que eles passaram a consumir de forma implacável e predatória. Para fazerem esses lampejos surgirem, nos deram problemas fúteis para que pudessem se alimentar com nossas pseudo-preocupações.

Era visto pelos antigos feiticeiros como uma sombra impenetravelmente escura, que pula através do ar e aterrissa no chão. Deram-lhe o nome de *voador*. “Esses homens ficaram incomodados com a idéia de quando apareceram na Terra” .



Até então, o homem deveria ter sido um homem completo com grandes façanhas de consciência que hoje se tornaram lendas mitológicas. A esperteza e a organização do predador é um sistema metódico para nos tornar inúteis.

O homem, o ser mágico que estava destinado a ser, não é mais mágico. O predador é um ser inorgânico e não nos é totalmente invisível como os outros seres inorgânicos. As crianças, num determinado momento, os vêem e, por achá-lo horroroso, decidem não pensar mais nisso, as pessoas em volta nos convenceram a não pensar mais nisso.

O grande truque dos feiticeiros era carregar a mente dos predadores com disciplina. Se a sobrecarregassem com o silêncio interior, a instalação forânea fugiria, dando a cada um dos praticantes dessa manobra a certeza total da origem estrangeira da mente.

A revolução dos feiticeiros é que eles recusam a honrar acordos dos quais não participaram. “Ninguém nos perguntou se consentiria em ser devorado por seres com um tipo diferente de consciência. Nossos pais simplesmente nos trouxeram ao mundo para ser alimento, como eles mesmos”. (Castaneda 1993: 266-274).

De acordo com tudo que foi referenciado sobre as tradições xamânicas americanas, cujas histórias se convergem, elas levam-nos a considerar que constroem um universo ficcional com atravessamentos que nos surpreendem, com observações que poderiam ser consideradas inconcebíveis em qualquer outra cultura

Voltando um último olhar ao procedimento do *ae'Tokaia* dos kawahib, ele nos revela três aspectos. Cada um desses aspectos poderá ter um maior grau de relevância dependendo

do interesse de cada sujeito distinto. Por questão de ordem, destacar-se-á três principais tipos de interesse que têm solicitado as ações xamânicas:

O interesse do *Tapy'in*, o não índio que sempre está à procura da cura, depois dos “desenganos” das práticas terapêuticas da sua cultura.

O interesse do índio kawahib que é o de pedir ao *ipaji'gá* para invocar a caça, que sempre é o seu interesse imediato, a ponto de reconhecer a doença como um contratempo ocasional que também era resolvido pelo ipaji.

Por fim o interesse do próprio xamã, o *ipaji'gá* que é realizar ações através do seu *rupigwara* com entradas em outros mundos, onde realiza suas histórias de poder e obtém suas habilitações e eventualmente traz a cura e a caça.

#### Como através da educação indígena se pensar em trabalhar conceitos como o da distância cultural entre as sociedades

Em muitas comunidades indígenas a ação missionária foi o fator determinante para destruir o prestígio do pajé.

Durante o curso Açáí para professores indígenas, numa das visitas que fiz às aldeias do Vale do Guaporé, o professor Eliseu Oro Nao disse-me que o seu avô era um grande pajé, mas abandonou a prática depois de começar a ser acusado de ser *contra Deus*, pelos próprios membros da comunidade já convertidos.

O seu depoimento foi importante para que, posteriormente, promovêssemos discussões nas salas de aulas, onde eu trabalhava com professores indígenas, e chegamos à conclusão que entre as perdas culturais, o pajé sempre era uma das primeiras.

Como na sala de aula estavam reunidos professores de diversas etnias de Rondônia, durante as aulas de produção de texto, o desenvolvimento de temas de cunho etnográfico favoreciam o conhecimento de uma etnia por outra, principalmente quando todos, em determinado momento, se incumbiram de produzir textos sobre “a formação do pajé”, de acordo com a concepção da própria etnia.

O universo cultural de grupos de uma única etnia como a kawahib, estaria numa distância cultural muito mais próxima do que a distância geográfica entre as trinta e duas etnias existentes em Rondônia, com seus vinte e seis idiomas falados e está numa distância cultural muito maior da, considerada, sociedade envolvente..

Apesar da grande multiplicidade étnica, há tantos elementos culturais comuns para os professores indígenas trabalharem em conjunto, que, posteriormente, poderão contribuir, uns com os outros, para desenvolver, nas suas escolas, a própria história com a sua especificidade étnica e com o seu currículo específico.

## REFERÊNCIAS

ABBGANANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. – 4º ed.- São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BETTS, LaVera D. *Dicionário Parintintin-Português Português-Patintintin*. Publicação do Summer Institute of Linguistics. Brasília –DF, 1981.

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário Escolar da língua portuguesa*. Colaboração de Dinorah da Silveira Campos Pecoraro, Giglio Pecoraro, Geraldo Bressane. – 11 ed. 10ª tiragem – Rio de Janeiro: FAE,1986.

CASTANEDA, Carlos. *A Arte de Sonhar*. Trad. Alves Calado –5ª. ed.-Rio de Janeiro. Record, 1993.

------. *O lado ativo do infinito: ensinamentos de dom Juan para enfrentarmos a viagem definitiva*. Tradução de Helena Soares Hungria. – Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001.

------. *Passes Mágicos: A sabedoria prática dos xamãs do antigo México*. Trad. Beatriz Penna. – Rio de Janeiro: Record, 1998.

CIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no séculoXX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. 320.p.;

COSTA, Mário Arruda da. *Uru-Eu-Wau-Wau Relato de uma Expedição de (primeiros contatos)* Anuário de Divulgação científica. Vol 10, 1981/84. Universidade Católica de Goiás Instituto Goiano de Pré –História e Antropologia.

\_\_\_\_\_. *A Expedição de 1º contato com os índios Uru Eu Wau Wau*. Universidade Católica de Goiás. Curso de Especialização e m Antropologia e Recursos Audio Visuais em Etnologia Indígena. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. Goiânia, 1984.

\_\_\_\_\_(s/d). *Uru-eu-wau-wau: relato de uma expedição de (primeiros contatos)*. Goiânia, Universidade Católica de Goiás. (mimeo).

DONNER, Florinda. *Sonhos Lúcidos: uma iniciação ao mundo dos feiticeiros*. / Tradução de Being-in-dreaming/de Luzia Machado da Costa. – Rio de Janeiro: Record, 1993.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa; revisão de Paulo Guimarães do Couto. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1980.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. 1989.

----- *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. – Petrópolis. Rj. Vozes, 1997.

----- *Nova Luz sobre a Antropologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

JUNG, C.G.. *A energia psíquica*; trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. – 8ª ed. Petrópolis, ed. Vozes, 2002.

----- *Psicologia do Inconsciente*; trad. Maria Luiza Appy, 15ª Petrópolis ed. Vozes, 2004.

KRACKE, Waud. *Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytica theory of primary process*. Department of Anthropology, University of Illinois at Chicago. Dreaming Anthropological and Psychological Interpretations. Edited By Barbara Tedlock. A School of American Research vbook. Cambridge University Press. Cambridge. 1987

----- *Poder do Sonho no Xamanismo Tupi (Parintintin)*. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Humanas. Departamento de antropologia. Série Antropologia nº 79. Brasília, 1989.

----- *A posição Histórica dos Parintintin na Evolução das Culturas Tupi-Guarani*. Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas de Povos Tupi. Laboratório de Línguas Indígenas, Instituto Lingüístico, UNB Em 6/10/2004. Brasília 2005.

LABATE, Bia. Revista Terra/junho/2003.(p.49) Número 6. Edição 134

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da Psicanálise* / Laplanche e Pontalis; sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992

LANGDON, Esther Jean. *Representações de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana*. In: Saúde e povos Indígenas/Org. por Ricardo v. Santos, Carlos E.<sup>a</sup> Coimbra Jr. Rio de Janeiro. Fiocruz,1994

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Martins Fontes. 1978. São Paulo.

----- (1948). *The Tupi Kawahib* In: STWERD, J. Handbook of South American Indians,III: 288 – 305. Washington, Bureau of American Ethnology, Bulletin,143.

----- *Tristes Trópicos*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar – São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MENÉNDEZ, Miguel. *Chronica povos gentios que habitavam e habitam dilatados sertões entre rio Madeira e Topajoz*. Dissertação de Mestrado – FFLCH – Universidade de São Paulo. São Paulo ,1981.

----- *Os Kawahiba. Uma Contribuição para o Estudo dos Tupi Centrais*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. FFLCH – Universidade de São Paulo. São Paulo,1989.

-----.(1981/1982). Uma Contribuição para a Etno-história da Área Tapajós-Madeira In: Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. XXVIII, Universidade de São Paulo.

MOURE,W.G. *Saudades da Cura: estudo explorativo de terapêuticas de tradição indígena da Amazônia Peruana*. Tese de doutorado – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia Clínica. São Paulo:s.n., 2005. – 215p.

NIMUENDAJU, Curt (1924), “*Os Índios Parintintin do Rio Madeira*” IN: Nimuendaju, Curt, Textos Indigenistas, São Paulo, Loyola, 1982.

-----.(1925), “*As tribos do Alto Madeira*” In: Journal de La Societé des Américanistes, n.s. XVII:137-172. Paris, 1925. Orientadora: Maria Luisa Sandoval Schmidt

-----.(1948), “*The Kawahib, Parintintin, and Their Neighbors*” in: STEWARD., J.,Handbook of South American Indians, III: 283-297, Washington, Bureau of American Ethnology

PAIVA, J.O. de. *O silêncio da escola e os Uru-Eu-Wau-Wau do Alto Jamari*. Dissertação (mestrado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento da Personalidade. – São Paulo, s.n., 2000. – 153 p.

PROHACAP-UNIR. *Programa de habilitação para Capacitação dos Professores leigos, com apenas Ensino Médio da Rede Pública Estadual e Municipal*. Fundação Rio Madeira – RIOMAR. Porto Velho,1999.

SANTOS, Ricardo V. (org.) *Saúde e povos indígenas?* Organizado por Ricardo V. Santo, Carlos E. Coimbra Jr. – Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1994

TORRES, Armando. *Encontros com o Nagual*. Tradução de Ana Carolina Yamashita. São Paulo: Alba Editores, 2004.

VIGOTSKI, Liev Semiónovitch, 1866-1934. **A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores**. [organizadores Michael Cole.[ et al.]; tradução José Cipolla Neto, Luís Silveira Menna Barreto, Solange Castro Afeche. – 5ª ed.] – São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Psicologia e Pedagogia)

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. parte 1 e 2; tradução de Augustin Wernet; introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. – São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

# **ANEXOS**



## **ANEXO I – Projeto de Educação Escolar Indígena da SEDUC/RO**

### **HISTÓRICO:**

Nos anos 80 e 90, os povos indígenas de diversas regiões do Brasil começaram a perceber que o modelo educacional de escolarização implantado em suas comunidades pelos governos federal, estaduais e municipais, assim como pelas missões evangélicas, não tinha significados para suas comunidades. Nesse período, rico em debate sobre a questão indígena no país, sucederam-se os encontros e cursos de professores indígenas, com o apoio predominante da sociedade civil organizada. A década de 1990, no Brasil, foi marcada pela aceleração das discussões e propostas legais de regulamentação de Educação Escolar nas comunidades indígenas a partir da promulgação da Constituição Federal em 1988. Ela passou a assegurar aos índios o direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, dedicando-lhes um capítulo no Título: “Da Ordem Social”.<sup>33[1]</sup> No campo da Educação, a Lei n. 9.394, de 20/12/96 – LDBEN instituiu como dever do Estado a oferta de uma educação escolar bilingüe e intercultural e uma legislação regulamentar – a Resolução CEB nº .3, do CNE de 1999, veio estabelecer diretrizes curriculares nacionais e fixar normas para o reconhecimento e funcionamento das escolas indígenas.

Em seguida à LDBEN, o MEC produziu as Diretrizes Nacionais para a Educação Indígena, tendo como base de observação e de formulação conceitual experiências em curso e bem sucedidas de escolarização indígena diferenciada, bilíngüe e multicultural e de formação de professores indígenas, em exercício da docência durante o próprio período de sua formação.

---

<sup>33[1]</sup> Há diversas legislações complementares tratando do tema: Decreto n. 1775, de 08/01/96, sobre processos administrativos de demarcação de terras indígenas; Decreto n. 1141, de 10/05/94, sobre ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas; Decreto n. 26, de 04/02/91, sobre educação indígena; Lei n. 6001, de 19/12/73, Estatuto do Índio; Decreto n. 564, de 08/06/92, Estatuto da FUNAI.

Em Rondônia, o primeiro encontro de professores indígenas ocorreu em Vilhena, em novembro de 1990. Professores indígenas vieram a ser rapidamente reconhecidos como parte legitimamente integrante da categoria profissional dos docentes, deixando de ser “monitores de educação”. Em 1991, o decreto presidencial 26/91 estabeleceu que a coordenação das ações educacionais em terras indígenas passasse da esfera do Ministério da Justiça/FUNAI para o Ministério da Educação, e que a execução das ações educacionais ficasse como responsabilidade dos Estados e dos Municípios.

Data daí, em Rondônia, o processo de municipalização e, supletivamente, de estadualização de Escolas Indígenas, mas empreendido sem a necessária estruturação e fortalecimento institucionalizada da Educação Escolar Indígena no Estado e nos municípios, indispensáveis para se assegurar o funcionamento adequado de escolas indígenas com aqueles predicados.

Num segundo momento, a publicação pelo MEC, dos Referenciais Curriculares Nacionais para as Escolas Indígenas, a atuação do Comitê de Educação Escolar Indígena do MEC, como órgão consultivo das ações do Ministério trouxe um grande estímulo à discussão sobre escolarização das aldeias, com inúmeros projetos de capacitação de professores indígenas sendo realizados no país nos últimos anos, com financiamento público e com a participação de Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, Universidades e organizações não governamentais.

Daí as experiências de escolarização empreendidas no Brasil serem bastante diversificadas, assumindo contornos próprios de etnia para etnia, e mesmo dentro de uma etnia, apresentam características diferenciadas de uma aldeia para outra.

Rondônia vem gradativamente estruturando a Educação Escolar Indígena, vale ressaltar que no último ano houve um significativo salto de qualidade no tocante a melhoria de infraestrutura, situação que gerou melhores condições de trabalho aos técnicos e professores, conseqüentemente ao aprendizado da clientela atendida.

Atualmente das 67 escolas indígenas existentes no Estado, com um total de 2.918 alunos matriculados no Ensino Fundamental (dados do Censo Escolar 2003), apenas 4 estão sendo administradas pela esfera municipal.

Nas escolas das Aldeias, o trabalho docente é realizado por professores indígenas, nas séries iniciais do Ensino Fundamental (o equivalente a 1ª a 4ª série) contratados em caráter

emergencial . Atualmente, 126 professores indígenas cursam o Projeto Açaí – Magistério Indígena de Rondônia, previsto para concluir sua primeira turma em dezembro de 2004.

A continuidade do Ensino Fundamental, está sendo ofertado gradativamente nas aldeias dos municípios de Guajará- Mirim e Cacoal.

Por se tratar de uma modalidade de ensino que tem suas especificidades, os projetos de implantação de continuidade do Ensino Fundamental estão sendo elaborados conforme a legislação vigente, juntamente com as comunidades, de modo a garantir a participação no processo de construção e que vá de encontro com a concepção de escola que têm, bem como de seus projetos de futuro.

Hoje o Estado de Rondônia atende a uma grande diversidade étnica, representada por 32 povos distintos e 26 línguas indígenas onde aparecem comunidades que vão desde agrupamentos humanos fragmentados de menos de uma dezena de indivíduos, como os *Karipuna*, até comunidades de mais de mil indivíduos como as comunidades *Oro Wari*.

#### **Etnias atendidas em Rondônia::**

Arara	Cão oro At	Kaxarari	Oro Mon	Uru Eu Wau
Aikanã	Cassupá	Kuazá	Oro Nao	Wau
Amondawa	Cinta Larga	Latundê	Oro Waje	Suruí
Arikapu	Gavião	Makurap	Oro Waran	Sakirabiat
Cabixi	Jaboti	Nambikuara	Oro Waran Xijein	Tupari
Campé	Karipuna	Oro At	Oro Wari	
Canoé	Karitiana	Oro Eo	Oro Win	

#### **Línguas faladas em Rondônia**

<b>Tronco</b>	<b>Família</b>	<b>Línguas</b>	<b>Dialetos</b>
TUPI	Tupi-Arikem	Karitiana	
	Tupi-Guarani	Kawahib	Amondawa, RO Uru Eu Wau Wau, RO Juma, AM/RO Karipuna, RO Borboleta, RO
	Tupi-Mondé	Zoró (MT), Gavião, Suruí, Cinta Larga, Aruá	
	Tupi-Ramarama	Arara	
	Tupi-Tupari	Tupari, Makurapi, Sakyrabiat, Akunsu	
	Tupi-Puroborá	Puruborá	

<b>Famílias Isoladas</b>	<b>Línguas</b>
Txpakura	Oro Wari (Pakaa Nova) Oro Win Cujubim Miguellem Cabixi
Jaboti	Jaboti (Djeoromitxi) Arikapu
Pano	Kaxarari

### Línguas Isoladas

<b>Línguas Isoladas</b>	<b>Dialetos</b>
Canoé	
Aikanã (Massaká e Cassupá)	
Kwaza	
Nambikwara	Latundê, Sabanê

Fonte: CIMI

### POPULAÇÃO INDÍGENA DE RONDÔNIA

<b>Administração da FUNAI</b>	<b>População</b>
Guajará-Mirim	3.150 indígenas
Porto Velho	443 indígenas
NAL Ji-Paraná	1.562 indígenas
Vilhena	180 indígenas
Cacoal	2.373 indígenas

<b>TOTAL</b>	<b>6.146 indígenas</b>
--------------	------------------------

Fonte: FUNAI/Ji-Paraná

## **2 – ESTRUTURA ORGANIZACIONAL**

As 32 etnias atendidas pelo Projeto de Educação Escolar Indígena da SEDUC/RO estão localizadas em 11 município do Estado, conforme tabela abaixo:

<b>MUNICÍPIO</b>	<b>Nº DE ESCOLAS</b>	<b>Nº DE ALUNOS</b>	<b>TERRA INDÍGENA</b>
<b>Alta Floresta</b>	<b>09</b>	<b>254</b>	<b>Rio Branco</b>
<b>Cacoal</b>	<b>08</b>	<b>302</b>	<b>Sete de Setembro</b>
<b>Espigão do Oeste</b>	<b>08</b>	<b>215</b>	<b>Roosevelt/Parque do Aripuanã</b>
<b>Guajara-Mirim</b>	<b>18</b>	<b>1.126</b>	<b>Pacaas Novos Rio Guaporé Iguarapé lage Sagarana Rio Negro Ocaia</b>
<b>Jarú</b>	<b>04</b>	<b>38</b>	<b>Uru Eu Wau Wau</b>
<b>Ji-Paraná</b>	<b>08</b>	<b>341</b>	<b>Igarapé Loudes</b>
<b>Mirante da Serra</b>	<b>01</b>	<b>17</b>	<b>Amondawa</b>
<b>Pimenta Bueno</b>	<b>01</b>	<b>14</b>	<b>Kwaza</b>
<b>Porto Velho</b>	<b>06</b>	<b>204</b>	<b>Karipuna Kaxarari Karitiana</b>
<b>Alto Alegre dos Parecis</b>	<b>01</b>	<b>09</b>	<b>Rio Mequens</b>
<b>Chupinguaia</b>	<b>03</b>	<b>34</b>	<b>Tubarão Latundê</b>
<b>Nova Mamoré</b>	<b>01</b>	<b>96</b>	<b>Iguarapé Ribeirão</b>

Fonte: Censo/2003

A estrutura de atendimento da Educação Escolar Indígena no estado de Rondônia está organizada da seguinte forma:

**PROJETO DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA** : Faz parte do Programa de Desenvolvimento do Ensino Fundamental da Gerência de Educação/SEDUC, tendo à frente, como executor do Projeto o professor indígena **ZACARIAS GAVIÃO**, pertencente à etnia Gavião, fato este considerado grande conquista para os professores indígenas de Rondônia, amadurecimento, compromisso e respeito da Secretaria de Estado da Educação de Rondônia para com a Educação Escolar Indígena e aos Povos Indígenas do Estado.

**COORDENAÇÃO DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA**: Faz parte das Representações de Ensino/SEDUC nos municípios, formada por equipe de apoio que prestam assistência diretamente às escolas das aldeias. Nos municípios de Cacoal e Guajará-Mirim, professores indígenas fazem parte destas equipes.

**ESCOLAS INDÍGENAS**: são assessoradas pelas coordenações de Educação Escolar Indígena. Os recursos recebidos ( PROAFI, Merenda Escolar e PDDE) são administrados pelas comunidades através das APPs.

### 3- PROJETO AÇAÍ

A principal ação implementada pelo Programa de Educação Escolar Indígena em Rondônia é o **Projeto Açaí - Magistério Indígena**, encontra-se em fase de execução, com nove etapas presenciais concluídas. Trata-se de um salto de qualidade nesse contexto, formando os professores indígenas a partir de um projeto bilingüe e multicultural. Tendo iniciado em 1998, o curso é previsto para conclusão em novembro de 2004.

O processo formativo do projeto é composto por etapas presenciais e não presenciais, e suas disciplinas com ênfase no bilingüismo e na interculturalidade, na construção de metodologias especiais e dinâmicas, com produção de textos, desenhos, por meio da arte e da pesquisa.

O Projeto Açaí – Curso de formação em Magistério Indígena- atende 126 professores indígenas, que já atuam em suas aldeias.

Os professores indígenas estão construindo uma metodologia específica, têm acesso a conhecimentos que valorizam seus conhecimentos e saberes tradicionais e permita-lhes acesso a conhecimentos universais, para que possam participar ativamente como cidadãos plenos do país.

Encontra se em fase de estudo, discussão e planejamento o **Ensino Superior Indígena**, previsto para iniciar em 2005, voltado para promover a formação específica de professores indígenas para o magistério, deverá ser uma parceria entre SEDUC e

Universidade Federal de Rondônia, com vistas a atender os professores que estão concluindo o Projeto Açaí. .

Uma das metas da SEDUC é garantir a formação específica de professores indígenas, para que se efetive a escola bilíngüe e intercultural, com a perspectiva de preparar os professores para:

- a elaboração do projeto político pedagógico, proposta curricular e programas específicos para as escolas indígenas com a participação ativa das comunidades no processo de construção destes.
- a condução de pesquisa de caráter antropológico visando a sistematização e incorporação dos conhecimentos e saberes tradicionais das sociedades indígenas
- a elaboração de materiais didático-pedagógicos, bilíngües ou não, para uso nas escolas.

O curso está estruturado para cumprir uma carga horária de 3.880 horas distribuídas nas seguintes disciplinas:

DISCIPLINAS	CARGA HORÁRIA		
	Ensino Presencial Intensivo	Ensino Não Presencial Atividade Complementar	TOTAL
<b>LINGUAGENS E CÓDIGOS</b>			
Língua Portuguesa	350	100	450
Língua Indígena	300	150	450
Literaturas	150	50	200
Artes	100	40	140
Educação Física	100	40	140
<b>SUBTOTAL</b>	<b>1300</b>	<b>480</b>	<b>1780</b>
<b>CULTURA SOCIEDADE E NATUREZA</b>			
Sociologia	100	40	140
História	150	50	200
Geografia	150	50	200
Ciências Naturais (Quím., Fís. e Biol.)	300	100	400
Matemática	300	100	400
<b>Antropologia</b>	100	40	140
<b>SUBTOTAL</b>	<b>800</b>	<b>280</b>	<b>1080</b>
<b>PEDAGOGIA INDÍGENA</b>			
Metodologia Científica	50	20	70

Fundamentos da Educação	100	40	140
Legislação	100	40	140
Práticas de Ensino	250	80	330
Gestão e Políticas Públicas	100	40	140
Estágio supervisionado	-	200	200
<b>SUB TOTAL</b>	<b>600</b>	<b>420</b>	<b>1020</b>
<b>TOTAL GERAL</b>	<b>2700</b>	<b>1180</b>	<b>3880</b>

Todas as disciplinas trabalhadas, são ministradas sob o foco da interculturalidade, respeitadas e registradas as peculiaridades de cada etnia e seus saberes adquiridos.

*“ Antes do Açaí eu não sabia que nossa cultura tinha valor, hoje sei que tem valor para todos os povos indígenas, para nosso país e para a humanidade, sei também que ensino não é modelo, ensino é construção”*

*Armando Jaboti.*

As palavras acima citadas por um professor indígena, vem confirmar o fortalecimento da identidade étnica e a valorização dos saberes dos povos indígenas, proporcionado pelo Projeto Açaí.

## ASPECTOS LEGAIS

- 1 – Direitos Indígena na Constituição Federal de 1988.
- 2 – Educação Indígena na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (lei 9.394)
- 3 – Educação Indígena no Plano Nacional de Educação (lei 10.172)
- 4 – Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação
- 5 – Resolução 3/99 do Conselho Nacional de Educação

## LEIS E DECRETOS ESTADUAIS

- 1 – Decreto nº 8516/98- Institui o Curso de formação de Professores Indígenas- Habilitação em Magistério – *Projeto Açaí.*
- 2 – Lei nº 821/99 – Dispõe sobre Educação Indígena e dá outras providências.
- 3 – Decreto nº 9128/00 – Regulamenta a Lei nº 821/99, que dispõe sobre Educação Indígena, e dá outras providencias.



5 – Lei nº 1310/04 - Autoriza a contratação de docentes índios para atuarem nas escolas de área indígena por prazo determinado.

#### **4- AÇÕES DESENVOLVIDAS PELO PROJETO DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA/SEDUC**

<b>AÇÃO FINANCEIRA/2003</b>	<b>OBJETIVO</b>
Realização da VIII e IX etapa do Projeto Açaí.	promover a formação no Magistério Indígena dos professores.
Realização de formação de técnicos em Educação Escolar Indígena, com carga horárias de 80 h.	Capacitar os técnicos do P.E.E.I. e coordenações das Representações de Ensino em Legislação Específica da Educação Escolar Indígena.
Aquisição de 05 veículos L-200 às Representações de Ensino para atender a Educação Escolar Indígenas .	Promover a melhoria do trabalho dos técnicos das Representações de Ensino no seu deslocamento às escolas das aldeias e a outras atividades que necessitam de locomoção.
Aquisição de 11 computadores completos com acessórios para atender às coordenações de Educação Escolar Indígenas nas Representações de Ensino.	Promover a melhoria do trabalho dos técnicos das Representações de Ensino, quanto ao registro de suas atividades, produção de documentação e materiais específicos.
Aquisição de 126 gravadores portáteis para os professores matriculados no Projeto Açaí, que deverão utiliza-los com instrumento de pesquisa em suas aldeias.	Atender às necessidades dos professores cursistas do Projeto Açaí que deverão entrevistar membros de suas comunidades para elaboração de Monografias exigidas pela disciplina de Metodologia Científica.
Aquisição de uma filmadora portátil e uma câmara fotográfica digital , para atender às necessidades de registro do Projeto Açaí e acompanhamento de trabalho nas aldeias.	Atender às necessidades de registrar as ações do Projeto de Educação Escolar Indígena, durante as etapas do Projeto Açaí e visitas de acompanhamento pedagógicos às escolas das

	aldeias.
<b>AÇÕES POLÍTICAS/2003</b>	<b>OBJETIVOS</b>
Nomeação do professor Zacarias Gavião para executor do Projeto de Educação Escolar Indígena.	Fortalecer e valorizar a Educação Escolar Indígena no Estado de Rondônia,
Fortalecimento das equipes de coordenação de Educação Escolar Indígena através da ampliação do número de técnicos,	Promover condições para melhorar o desenvolvimento dos trabalhos nas coordenações de Educação Escolar Indígena e nas escolas das aldeias.
Visitas do Secretário Estadual de Educação, juntamente com o Executor do P.E.E.I, a algumas aldeias do Estado.	Ampliar os laços de amizade e respeito entre o Poder Público e as comunidades Indígenas de Rondônia.
Participação dos técnicos do setor das reuniões e discussões do NEIRO – Núcleo de Educação Indígena de Rondônia.	Participar das discussões sobre a Educação Escolar Indígena no estado de Rondônia
<b>AÇÕES PEDAGÓGICAS/2003</b>	<b>OBJETIVOS</b>
Acompanhamento pedagógico dos técnicos do P.E.E.I e das coordenações junto às escolas indígenas.	Promover a melhoria da qualidade da Educação Escolar Indígena.
Acompanhamento pedagógico das etapas não presenciais do Projeto Açaí.	Auxiliar os professores cursistas do Projeto Açaí, no desenvolvimento das atividades não presenciais exigidas pelo curso.
Participação dos alunos da etnia Arara na I Conferência Nacional do Meio Ambiente, em Brasília, representando os alunos indígenas do Rondônia.	Discutir junto à comunidade escolar, seus problemas ambientais e a procura de soluções aos mesmos.
Orientações para as Coordenações de Educação Indígenas manterem banco de dados atualizados em seus arquivos, com especificação particular para a aplicação do	Manter banco de dados atualizados, aplicar de forma exata o questionário do Censo Indígena , objetivando a melhoria da Educação Escolar Indígena em todos os

Censo Indígena/2004.	níveis
----------------------	--------

Algumas **Coordenações do Educação Escolar Indígena** locais, além de suas ações gerais planejadas e executadas no ano de 2003 que fazem parte do P.E.E.I., executaram ações locais que enriqueceram ainda mais o trabalho desenvolvido junto às comunidades indígenas e não indígenas em que atuam, tais como:

<b>Município</b>	<b>Ação</b>	<b>Objetivo</b>	<b>Clientela Atendida</b>
<b>Cacoal</b>	Campeonato Interescolar de Futebol	Aproximar os alunos das escolas indígenas que moram em aldeias distantes umas das outras	Alunos Suruí
Espigão do Oeste	Ciclo de palestras com os professores indígenas às escolas da rede urbana sobre a cultura do Povo Cinta Larga	Proporcionar à comunidade escolar urbana um maior conhecimento da cultura indígena existente no município, possibilitando um convívio mais harmonioso.	Alunos das escolas urbanas estaduais de Espigão do Oeste
Guajará-Mirim	Capacitação sobre Avaliações e Documentação Escolar	Orientar os professores indígenas quanto às melhores formas de estarem desenvolvendo o processo de	Professores Indígenas Oro Nao, Oro Waran, Oro Waran Xijien, Macurap, Canoé, Oro Win Cabixi, Cao Oro Waje, Oro Eo, Oro Mon, Jaboti

		avaliação em suas escolar, bem como organizando a documentação escolar.	
Ji-Paraná	<p>- I Encontro de Professores Gavião.</p> <p>-I Oficina de Língua Portuguesa</p> <p>- Participação da Semana de Matemática da UNIR/campus Ji-Paraná com palestras de técnicos em Educação Escolar Indígena e Professores Indígenas</p>	<p>Discutir e planejar forma de trabalho em conjunto.</p> <p>Reforçar as atividades desenvolvidas na disciplina de Língua Portuguesa durante o Projeto Açáí.</p> <p>Integrar e interagir conhecimento matemáticos do universo indígena e conhecimentos científicos.</p> <p>Proporcionar um maior conhecimento sobre Educação Escolar Indígena à comunidade acadêmica.</p>	<p>Professores Gavião</p> <p>Professores Arara, Gavião e Zoró</p> <p>Alunos da Universidade Federal de Rondônia/campus de Ji-Paraná.</p>
Alta Floresta	Projeto Dança e Música Tradicional	Promover a retomada da cultura tradicional junto à	Comunidade Aruak e Macurap

		comunidade escolar do Povos Aruak e Macurap. Atender à comunidade acadêmica sobre sua necessidade de maior conhecimento à respeito da questão indígena escolar.	
<b>Porto Velho (Extrema)</b>	(Apresentação de Dança Tradicional do Povo Kaxarari, na Feira de Cultura de Extrema	Demonstras à comunidade envolvente local um pouco mais sobre a cultura do Povo Kaxarari	Comunidade não indígena de Extrema.

<b>AÇÕES FINANCEIRAS/2004</b>	<b>OBJETIVO</b>
Realização da Etapa presencial do Projeto Açaí nas Aldeias,	Realizar a etapa presencial do Projeto Açaí na aldeia, assegurando desta forma, a participação da comunidade.
- Realização da X Etapa do Projeto Açaí (final)	Dar continuidade Ao processo de formação no Magistério Indígena dos professores.
Formatura dos Professores concluintes do Projeto Açaí	Realizar certificação dos professores cursistas do Projeto Açaí.

Especialização <i>Latu Sensu</i> em Educação Escolar Indígena , em parceria com a Universidade Federal de Rondônia para atender aos técnicos do setor.	Formas mão-de-obra especializada no Estado de Rondônia para atuar nas próximas turmas do Projeto Açaí.
Contratação de consultoria para orientação na elaboração dos projetos de implantação de 5ª a 8ª série do Ensino Fundamental, nas escolas onde haja demanda,	Elaborar projetos de implantação de 5ª a 8ª série do Ensino Fundamental que atendam à demanda existente garantindo as particularidades de cada etnia.
Aquisição de 02 barcos equipados para atendimento às aldeias com acesso fluvial dos municípios de Alta Floresta e Ji-Paraná,	Garantir acesso às escolas das aldeias, em que existam apenas vias fluviais.
Aquisição de 55 aparelhos radio amadores para atende às escolas que não possuem este meio de comunicação,	Viabilizar a comunicação entre as escolas indígenas as coordenações de Educação Escolar Indígena locais Discutir junto à comunidade escolar, seus problemas ambientais e a procura de soluções aos mesmos.
Realização do <b>I Jogos Escolares Indígenas</b> , com representação de todas as etnias atendidas em Rondônia,	Promover a valorização dos esportes tradicionais indígenas como forma de preservação da cultura. Os jogos deverão acontecer com preliminares nas escolas das aldeias em data a ser confirmada Aldeia Ikolen do Povo Gavião, em Ji-Paraná.
Construção de 47 escolas indígenas	Melhorar a infra-estruturas das escolas já existentes nas aldeias.

AÇÕES PEDAGÓGICAS/2004	OBJETIVO
Realização de encontro de técnicos do setor para planejamento das ações da Educação Escolar Indígenas, construção do plano de trabalho e avaliação de 2003.	Planejar as atividades que deverão ser executadas em 2004, sanando as falhas ocorridas em 2003
.Realização de seminários com a participação das comunidades indígenas sobre a implantação de 5ª a 8ª série do Ensino Fundamental, nos municípios de Cacoal e Guajará-Mirim.	Discutir junto às comunidades envolvidas que tipo de escola elas desejam para seus filhos
Elaboração do diagnóstico sócio-lingüístico nas comunidades atingidas pelo P.E.E.I.	Fazer o mapeamento das línguas indígenas faladas em Rondônia
Acompanhamento pedagógico dos técnicos do P.E.E.I e das coordenações junto às escolas indígenas.	Promover a melhoria da qualidade da Educação Escolar Indígena.
Acompanhamento pedagógico das etapas não presenciais do Projeto Açaí. -	Auxiliar os professores cursistas do Projeto Açaí, no desenvolvimento das atividades não presenciais exigidas pelo curso.
Projeto Açaí nas Aldeias	Elaboração de versão preliminar do projeto político pedagógico das escolas das aldeias; Estágio supervisionado dos cursistas do projeto Açaí Período 14/06 a 07/08/2004

## ANEXO II - QUADRO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DE RONDÔNIA

01	<b>CUNPIR-Coordenação Indígena da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Norte do Mato Grosso e Sul do Amazonas.</b>	Porto Velho
02	<b>Organização METAREILÁ do Povo Indígena Suruí</b>	Cacoal
03	<b>Associação PAMARÉ do Povo Indígena Cinta Larga</b>	Cacoal
04	<b>Associação do Povo Indígena Apurinã</b>	Cacoal
05	<b>Associação do Povo Indígena Mequéns</b>	Cacoal
06	<b>IKOLEN Associação do Povo Indígena Gavião</b>	Ji-Paraná
07	<b>ITERAP-Associação do Povo Indígena Arara</b>	Ji-Paraná
8	<b>PANGAYEJ – Zoró</b>	Ji-Paraná
09	<b>AAPIRB-Associação dos Povos Indígenas do Território Rio Branco</b>	Ji-Paraná
10	<b>Associação MASSAKÁ dos Povos Indígenas Aikanã, Latundê e Kwaza</b>	Vilhena
11	<b>Associação do Povo Indígena Nambikwara</b>	Vilhena
12	<b>AKOT PYTIM ADNIPA (Karitiana)</b>	Porto Velho
13	<b>Associação JUPA’U do Povo Indígena Uru-Eu-Wau-Wau</b>	Porto Velho
14	<b>JAIMATÔ Associação dos Povos Indígenas Pacaas Novas</b>	Guajará Mirim
15	<b>Associação AWO XO HWARA do Povo Indígena Xaioró Waram</b>	Guajará Mirim
16	<b>Associação dos Povos Indígenas do Rio Guaporé</b>	Guajará Mirim
17	<b>Associação do Rio Negro Ocaia</b>	Guajará Mirim
18	<b>Associação Indígena Tanajura</b>	Guajará Mirim
19	<b>Associação Indígena santo André</b>	Guajará Mirim
20	<b>Associação Indígena do Povo Sagarana</b>	Guajará Mirim
21	<b>Associação Indígena Sotério</b>	Guajará Mirim
22	<b>OPIPAM-Organização Indígena do Povo Indígena Patintintin do Amazonas</b>	HUMAITÁ-am
23	<b>MORONGWITÁ APITEM-Associação do Povo Indígena Tenharim</b>	HUMAITÁ-aM
24	<b>Associação Indígena APITIPRE –(Tenharim)</b>	Humaitá-AM
25	<b>OPICS-Organização dos Povos Indígenas Cassupá e Salamã</b>	Porto Velho
26	<b>COOP’ ART IND-Cooperativa de Trabalho de Artesãos Indígena de Rondônia</b>	Porto Velho



27	Associação dos Povos Amondawa	Porto Velho
28	Organização dos Professores Indígenas de Rondônia OPIRON	Porto Velho

### ANEXO III - QUADRO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO BRASIL

Nº	Sigla	Nome da organização	UF	Ano
1	COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira	AM	1989
2	FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro	AM	1987
3	AUCIRT	Associação da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié	AM	1987
4	UNIRT	União das Nações Indígenas do Rio Tiquié	AM	1990
5	UCIDI	União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauareté	AM	1990
6	UNIDI	União das Nações Indígenas do Distrito de Iauareté	AM	1986
7	ACITRUT	Associação das Comunidades Indígenas de Taracua, Rio Uaupés e Tiquié	AM	1986
8	AMITRUT	Associação das Mulheres Indígenas de Taracua, Rio Uaupés e Tiquié	AM	1989
9	ACIRU	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Umari	AM	
10	ACIRI	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana	AM	1988
11	OIBI	Organização Indígena da Bacia do Içana	AM	1992
12	AMAI	Associação das Mulheres de Assunção do Içana	AM	1990
13	ACIRX	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié	AM	1989
14	AIPK	Associação Indígena Potyra Kapoano	AM	1993
15	ACIRNE	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro	AM	1989
16	ACIBRIN	Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro	AM	1990
17	AINBAL	Associação Indígena do Balaio	AM	1991
18	COIMIRN	Comissão de Organização Indígena do Médio Rio Negro	AM	1994
19	CACIR	Comissão de Articulação das Comunidades Indígenas Ribeirinhas	AM	1993
20	AMARN	Associação das Mulheres indígenas do Alto Rio Negro	AM	1984
21	AEIAM	Associação dos Estudantes indígenas do Amazonas	AM	1982
22	CEARN	Casa do Estudante Autóctone do Rio Negro	AM	1985
23	COPIAR	Comissão dos Professores indígenas do Amazonas e Roraima	AM	1990
24	CGTT	Conselho Geral da Tribo Ticuna	AM	1982
25	OGTPB	Organização Geral dos professores Ticuna Bilingües	AM	1986
26	OGMST	Organização Geral dos Monitores de Saúde Ticuna	AM	1990
27	AMIMS	Associação das mulheres indígenas do Médio Solimões	AM	
28	OMITTAS	Organização da Missão indígena da Tribo do Alto Solimões	AM	1990
	CGTSM	Conselho Geral da Tribo Sateré-Maué	AM	
	OPISM	Organizações dos professores Indígenas Sateré-Maué	AM	

	UPISMM	União dos Povos Indígenas Sateré-Maué e Munduruku	AM	
31	ACIMURU	Associação Comunitária Indígena Mura do Rio Urubu	AM	
32	CIKA	Comissão Indígena Kanamari do Médio Japurá	AM	
33	UNI-TEFÉ	União das Nações Indígenas de Tefé	AM	
34	CIM	Conselho Indígena Mura	AM	
35	CIVAJA	Conselho Indígena do Vale do Javari	AM	1992
36	APIR	Associação do Povos Indígenas de Roraima	RR	1988
37	CIR	Conselho Indígena de Roraima	RR	1987
38	OPIR	Organização dos Professores Indígenas de Roraima	RR	
39	MOPIAJ	Movimentos dos Povos Indígenas do Alto Jaruá	AC	

40	UNI-AC	União das Nações Indígenas do Acre	AC	
41	AARAA	Associação Ashaninka do Amônia / Apiutxa	AC	1991
42	OPIRE	Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira	AC	
43	OMPIS	Organização Metareila do Povo Indígena Suruí	RO	1989
44	OTPICL	Organização Tamare do Povo Cinta-Larga	RO	1989
45	AKOT	Akot Pytyanipa Associação Karitiana	RO	
46	APIROMT	<b>Articulação dos Povos Indígenas de Rondônia e Mato Grosso</b>	RO	
47	AIPU	Associação Indígena Pussuru	PA	
48	CIMPA	Conselho Indígena Munduruku do Pará	PA	
49	APIO	Associação dos Povos Indígenas do Oipoque	AP	1993
50	APIAP	Articulação dos Povos Indígenas do Amapá	AP	
51	AHA	Associação Alitiana (Pareci)	MT	1992
52	AMP	Associação Orridiana (Associação das mulheres Pareci)	MT	1992
53	KUARUP A	Organização Indígena do Xingu	MT	1991
54	AXPB	Associação Xavante de Pimentel Barbosa	MT	1988
55	ATX	Associação Tsõrepré Xavante	MT	
56	AII	Associação dos Índios Irante		1992
57	CORK	Conselho Rikybaktsa	MT	
58	ACIB	Associação das Comunidades Indígenas Bororo	MT	
59	IPREN-RE	ASSOCIAÇÃO Ipre-re de Defesa do Povo Mebengnokre(kayapó)	MT	1993
60	ACIM	Associação Comunitária Indígena Makrare	TO	1988
61	AAKIB	Associação das Aldeias Karajá da Ilha do Bananal	TO	1991
62	AIX	Associação Indígena Xerente	TO	1992
63	ACIRK	Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu	MS	1989
64	AITECA	Associação Indígena Terena de Cachoeirinha	MS	1989
65	AMI	Associação dos Moradores Indígenas de Campo Grande	MS	1988
66	AMK	Associação Massacará-Kaimbé	BA	1991
67	ACSAM	Associação Comunitária Senhor da Ascensão de Mirandela	BA	1991
68	ACKSM	Associação Comunitária Kiriri do Saco dos Morcegos		
69	ONI-sul	Organização das Nações Indígenas do Sul	BA	1991
70	ACKRS	Associação de Caciques Kaingang do Rio Grande do Sul	RS	
71	OPBKGRS	Organização de Professores Bilíngües Kaingang e Guarani do RS	RS	
72	INAMI	União Nacional de Mulheres Indígenas		
73	OPIRON	Organização dos Professores Indígenas de Rondônia	RO	2000

#### ANEXO IV - QUADRO DAS ORGANIZAÇÕES DE APOIO AOS POVOS INDÍGENAS

(não governamentais)

Nº	Sigla	Nomes da Organização	UF	Ano
1	ANAI/BA	Associação Nacional de Apoio ao Índio/Ba	BA	1979
2	ANAI/POA	Associação Nacional de Apoio ao Índio/Porto Alegre	RS	1977
3	AVA	Associação Vida e Ambiente (ex. Fund. Mata Virgem)	DF/MT	1994
4	CCPY	Comissão pela Criação do Parque Yanomani	SP/RR	1978
5	CIMI	Conselho Indigenista Missionário/CNBB	DF/AM/AC/RO /MT/MS/PA/M A/AP/RR/GO/T O/CE/PE/BA/ MG/ES/SP/PR/ SC/RS/	1972
6	COMIN	Conselho de Missão Entre Índios/IECLB	RS	1982
I	CPI	Centro de Pesquisa Indígena	SP/AC/MT/MG	1989
8	CPI/AC	Comissão Pró-Índio do Acre	AC	1979
9	CPI/SP	Comissão Pró-Índio de São Paulo	SP/RR/PA	1978
10	CTI	Centro de Trabalho Indigenista	SP/AP/MT/MA /TO/MS	1979
11	GAIN	Grupo de Apoio ao Índio	MS	1986
12	GAIPA	Grupo de Apoio ao Índio Pataxó	BA	
13	GRACI	Grupo Recifense de Apoio à Causa indígena	PE	
14	GRUMIN	Grupo Mulher-Educação Indígena	RJ/PB	
15	GTME	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico	MT/RO/RS	1979
16	IAMÁ	Instituto de Antropologia e Meio Ambiente	SP/RO	1989
17	INESC	Instituto de Estudos Sócio-Econômicos	DF	1979
18	Isa	Instituto Socio Ambiental	SP/DF/AM/PA/ MT	1994
19	MAGUTA	Centro Maguta	AM	1985
20	MAREWA	Movimento de Apoio à resistência Waimiri Atroari	AM	1983
21	MARI	Grupo de Educação Indígena/USP	SP	1989
22	Ni	Núcleo de Cultura INDÍGENA	SP/MT	1985
23	OPAN	Operação Anchieta	MT/AM/MR	1969
24	PETI/MN	Pesquisa Estudo Terras Indígenas/Museu Nacional	RJ	1986
25	KANINDÉ	Associação de Defesa Etno-Ambiental	RO	1992