

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

O *NAWÊ* (RAPÉ) ENTRE OS YAWANAWA: XAMANISMO E SOCIOPOLÍTICA

**Orientador: Professor Doutor Raimundo Nonato Pereira da Silva
Orientando: Hélio Marcos dos Santos**

**MANAUS
2024**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

O *NAWÊ* (RAPÉ) ENTRE OS YAWANAWA: XAMANISMO E SOCIOPOLÍTICA

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena, Cosmopolítica e Paisagens Amazônicas.

**Orientador: Professor Doutor Raimundo Nonato Pereira da Silva
Orientando: Hélio Marcos dos Santos**

**MANAUS
2024**

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S237n Santos, Hélio Marcos dos
O nawê (rapé) entre os Yawanawa : Xamanismo e sociopolítica /
Hélio Marcos dos Santos . 2024
173 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Raimundo Nonato Pereira da Silva
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Rapé . 2. Yawanawa. 3. Xamanismo. 4. Sociopolítica. I. Silva,
Raimundo Nonato Pereira da. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

AGRADECIMENTOS

Ao povo Yawanawa que me acolheu nas aldeias em que estive, principalmente na Aldeia Yawarani, nas pessoas do Cacique Roque, Pajé Nani e a todos os anciões Yawanawa, que seus ensinamentos ecoem pelas gerações futuras. As mulheres Yawanawa, nas pessoas de Dona Antônia Calazans e Dona Fátima Yawanawa, pelo carinho maternal e os aprendizados recebidos. A Ronnã Yawarani Yawanawa, um incansável divulgador da cultura Yawanawa, e Pucarazu Yawanawa, duas pessoas decisivas para que minha pesquisa de campo fosse dirigida para a aldeia Yawarani. Um agradecimento especial em homenagem ao grande Pajé Yawarani, in memoriam, que tive a oportunidade de conhecer e receber o seu sopro e o seu rapé.

A toda a família da aldeia Yawarani, onde cheguei como um estranho e saí deixando vários amigos. A Francisco Costa Rebelo que me instruiu nos primeiros passos do xamanismo Yawanawa. Ao professor Raimundo Nonato, que sempre me incentivou a não desistir da antropologia, aos professores da banca de qualificação e da banca de avaliação dessa dissertação, que ampliaram meus horizontes para conclusão desse trabalho, expandindo minhas perspectivas para um trabalho mais profundo no futuro. A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, que me receberam de braços abertos e com paciência me instruíram, para a evolução das minhas compreensões antropológicas.

A todos os meus amigos e colegas do PPGAS, principalmente ao antropólogo Aquiles Pinheiro. Ao Homem Medicina Henrique Ressel e ao Temascaleiro Rafael Quevedo, ambos do Fogo Sagrado Itzachilatlan, que me apadrinharam nessa tradição xamânica. A Mario Henrique Acco, João Dias e Tania Monteiro que me acolheram, para que pudesse encontrar no silêncio a tranquilidade para escrever. Agradeço de modo incluso a todas as dificuldades que se apresentaram no transcurso desses anos de estudo, sem as quais não teria forjado em mim mesmo as forças necessárias para prosseguir.

HAUX.

Existem poucas disciplinas que coordenam os esforços de diferentes ciências em vista de um fim comum. Isto é verdade sobretudo para as ciências morais e sociais; visto que as ciências matemáticas, físico-químicas e mesmo biológicas não se parecem a tal ponto estranhas umas das outras. Mas o jurista, o psicólogo, o antropólogo, o economista, o estatístico, o linguista, o historiador, procedem em suas investigações como se diversas ordens de fatos que estudam, formassem outros tantos mundos independentes. Contudo, na realidade, eles se penetram por todas as partes; em consequência, o mesmo deveria ocorrer com as ciências respectivas. Eis de onde vem a anarquia que assinalou, não sem exagero aliás, na ciência em geral, mas que sobretudo verdadeira nessas determinadas ciências. Elas oferecem com efeito, o espetáculo de uma agregação de partes distintas que não cooperam entre si. Se elas formam, pois, um todo sem unidade, não é porque não tenham uma compreensão suficiente de suas semelhanças; é que elas não são organizadas.

(Emile Durkheim).

RESUMO

O presente trabalho sobre o povo Yawanawa tem como objetivo apresentar uma descrição geral, mesmo que abreviada, do uso rapé, distinguindo alguns aspectos relevantes em três frentes principais: A historicidade particular do grupo, o xamanismo interno, e suas implicações sociopolíticas no relacionamento com o xamanismo no contexto urbano. O xamanismo Yawanawa pode ser caracterizado principalmente pelo uso de substâncias enteógenas, com destaque para o rapé, empregado como um elemento agenciador de contato com os espíritos, sem o qual não seria concebido a realização de cerimônias rituais. O rapé é de vital importância na formação do corpo do xamã e utilizado na construção das redes de relações externas, cumprindo um importante papel interno na manutenção da tradição Yawanawa. A partir dos dados colhidos e demonstrados na esteira desses três eixos básicos, traçamos um paralelo entre as relações internas e externas ao grupo, que nos permitem observar a importância do uso do rapé nas ações rituais, ressaltando suas peculiaridades no agenciamento da construção, manutenção e expansão das redes de relações antigas e contemporâneas. As pesquisas de campo partiram das experiências empíricas realizadas no amplo contexto urbano, e posteriormente afunilaram-se nas investigações focadas num grupo central na aldeia Yawarani. Essa mesma dinâmica foi utilizada na construção da dissertação, acionada da amplitude contextual genérica para a pontualidade específica do fenômeno examinado. O mesmo processo serve de preparo para as análises com potencial mais sensível, que partem da materialidade do objeto pesquisado amplo, para penetrar na subjetividade, das camadas profundas da metafísica nativa. Essa mecânica no corpo do texto, ampliando e centralizando o olhar, permite igualmente trabalhar com aspectos do passado histórico e mitológico para entender algumas atuações presentes, um mecanismo utilizado pelos nativos para justificar a utilização do rapé.

Palavras-chave: Rapé Yawanawa. Xamanismo. Sociopolítica

ABSTRACT

The present work on the Yawanawa people aims to present a general description, even if abbreviated, of the use of snuff, distinguishing some relevant aspects on three main fronts: The particular historicity of the group, internal shamanism, and its socio-political implications in the relationship with urban neo shamanism. Yawanawa shamanism, can be characterized mainly, by the use of entheogen substances, with emphasis on snuff, used as an element that facilitates contact with the spirits, without which the performance of ritual ceremonies would not be conceived. Snuff is of vital importance in the formation of the shaman's body and is also used in the construction of networks of external relationships, fulfilling an important internal role in maintaining the Yawanawa tradition. Based on the data collected and demonstrated in the wake of these three basic axes, we draw a parallel between the internal and external relationships of the group, which allow us to observe the importance of using snuff in ritual actions, and its peculiarities in the agency of construction maintenance and expansion of contemporary networks, in the scenario of urban shamanism. The field research started from empirical experiences carried out in the broad urban context, and later funneled into investigations focused on a central group in the Yawarani village. This same dynamic was used in the construction of the dissertation, driven from the generic contextual amplitude, to the specific punctuality of the phenomenon examined. The same process serves as preparation for analyzes with more sensitive potential, which start from the materiality of the broad researched object, to penetrate subjectivity, the deep layers of native metaphysics. Justify the use of snuff. This same dynamic was used in the construction of the dissertation, moving from the generic contextual amplitude to the specific punctuality of the phenomenon examined. The same process serves as preparation for analyzes with more sensitive potential, which start from the materiality of the broad researched object, to penetrate subjectivity, the deep layers of native metaphysics. This mechanism in the body of the text, expanding and centralizing the view, also allows us to work with aspects of the historical and mythological past to understand some present actions, a mechanism used by natives to justify the use of snuff.

Keywords: Yawanawa rapé. Shamanism. Socio-political.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 Apresentação do tema-problema	8
2 Delimitação do tema.....	8
3 O problema e a respectiva hipótese da pesquisa.....	9
4 Justificativa.....	9
5 Primeiras aproximações com o campo e o objeto de estudo – contexto empírico da pesquisa exploratória.....	10
6 Paradigma teórico-metodológico.....	11
7 Estrutura do texto	13
CAPÍTULO I.....	14
CAMINHOS QUE ME CONDUZIRAM AO <i>RUME</i>	14
1.1 Localização territorial dos Yawanawa	24
1.2 Parentesco Yawanawa.....	26
1.3 A economia gomífera e os conflitos territoriais.....	28
CAPÍTULO II.....	34
MEMÓRIAS DE UM PASSADO VIOLENTO	34
2.1 O poder de agência do rapé Yawanawa – <i>nawê</i>	36
2.2 Histórias de relações assimétricas – o uso do poder simbólico.....	40
2.3 Ressalvas necessárias – sutilezas da violência simbólica.....	48
2.4 A análise interpretativista desvendando a violência simbólica.....	53
CAPÍTULO III	55
CRISTIANISMO (MNTB) <i>VERSUS</i> XAMANISMO	55
3.1 A missiologia cristã (MNTB) e a violência simbólica.....	55
3.2 Histórias de resistência ao avanço missiológico.....	58
3.3 Mudança de perspectiva – a revalorização da tradição indígena.....	61
CAPÍTULO IV	70
CONSTRUÇÃO DAS REDES PESQUISADAS	70
4.1 Ligações entre o rapé Yawanawa e o Santo Daime	71
4.2 Xamanismo no contexto urbano – a formação de redes xamânicas	75
4.3 Consolidação das redes xamânicas.....	87
4.4 Neoxamanismo urbano e suas implicações socioeconômicas.....	96
CAPÍTULO V.....	103
PARTICULARIDADES DO XAMANISMO YAWANAWA	103
5.1 Filosofia xamânica.....	104
5.2 A importância do sonho na iniciação xamânica.....	108
5.3 A importância do uso do rapé na formação dos xamãs.....	117
4.4 O feitio do rapé, outros instrumentos e a cerimônia.....	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
REFERÊNCIAS	160
ANEXOS	164

INTRODUÇÃO

1 Apresentação do tema-problema

O foco desta pesquisa se orienta para o uso de uma substância utilizada pelo povo Yawanawa –*nawê* conhecido comumente como rapé Yawanawa. Pertencentes à família do tronco etnolinguístico Pano, os Yawanawa estão localizados no território do estado do Acre, nas cabeceiras do rio Gregório, afluente do rio Juruá, no município de Tarauacá.

Meu primeiro contato com um membro do povo Yawanawa ocorreu em 2009, de forma fortuita e rápida, no aeroporto de Rio Branco. No ano seguinte, experimentei pela primeira vez o rapé, na comunidade daimista Fortaleza, no interior do município de Capixaba, no Acre. Entretanto, o rapé experimentado nessa ocasião não era o *nawê* dos Yawanawa, porém, foi a partir dessa experiência que me interessei pelo tema e passei a pesquisar empiricamente diversos tipos de rapé. Considerado também como uma “medicina”, em contextos rituais e/ou cerimoniais de diversas etnias.

Cumpru esclarecer que, desde 2011, tenho me empenhado no estudo comparativo de algumas tradições indígenas que empregam o rapé em seus costumes tradicionais, bem como outras culturas que passaram a utilizá-lo em rituais e cerimônias, nas quais o rapé é utilizado juntamente com outras substâncias enteógenas¹. Dediquei-me a refletir nas diferentes performances rituais associados ao uso do rapé, assim como o seu uso cotidiano pelos Yawanawa. Muito me impressionou a importância que os Yawanawa conferem ao uso dessa substância, manifestada em suas falas, atitudes e comportamento em contextos sociais formais e informais. A partir dessas primeiras impressões, o *nawê* se transformou em objeto de pesquisa e reflexão antropológica. Comecei, então, a suspeitar que o uso do rapé Yawanawa ocultava um complexo arcabouço de elementos espirituais ritualísticos e de ancestralidade, que somente poderiam vir a ser desvelados num esforço analítico mais profundo, à luz da antropologia.

2 Delimitação do tema

O tema proposto recorta um aspecto relevante sobre o uso do rapé em sociedades sul-ameríndias, mas que até o presente não foi exaustivamente esclarecido, permanecendo alguns aspectos dessa prática social sem a devida atenção que a matéria requer. O relacionamento do povo Yawanawa com o *nawê* resulta num fenômeno sociocultural que concebe desdobramentos para além da compreensão que considera o uso do rapé como um simples hábito ou um costume

¹ Entéogeno (gr. en = dentro/interno, + theo = deus/divindade + geno = gerador), ou “gerador da divindade interna”. Seu uso se dá em contextos ritualísticos específicos e induzem a visões e estados alterados de consciência.

sem maiores implicações.

3 O problema e a respectiva hipótese da pesquisa

Diante do exposto, o problema ou questão a qual pretendo elucidar centraliza-se na investigação: É possível comprovar a existência de uma estrutura significativa, subjacente ao uso do rapé, que funcionaria como um princípio organizativo desta sociedade?

A hipótese que a pesquisa pretende confirmar é a existência de uma estrutura significativa subjacente ao uso do *nawê*, a qual funciona como princípio organizativo desta sociedade, com reflexos na sua relação com o mundo ocidental.

Portanto, o objetivo dessa pesquisa é descrever, compreender e explicar a importância sociopolítica e econômica do uso do rapé para a sociedade Yawanawa, acentuando os elementos objetivos e subjetivos capazes de movimentar essa sociedade em torno da tradição do *nawê*. Como desdobramentos do objetivo geral, têm-se os seguintes objetivos específicos: 1). Definir a importância do rapé no circuito xamânico interno e externo à sociedade Yawanawa; 2). Entender como o rapé é utilizado para agenciar as construções de redes relacionais internas e externas ao grupo; 3). Analisar os aspectos econômicos que orbitam em torno do rapé, como produto de troca e conversão monetária.

4 Justificativa

No levantamento bibliográfico preliminar sobre a cultura Yawanawa, pude constatar que o *nawê*, permanece um campo de estudo a ser investigado com maior profundidade nas suas particularidades, pois também encontramos no estado da arte a denominação *rume*, para designar o rapé Yawanawa. Sobretudo no que diz respeito aos aspectos sociosimbólicos não enfatizados nas investigações publicadas até o momento. Foi por essa razão que me propus a investigar a dimensão sociossimbólica do uso cerimonial do rapé, tanto no âmbito das aldeias Yawanawa quanto no contexto das redes xamânicas urbanas, assunto abordado no capítulo IV, intitulado “A construção das redes pesquisadas”. Haja vista que nas últimas décadas o uso do rapé rompeu os limites da floresta e chegou aos centros urbanos, o que justifica a importância de se ampliar este estudo para o contexto urbano, por tratar-se de um fenômeno sociocultural multissituado.

É possível ainda sustentar a importância do tema proposto, se considerarmos os desdobramentos de possíveis e eventuais relações sociopolíticas e econômicas a partir do uso do rapé Yawanawa como moeda de troca com outras etnias e também com não indígenas, campo esse ainda sem o devido aprofundamento. Além do mais, a pesquisa contempla também uma

análise antropológica do *nawê* como agenciador de antigas e novas relações sociais, bem como mediador de conflitos interétnicos, o que ensejou o uso operacional do conceito antropológico de “agência”, assunto abordado na primeira seção do capítulo II. Dessa forma, estou convencido de que a tradição do rapé Yawanawa merecia um estudo pela marcante distinção que ocupa na sociedade Yawanawa comparativamente a outras sociedades indígenas da mesma região e de outras latitudes.

Desde os primeiros contatos e conversas com os Yawanawa aos quais tive acesso e convivência, as minhas impressões são que o uso do *nawê*, tanto nos círculos mais íntimos e informais como nos contextos rituais, se apresentava como um fenômeno social mais complexo do que aparentava. E deste modo, o que, inicialmente, era objeto apenas da minha curiosidade, foi se transformando em objeto dessa pesquisa e reflexões teóricas. Quando, a partir de leituras antropológicas, comecei a compreender que minhas impressões e suposições sobre o uso do rapé Yawanawa ocultavam um potencial fenômeno social, passível de ser analisado cientificamente.

5 Primeiras aproximações com o campo e o objeto de estudo – contexto empírico da pesquisa exploratória

A partir do contato com o rapé e da convivência com os Yawanawa, fui percebendo certos aspectos que chamaram a minha atenção. Em primeiro lugar, ao observar o uso do rapé como “medicina xamânica”, percebi o receio ou temor que as pessoas tinham quando lhes era apresentado o rapé Yawanawa. Em segundo lugar, percebi que a prática do uso do rapé contribuía fortemente para a formação de redes relacionais que se espalhavam rapidamente. Uma terceira percepção que despertou minha curiosidade foi constatar que o rapé era usado nas trocas não apenas monetárias, mas principalmente culturais, porque o dinheiro desaparece quando é trocado por uma mercadoria, mas a mensagem da “mercadoria” persiste, enquanto o objeto estiver presente. Nesse sentido, as trocas e ganhos culturais eram manifestos nas falas (novas expressões tomadas do outro), nas saudações, nos ornamentos que comunicavam a terceiros a cultura Yawanawa, despertando-lhes o interesse. Ainda no contexto urbano, esse aspecto podia ser observado, por exemplo, no repertório de músicas indígenas ouvidas no cotidiano por não indígenas.

Esse fluxo cultural recíproco, ou seja, indígenas influenciando brancos e brancos influenciando indígenas, numa construção de redes de relações socio-simbólicas, inauguradas por meio de uma substância aparentemente sem maiores complexidades. Com essas imagens em mente, iniciei as buscas por literaturas que me estimularam a ingressar no mestrado em

antropologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Contudo, antes mesmo de ingressar no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, procurei fazer contato com os Yawanawa, tendo como alvo compreender os saberes específicos em relação ao uso do rapé.

Logo, as abordagens da literatura consultada, nos permitiam visualizar, como hipótese, a existência de um sistema virtualmente significativo subjacente às práticas ritualísticas que envolvem o uso do rapé, caracterizado por uma dinâmica própria coexistindo numa ordem interna sustentada pela dinâmica da medicina tradicional (ou xamânica) Yawanawa. Em seu conjunto, as práticas do uso do rapé Yawanawa, tanto em seu aspecto sociopolítico nas relações com outras culturas indígenas e não-indígenas, quanto no uso interno, formal e informal estão assentadas sobre uma estrutura que parece organizar as relações sociopolíticas do povo Yawanawa como o um todo.

6 Paradigma teórico-metodológico

Na realização desta pesquisa, optei pelo método interpretativista, inspirando-me principalmente em Clifford Geertz. Nessa modalidade de pesquisa, o pesquisador busca compreender a complexidade das visões de mundo oriundas da construção social, história e cultura. O pesquisador procurará compreender o processo de interação dos indivíduos em seus contextos específicos, utilizando métodos como etnografia, estudo de caso, entrevistas narrativas e outras ferramentas que possibilitem uma abordagem aberta que mostre os significados e símbolos presentes na pesquisa. Assim sendo, a análise do significado deve ser desenvolvida pela análise do conhecimento que as pessoas têm das situações e sua compreensão de si mesmas e das pessoas à sua volta no contexto de interação social, bem como do contexto de operação do campo social estudado.

Este modelo considera que o contexto social é importante para compreender os padrões de ações, indo além da compreensão de uma única pessoa, e uma forma adequada de estudá-los é a observação, os relatórios de informantes e a participação do pesquisador no ambiente de pesquisa. Portanto, para compreender as nuances da(s) realidade(s) a serem estudadas, o pesquisador deve se aproximar das interações sociais a fim de conhecer os significados, usando empatia, ouvindo efetivamente e tolerando as eventuais ambiguidades.

Como os fenômenos não existem fora da interpretação do observador, a análise de forma objetiva não é possível, portanto, são utilizados métodos qualitativos em pesquisas interpretativista, pois os quantitativos podem levar a dados errôneos. A atenção do pesquisador está nos símbolos que os indivíduos utilizam para se comunicar em um sentido comum. No

âmbito da pesquisa etnográfica, estes símbolos são sustentados e desenvolvidos por crenças, rituais, histórias e expressões nativas, entre outros. Para compreender estes significados, é necessário estudar estas formas simbólicas de discurso, coletando dados através de observação participante por longos períodos de tempo e por entrevistas, ou seja, usando a si próprio como um instrumento de pesquisa.

Portanto, ao assumir uma postura interpretativista, me esforcei por buscar a compreensão da realidade pela interpretação de seus atores e não sua explicação, pois considera que o sujeito e o objeto são interdependentes e o conhecimento que será gerado é subjetivo, sendo ainda particular ao contexto pesquisado. Quanto às técnicas de pesquisa, a elaboração e execução da pesquisa se deram por meio de pesquisa bibliográfica e documental, bem como mediante trabalho de campo, onde utilizei o método da observação participante orientada por um referencial teórico cuidadosamente selecionado entre autores que abordam a linha de pesquisa do projeto, bem como norteada pelos objetivos da pesquisa.

Como instrumento de coleta de dados, me servi da entrevista “não diretiva” ou “semiestruturada”. A opção por este tipo de instrumento de coleta de dados se justifica pelo fato de que essa modalidade proporciona ao entrevistador melhor compreensão da perspectiva que os entrevistados têm acerca do tema ou objeto de estudo. Nesse sentido, Roesch esclarece que as entrevistas livres, ou seja, onde os participantes da pesquisa falam livremente, “resultam num acúmulo de informações difíceis de analisar, mas ricas em detalhes, com elementos que irão substanciar e subsidiar as análises, oferecendo pormenores, minúcias da perspectiva do entrevistado” (ROESCH, 1999, p. 159). Com efeito, quando utilizamos a entrevista semiestruturada, temos melhor condição de exercer um controle mínimo da condução do assunto, tendo o pesquisador a possibilidade de conduzir o entrevistado de volta ao tema.

A pesquisa foi planejada para ser executada em cinco etapas. Primeiro, fiz a seleção, organização e leitura do material bibliográfico e documental sugerido pelo orientador. Em segundo lugar, os dados obtidos nessa revisão da literatura foram selecionados com vistas à edificação do referencial teórico para orientar o trabalho de campo. Em terceiro lugar, parti para a pesquisa de campo propriamente dita, que teve a duração de dois meses.

Após o trabalho de campo, os dados obtidos foram selecionados e sistematizados para posterior análise a partir do referencial teórico, com ênfase numa reflexão de caráter antropológico. Finalmente, redigi o texto que ora se apresenta, o qual está estruturado em cinco capítulos e suas respectivas subseções.

7 Estrutura do texto

O primeiro capítulo foi compilado com a finalidade pontual de descrever minha longa trajetória com situações aparentemente desconexas, mas que com o passar do tempo compuseram o processo para realização dessa pesquisa.

O segundo capítulo visa apresentar um cenário geral do contexto em que pela primeira vez o rapé é oficialmente mencionado como elemento de agência na trajetória histórica dos Yawanawa com a sociedade nacional.

O terceiro capítulo se propõe a demonstrar como o rapé foi um elemento importante na manutenção das tradições Yawanawa, num período em que o xamanismo esteve suplantado pela evangelização promovida pela Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB).

O quarto capítulo nos permite visualizar como as articulações que utilizaram o rapé no passado se mantêm no presente, aperfeiçoando essas tensões no espaço-tempo.

O quinto capítulo se apostila no afinamento da leitura ampla do fenômeno do uso do rapé pelos Yawanawa, para a observação comprimida in loco na aldeia Yawarani.

CAPÍTULO I

CAMINHOS QUE ME CONDUZIRAM AO *RUME*

O acaso, com seu ar contemplativo, é a excelência das inspirações, muitas delas convertidas em questionamentos aparentemente insondáveis em relação ao destino. Pensamentos estes e outros tantos descendentes de raciocínios enigmáticos, por vezes, quando imersos no relaxamento descompromissado, dissipam tantas interrogações. Sejam elas a maçã que cai ao efeito da gravidade, ou aquela apanhada em pecado. E mesmo a *Eureca*, livre por natureza, quando aventada na tranquilidade de uma banheira, opõe-se às efervescências dos pensamentos, para nos revelar na calma e até mesmo nos imponderáveis da vida, as artimanhas do conhecer, que nos toma em suas teias. Sem compreendermos o que nos espera, talvez para o nosso próprio bem, somos físgados por uma paixão que nos fascina. É o saber, esse caminho sem retorno, um caminho que levou, leva e continua a levar às portas da antropologia, tantos e muitos de seus aspirantes.

Nos primeiros meses do ano de 2010, em uma viagem pelo Nordeste, vi pela segunda vez um homem usar rapé. Essa passagem conquistou sua importância pela impressão firme e desconexa do contexto esperado de uma visita a uma igreja histórica do Pelourinho. O guia, um senhor baiano por nascimento, forte e elástico, como são os capoeiristas temperados no jogo de Angola, cujas raízes ancestrais foram arrancadas das terras de África pela escravidão. Uma mensagem explícita em seu discurso eloquente, sempre amparado em fatos históricos, por vezes interrompido para a contemplação dos aspectos arquitetônicos e artísticos que embelezavam a nave no terreiro de Jesus. Eram esses os momentos em que ele virava o rosto para assoar o nariz. Mas, ao invés de forçar o ar para fora de si, aspira rapidamente algo. Com seus dedos em pinça, colhia algo que rapidamente levava a uma das narinas, inspirando-o de um só golpe. A mesma operação era realizada na outra narina, porém, com uma naturalidade que lhe era perfeitamente trivial, retornando às explicações. Nada em sua fisionomia se alterava, nem luz, tão pouco sombra. A palestra em nada se descompunha, enquanto as mãos, os pés e até mesmo o corpo seguiam as explicações pela catedral de São Domingos Gusmão.

Meu amigo dessa viagem pelo litoral nordestino atraiu minha atenção, retendo-me pelo braço, falando em voz baixa, ao estilo de quem ao mesmo tempo desconfia e censura. – Vistes que ele cheira algo, será droga? – Não, lhe respondi, é rapé. – Jamais faria isso, emendou ele. Concordei com ele imediatamente, que tampouco o faria. Como já havia estado no Céu do Mapiá, a maior comunidade daimista do mundo, situada nas cabeceiras do Igarapé Mapiá,

afluente do Rio Purus, região ao sul do estado do Amazonas, três meses antes dessa viagem ao nordeste, trouxera na bagagem algumas experiências visuais e outras no corpo, como o uso do Kambô², também conhecido como a vacina do sapo. Presenciei, com os mestres do preparo de Santo Daime no Céu do Mapiá, o uso do rapé num círculo muito restrito de quatro homens, sem jamais sentir o desejo de experimentar, aliás, não me foi sequer oferecido. E mesmo que o tivessem oferecido a mim, há uma máxima no Santo Daime, que conhecera e passei a utilizar como norte de comportamento junto aos daimistas: “o Daime é completo”. Com essa atitude, já havia aberto muitas portas, utilizando essa premissa ensinada por Mestre Irineu.

A viagem pelo Nordeste continuou a plenos pulmões, sobre extasiantes areias que a costa brasileira conhece muito bem. Dois anos passados, viajando sozinho, regressei às verdes terras quentes e úmidas do Norte. Dessa vez, me instalei na comunidade Daimista Fortaleza, próxima à cidade de Capixaba, no estado do Acre. Ali restavam hospedados três remanescentes das intensas atividades festivas do Santo Daime no mês de fevereiro. Eram turistas do norte da América, um canadense, um norte-americano e um porto-alegrense. Assim, cultivamos desde o início a mais perfeita amizade, que era fortalecida nas trocas de experiências, reflexões e aprendizados, em nossas conversas diárias que inevitavelmente estavam relacionadas ao uso de substâncias enteógenas³. Além de nossas próprias cerimônias realizadas com o Santo Daime, naquele reduzido número de pessoas hospedadas na comunidade daimista.

Naquelas verdes paragens imperava a calma para muito além da tranquilidade, o mês de fevereiro é uma época individualizada, praticamente todos os grupos ayahuasqueiros realizam seus retiros espirituais, projetando uma tonalidade que contrasta com as festividades da carne. Mas, os trabalhos do Santo Daime, que haviam reunido um número expressivo de pessoas na Comunidade Fortaleza, estavam encerrados desde uns dez dias, antes da minha chegada. O

² O Kambo, é denominado na língua Yawanawa Kapum. O kapum é um emético usado pelos Yawanawa e outros povos Pano para fazer uma purga ou purificação física através do vômito. Consiste na aplicação da secreção da rã kapum em ‘pontos’ ou queimaduras superficiais feitas na pele com um cipó chamado títica, após ter ingerido grandes quantidades de caiçuma. O número de pontos varia conforme critérios tais como quem está recebendo a aplicação, se ela é criança ou adulto, se é homem ou mulher, segundo o tamanho e peso da pessoa que o recebe, e o objetivo almejado com a aplicação. A diferença do uni e do rume, o uso do kapum não está associado exclusivamente à prática xamânica, sendo mais associado à formação de corpos saudáveis e fortes (CARRILLO, 2017, p.86). A aplicação da secreção da perereca *Phyllomedusa bicolor* é praticada por vários grupos indígenas amazônicos, a maioria deles pertencentes à família linguística pano e habitantes da região do sudoeste amazônico, mas não somente. A partir da literatura etnológica há o registro do uso do kapum em mais de quinze grupos indígenas, pertencentes a cinco famílias linguísticas - pano, aruak, arawa, tikuna e tupi-guarani - e situados em três fronteiras nacionais - Brasil, Peru e Guiana Francesa. (RIBEIRO, 2017, p.14).

³ A palavra enteógeno(a) é composta pela partícula en (=dentro de) + teo (=deus, divindade) + geno (= de gênese, origem), significando literalmente: “o deus que está dentro de nós” ou “que se origina em nós”. A ideia é que a substância serve para fazer aflorar ou evocar a divindade que existe dentro de cada ser humano, ou, em outras palavras, para despertar a transcendência que nos é inata.

padrinho Luiz Corrente, que fora discípulo do Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, havia viajado com a esposa. Era seu filho, Saturnino Brito do Nascimento, afilhado do Mestre Irineu, o responsável pela comunidade na ausência do pai. Contudo, quando cheguei a Fortaleza, o homem responsável pela comunidade estava ausente. Quando o filho do Padrinho Luiz Corrente retornou a Fortaleza, horas após a minha chegada, fui apresentado a ele por Lou, o norte-americano, que havia me recepcionado quando cheguei à comunidade.

Saturnino me levou para conhecer uma igreja de porte considerável, feita em madeira e pintada na cor azul celeste, que, à luz do meio-dia, resplandecia como uma gema encrustada na verde coroa da floresta amazônica. – Os trabalhos terminaram, mas tem Daime. Disse Saturnino, com sua voz segura e serena. Respondi que estava tudo bem, afinal de contas, não é só para tomar Daime que se iria àquele local. –As pessoas vêm aqui para tomar Daime sim, se você quiser tem. Respondeu-me ele prontamente, deixando claro que politicagem, no sentido dissimulado do termo, não era conveniente na Fortaleza. – O pessoal usa rapé também, sorriume ele, você conhece? O Daime é completo, lhe respondi. E não tocamos mais nesse assunto.

O jovem canadense, com a pele avermelhada queimada pelo sol, mesmo possuindo uma voz poderosa, na maior parte do tempo permanecia calado e meditativo. Para mim, era-lhe o hábito de usar rapé a todo instante, o que nele se destacava. Ao ponto de me questionar se era coincidência lhe olhar sempre que estivesse com o rapé ao nariz. Passados alguns dias não resisti e perguntei-lhe com profundo interesse naquele seu modo de agir. –Por que você usa rapé a todo instante? Sim, eu o uso porque estou aqui, quando voltar ao Canadá não usarei mais, respondeu ele. Está bem, cada um faz como lhe convém, pensei quase replicando, eu é que não uso.

A Fortaleza também é um local de preservação ambiental, suas terras estão próximas à fronteira com a Bolívia, sendo o rio Xipamano o fator geográfico que demarca a divisa entre os países. Numa dessas tardes ensolaradas, dois netos do Padrinho Luiz Corrente me acompanharam ao rio, o dia transcorreu na mais agradável comunhão com a natureza. O sol estava para se pôr, quando dois meninos me alcançaram com uma proposta de negócio.

Um deles mostrou-me um vidrinho. – É a minha vó quem faz, é rapé. Disse o outro menino, custa dez reais. No entanto, como não era de meu interesse, pensei, dou-lhes os dez reais pela empresa da tarde ao rio, mas não quero o rapé. Como os dois meninos haviam me guiado até o rio Xipamano no mesmo dia, era justo pagar a guia, pensei comigo. – Melhor, lhes respondi, eu pago os dez reais, mas não quero o rapé. Para espanto meu, não surpreendi a nenhum dos dois. – Mas não está certo, se lhe vendemos o rapé, você precisa pegar, disse o

menino com o vidro na mão, apoiado em sua decisão pelo irmão, que me olhava com um tom desafiador. Derrotado pela rápida argumentação com elementos intrínsecos de moralidade dos meninos, paguei e recebi o vidrinho de suas mãos, formalizando a transação.

Coloquei-o no bolso e eles saíram felizes com aquela alegria de garotos vitoriosos nessa disputa intelectual, que para mim também foi espiritual/coincidência, porque mudaria para sempre os rumos da minha vida. Até hoje, me pergunto quem ensinou aquela dupla mirim sobre a dádiva de Marcel Mauss, “dar, receber e retribuir”. Um conceito antropológico que eu viria a conhecer anos mais tarde, em sala de aula.

Na mesma noite, tratei de me livrar daquele rapé e ofereci ao Lou, o norte-americano, que prontamente não aceitou. Fui ao encontro do canadense que me agradeceu sem nem olhar o rapé, simplesmente rejeitou o presente. Regressei à minha habitação, coloquei o vidro na mochila e o esqueci. A minha rejeição ao rapé não era propriamente contra o rapé, mas sim uma firme obediência ao ensinamento deixado pelo Mestre Irineu: “o daime é completo”. Três dias passados, meu conterrâneo gaúcho comentou que, pela manhã daquele mesmo dia, teria de ir limpar um reinado⁴ que fora encomendado por Saturnino. Ricardo ainda se lamentou por não ter um rapé para lhe auxiliar na empreitada que faria sozinho. O momento era oportuno, pedi que me acompanhasse. Entrei em minha pequena casa de madeira, com apenas um cômodo e nenhum móvel. As casas na floresta são feitas ali mesmo, a árvore é derrubada e as tábuas abertas à motosserra. Hoje cobertas de zinco, essas casas eram telhadas a palha no passado. E se engana quem pensa que existem árvores boas para a construção de uma casa em toda parte, é preciso caminhar longe para alcançá-las e depois trazer as tábuas nas costas. Retornei com o vidro de rapé e o entreguei nas mãos de Ricardo. Tamanha minha surpresa, ele tirou um pouquinho e me devolveu. – É seu, pode ficar com todo, estou lhe dando como presente, insisto que receba. – Meu amigo, muito obrigado, esse pouco me basta e lhe sou muito agradecido, salvas o meu dia, disse ele.

Coloquei aquele vidro no bolso, caminhamos para a sede, comemos o desjejum em

⁴ Um reinado, é a designação alusiva ao local da plantação da folha rainha, também chamada de chacrona pela UDV (União do Vegetal). Rainha é o nome comumente utilizado pelo Santo Daime, para a folha que deve ser fervida com o jagubê, para obtenção da bebida Santo daime, a “ayahuasca”. Jagube, é nome dado pelo Santo Daime ao cipó, que é cozido com a rainha (chacrona). Diferentemente dos indígenas que colhiam tanto o cipó, como a folha diretamente da natureza, o Santo Daime, domesticou essas duas plantas e passou a cultivá-las de forma sistêmica. Na língua Yawanawá, o cipó é chamado *Uni*, e a folha, é denominada *Kenê Kawá*. – Hoje estou trazendo uma turma do santo daime, da comunidade do rio Croa. Eles vão nos ajudar a plantar kenê kawá e uni ao redor do cemitério. A gente sempre se acostumou a colher ravânti dos reinados nativos. O pessoal do daime tem mais experiência e nos ajudaram a fazer essas mudas que vieram das plantas daqui mesmo. O nosso pessoal vai ajudar na broca (derrubada das plantas menores) e na limpeza da área. (LOPES, 2013, p. 244).

companhia de Lou e saímos para nossas atividades. A hora do almoço, enquanto me deslocava para a sede, levei a mão ao bolso e senti o toque frio de um vidro, lembrei, é o rapé. Com o vidro em mãos, abri e cheirei para sentir o aroma no frasco. Do mesmo modo que rotineiramente havia presenciado fazerem, imitei o costume, espalhei na palma da mão uma quantidade tímida de rapé, pincei com os dedos, levei ao nariz e aspirei. O sol a pino fustigava o dia na ausência do vento e mesmo assim o tempo pareceu congelar, troquei um primeiro passo e bambeeí. Parei, repeti a operação, pincei novamente e aspirei pela outra narina que faltava, bambeeí novamente com uma sensação desconhecida e prazerosa, uma espécie de tontura daquelas que sentimos nas alegres brincadeiras de girar. Ainda confuso com a sensação do rapé, agradei por ninguém ter aceitado o meu presente.

Desse dia em diante, passei a utilizar o rapé. Lou, coincidentemente, após esse evento, me presenteou com um artefato até então curioso, uma espécie de pulseira que o vi fabricando dias passados ao meu primeiro contato com o rapé de fato. A pulseira era feita de uma pequenina mangueira plástica oca de uns 9,5 milímetros, recoberta pelo enrolar de um barbante encerado, utilizado na confecção de artesanatos com macramé. Cada peça era diferenciada por duas cores distintas, uma predominante no corpo da peça e uma faixa menor no centro do artefato. Das cinco pulseiras confeccionadas por Lou, recebi a combinação nas cores preto e amarelo. Cada pulseira se unia por um anel em suas extremidades, formando um círculo, que permitia utilizá-las no pulso. Uma vez abertas, essas pulseiras eram utilizadas para soprar o rapé. Com esse artefato, descobri que o rapé soprado, além de ser muito mais potente, altera significativamente a operação, pois, uma vez colocado na palma da mão, o rapé era colhido pela extremidade da pulseira que era móvel, e a parte fixa utilizada para soprar. O sopro permitia tanto a auto aplicação, como soprar o rapé em outra pessoa, esse detalhe descobri mais tarde. É muito interessante como a confecção dessas pulseiras, um simples objeto, transtornava por completo os procedimentos que eram, até então, utilizados para o uso do rapé.

Quando chegou o tempo de seguir viagem, recebi de Saturnino um Daime de guarnição. – Como tu irás para Machu Picchu, leva um Daime para tomar lá, e não esqueças do rapé, o rapé não é para usar de qualquer forma, é uma medicina usada para curar. Cura gripe e dá força quando a fraqueza se agiganta, o rapé anima o caboclo. Tem o rapé dos indígenas também, é diferente. Mas esse, eles irão te ensinar. Quando cheguei ao Chile, retornando de uma estada com os Shipibo, indígenas do tronco linguístico pano. Aconteciam os primeiros surtos de gripe aviária naquele país. Na época, me sentia seguro, porque acreditava que o rapé, me manteria a salvo daquela gripe. Ao chegar na Argentina, a gripe aviária também já havia se instalado e

rapidamente alcançaria o Brasil. Por coincidência, não contraí a gripe aviária, creditando minha sorte ao uso do rapé.

De volta ao Brasil, passei a residir em Curitiba, interessado em estudar mais profundamente o uso do rapé. Casualmente, passei a receber diversos frascos com rapé, de pessoas do meu círculo de relações xamânicas. Em Brasília, conheci um homem que se autodenominava “Pajé” do povo Katuquina, ele além de aplicar a vacina do sapo, “Kambô”, utilizava o rapé nas cerimônias de ayahuasca. Essa primeira experiência utilizando rapé com ayahuasca, foi de uma intensidade fantástica, aliás, era também minha primeira experiência com rapé num contexto xamânico formal. Porém, sempre que ouvia o dirigente e os participantes comentarem que o rapé potencializava a força da ayahuasca, mantinha certa desconfiança dessas conclusões, porque pelas experiências acumuladas e as orientações recebidas até então, suspeitava a existência de algo mais profundo e, não apenas esse uso do rapé como se fosse uma espécie de aditivo mecânico, para tornar mais forte a borracheira⁵.

Esse foi um período de muitas experiências e exames com o uso do rapé, além disso, me foi apresentada uma substância conhecida por Yopo, cuja composição leva concha moída na mistura. O efeito é muito forte, porém de curta duração. Nessa temporada de estudos com o rapé, conheci o rapé Yawanawa, com um amigo que viria a ser meu introdutor nessa cultura. Passada essa fase, perdi o interesse e abandonei tanto o uso, como os estudos do rapé, mas não o mundo xamânico. Aliás, esse universo xamânico com e sem a ayahuasca já convivia desde 2006. Em Florianópolis, após ter passado uma noite regada a medicinas e cantos característicos de uma cerimônia de quatro tabacos, intercalados com hinos do Santo Daime, no Céu do Patriarca São José, uma comunidade daimista, aliançada com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, localizado na Vargem Grande. Participava dessas cerimônias xamânicas, que avançam noite adentro de encontro ao sol do outro dia, uma característica das cerimônias do Caminho Vermelho, (designação comum do Fogo Sagrado de Itzachilatlan).

Em meio aos preparativos daqueles que iriam subir a montanha em busca da visão (Evento ritual do Caminho Vermelho), Costa, com quem já possuía amizade, me orientava sobre o mundo Yawanawa, me chamou em particular, para conversarmos. – Hélio, como estão teus estudos com o rapé? Não uso mais, não vi luz no rapé, não quero mais. – O rapé está te

⁵ Borracheira é nome ensinado por Mestre Gabriel, fundador da União do Vegetal, para designar a força experimentada quando se toma o vegetal, “ayahuasca”. Na língua Yawanawá, a palavra conceito borracheira, é nomeada pela palavra *Ravânti* “A palavra ravânti quer dizer aquela sensação de estranhamento que a gente sente quando toma o uni. Não exatamente o medo, é aquele estranhamento que todo mundo sente. Por isso o respeito, pois não sabemos onde o kawá pode nos levar. Para quem entende, a força é do uni, mas o mistério é kawá”. (LOPES, 2013, p. 228).

chamando, deixa eu lhe aplicar ele, ouça o que ele tem para lhe dizer. – Não, muito obrigado, não quero mais, respondi. – Então confie em mim, já que você não confia no rapé, deixe-me lhe aplicar um rapé. Aceitei e tomei, era o meu retorno ao mundo do rapé. Orientado naquela força, que se manifestava em mim após receber o sopro de rapé. Decidi atender aquela voz interna que me guiava ao estudo exclusivo do rapé Yawanawa, para poder assim aprofundar e compreender os mistérios do *nawê*, como é chamado pelos Yawanawa. Nessa época, me foi ensinado, que o nome em Yawanawa, para denominar rapé, seria *rume*. Mais tarde, nas pesquisas, campo me foi informado que o nome correto em Yawanawa, para designar rapé, é *Nawê*.

O fluxo dos estudos sobre as tradições Yawanawana, as cerimônias comumente chamadas de *yawa*, crescia em Curitiba e algumas pessoas principiavam as viagens ao Acre para se aprofundarem na tradição *yanawana*. Foi um período de grandes movimentações com as cerimônias indígenas, devido às constantes viagens dos Yawanawa para realização desses eventos, que reuniam uma quantidade significativa e crescente de pessoas. Todavia, mesmo recebendo convites para esses acontecimentos, não me considerava preparado para as cerimônias Yawanawa. Frequentava os bastidores, conversava com os participantes e responsáveis pela organização, além de estabelecer contato com os Yawanawa que se hospedavam na cidade. Os feitiços de rapé ao mesmo tempo passaram a ser realizados em Curitiba, orientados por Costa e outros participantes mais envolvidos com a cultura Yawanawa.

Nesses feitiços de rapé, participei de alguns, mesmo sem ir às cerimônias oficiais. As doses que me eram aplicadas passaram a ser maiores, recebi uma grande quantidade de rapé numa noite que antecedia uma cerimônia Yawanawa/Huni Kuin, na casa de um adepto do xamanismo, conhecido por Cigano. Talvez por respeito, ou simplesmente por medo, não sentia aptidão para suportar uma cerimônia Yawanawa, pois os processos que se passavam com o uso do rapé em grandes quantidades eram dolorosos e duravam longos períodos de contrações estomacais, seguidos de vômitos. Em alguns casos, não encontrava forças para manter-me em pé, tão pouco sentado e, não é incomum a pessoa não encontrar forças para levantar a cabeça sequer para vomitar, tamanha é a pressão dos efeitos provocados no corpo, quando se toma maiores quantidades de rapé. Esses efeitos podem ser muito fortes e, permanecem por trinta minutos, uma hora, às vezes mais tempo. Em alguns casos, a pessoa dorme nesse efeito para se recompor no outro dia.

De fato, o tempo torna-se muito relativo, pois quinze minutos na força do *nawê* é um

tempo muito longo para quem está sob o efeito dessa substância e, em muitos casos, a pessoa fica irreconhecível, com acessos de tremores, enjoos, suor, vômitos e uma fraqueza destruidora. Como já havia experimentado e presenciado, tanto em mim, como em outras pessoas, tais efeitos com o rapé, imaginava que numa cerimônia com os próprios indígenas Yawanawa, soprando rapé, a situação não seria nada fácil. No entanto, haveria essa cerimônia e estava convidado por Costa a participar. Na noite dessa cerimônia, mesmo sentindo medo, fui chamado para receber uma quantidade de rapé, preparada e soprada por um Yawanawa. Felizmente, suportei as aplicações de rapé, tendo a oportunidade de ser orientado pela primeira vez, dentro de uma cerimônia, por um indígena Yawanawa.

Em Curitiba, os grupos de amigos organizadores e estudiosos da tradição Yawanawa, se dividiram, alguns passaram a seguir os Huni Kuin. Permaneci com o grupo de pessoas que mantiveram interesse na tradição Yawanawa. Entre nós, Costa era o mais avançado nos conhecimentos da cultura desse povo. Costa havia passado períodos prolongados na floresta e também havia realizado uma dieta muito importante na tradição Yawanawa, a dieta do *muka*. Durante a apresentação desse trabalho, traremos maiores esclarecimentos sobre a importância dessa dieta e a sua ligação direta com o rapé.

Segundo Costa, com essa dieta ele poderia realizar cerimônias em nome do povo Yawanawa, o que realmente era verdade. Costa também estava autorizado, além de nos orientar, a prescrever dietas. Costa era uma autoridade reconhecida, tanto por nós, como pelos Yawanawa. Ele também conduzia e organizava cerimônias nas capitais de diversos estados, tudo com autorização dos Yawanawa. Costa inclusive integrou comitivas do grande pajé Yawarani, além de manter contato e ter acesso direto com Biraci Brasil, a época cacique da aldeia Nova Esperança.

Nessas movimentações de grande fluxo de cerimônias Yawanawa pelo Brasil, uma em particular foi realizada por mim e Costa, com a presença de uma indígena Tucano e um Yawanawa, no jardim da minha residência em Curitiba. Como é costume numa cerimônia Yawanawa, além do Uni (ayahuasca), foi servido por necessário o rapé. Sempre orientado por Costa, já havia realizado um primeiro feitiço de rapé, em virtude de ter adquirido uma lança Yawanawa “*mestanti*” para pilar o tabaco. Também havia realizado pequenas dietas que basicamente restringiam o uso do açúcar, frutas doces, água pura, que por ser doce, toma-se com limão, seguida de restrição sexual pelo tempo determinado da dieta. Essas evoluções permitiam que aplicasse rapé em outras pessoas, dentro e fora de contextos rituais. Durante essas movimentações, articulei uma cerimônia Yawanawa para ser realizada no Rio Grande do

Sul. Porém, quando em contato com o líder daquele grupo, foi ratificado que tudo estava acertado para a cerimônia, mas, desde que não se utilizasse o rapé. Em resposta, Costa me informou que os Yawanawa não fazem cerimônia sem rapé, dessa forma, o evento foi prontamente cancelado. Esse episódio foi crucial, pois constitui um dos elementos que mais inspiraram o aprofundamento no estudo do *nawê*. Passei a observar, num primeiro momento, que pessoas, a partir do uso do rapé, se aproximavam da tradição Yawanawa e a negativa ao uso do rapé as afastava.

Como resultado das movimentações Yawanawa, o uso do rapé, o fluxo de objetos cerimoniais, adornos, cantos, saudações, consolidavam um crescente aumento visível nesses circuitos xamânicos, dentro e fora dos contextos rituais. O número de pessoas que utilizavam rapé, interessadas nas cerimônias Yawanawa, seguia uma exponencial perceptível, fora das esferas rituais. Igualmente, já se viam pessoas com adornos Yawanawa, que sequer haviam estado em uma cerimônia desse povo. Num segundo momento, tornou-se igualmente perceptível o modo como os Yawanawa se percebiam em relação à sua própria tradição. Sabíamos pelas pessoas que viajavam para as aldeias que a valorização das cerimônias estimulava o interesse dos jovens Yawanawa ao aprendizado de seus conhecimentos ancestrais, porque, de modo incluso, se tornara um elemento que os colocava em destaque nas capitais. Estavam presentes os elementos de autoafirmação cultural em relação ao outro, permeados pelo uso do rapé. Também evidente que, à época, eu sentia esses arranjos de forma puramente intuitiva.

As cerimônias também se convertiam em resultados financeiros secundários, se considerarmos a divulgação das tradições Yawanawa como objetivo primeiro. De uma, ou de outra forma, essa iniciativa de exposição ampliada da cultura Yawanawa nos centros urbanos, lhes proporcionava uma renda extra. Percebia esse fenômeno como um consórcio no mínimo interessante. E pelas informações que recebíamos da aldeia, era nítido o entusiasmo pelas viagens e as construções de novas relações sociais. Essa atmosfera conectava também um fluxo de novas afinidades entre pessoas não indígenas de vários estados, seguidores de diversos grupos e movimentos envolvidos com as medicinas da floresta, linguagem comum no meio ayahuasqueiro, para designar as substâncias enteógenas.

No Caminho Vermelho FSI⁶ (Fogo Sagrado de Itzachilatlan), onde era um membro

⁶ Fogo Sagrado de Itzachilatlan (FSI), que apresentamos a seguir, faz parte de uma tradição internacional constituída nos Estados Unidos na forma de Igreja Nativa Americana. A formação dessas Igrejas decorre de um contexto de diálogo dos povos nativos com o Estado (norte-americano), como veremos a diante, onde se pode perceber uma inovação dentro das tradições nativas americanas (oral e direta), com a sua constituição jurídica (escrita) na forma de igrejas, sob o reconhecimento oficial pelo Estado como religião (Stewart 1987). (RESSEL, 2013, p. 12).

dançante do sol e buscador da visão, mantinha um contato com esses eventos xamânicos de forma assídua. Presenciava com muito interesse a aliança desse movimento xamânico com o Santo Daime. O encontro dessas duas tradições é inspirador e, ao mesmo tempo, atraente, pela complexidade do encontro entre duas vertentes espirituais diferentes, aliançadas em torno das medicinas e ensinamentos da floresta, sem excluir as tradições oriundas dos povos nativos da América do Norte, representadas pelo FSI. As adaptações, o encontro dos cantos, as saudações consagradas de uma tradição combinada com a outra tradição num mesmo espaço ritual, é no mínimo interessante. O ambiente determinado pela tradição que irá conduzir o cerimonial, nesse caso em específico, é completamente modificado dentro da igreja do Santo Daime, pois enquanto os daimistas permanecem em pé ou sentados em cadeiras, separando homens de mulheres, mantendo as luzes acesas. Os adeptos do FSI, sem o auxílio da energia elétrica, sentam-se no chão em círculo ao redor de um fogo cerimonial que ilumina o ambiente, sem a separação ritual entre homens e mulheres. Tudo precisa ser elástico, adquirindo uma maleabilidade que permite a cada tradição manter sua própria identidade no espaço da outra. Havia, nesse contexto, algo ainda mais particular.

Eram os cantos Yawanawa nas cerimônias do FSI, que se repetiam com muita frequência. Também chamava minha atenção o uso das pulseiras, dos colares, entre outros adereços ordenados na composição das indumentárias repletas de significados Yawanawa em eventos cujo vórtice central eram as tradições do Santo Daime em aliança com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Nesse contexto, o rapé não era censurado, pois muitos participantes do Caminho Vermelho utilizavam naturalmente o rapé Yawanawa, dentro e fora dos eventos cerimoniais. Na dança do sol, outro evento do caminho vermelho, o uso do rapé era compartilhado de forma ampla e o uso dessa substância foi tão bem recepcionado, que o chefe do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, Aurélio Diaz Tekpankalli, autorizou o rapé a compor como medicina permanente, no altar das medicinas sagradas, que podem ser utilizadas nas cerimônias do Caminho Vermelho. Diante da decisão da liderança mundial do FSI, o rapé estava a partir daquele momento, autorizado a ser utilizado oficialmente nas cerimônias do Fogo Sagrado de Itzachilatlan.

No ano de 2014, passei a residir em Natal a convite de Costa, acentuei as participações e o envolvimento nas cerimônias Yawanawa. No Rio Grande do Norte, conheci o pajé Yawarani, ficando hospedado na mesma casa em que ele e sua comitiva se hospedavam. Numa dessas cerimônias, que contou com a participação do pajé Yawarani, fui designado para ser um dos sopradores de rapé durante o evento cerimonial. O sopro é uma das características vitais entre

os Yawanawa, nesse sentido, ter recebido o sopro do pajé Yawarani foi algo marcante nessa trajetória. Pajé Yawarani, à época um homem centenário, porém muito ativo, lúcido e com forças para caminhar com as próprias pernas, dispensando o auxílio de terceiros, com uma fisionomia suavizada pela tempera dos anos, aparentava no máximo uns oitenta anos, dando ares de quem estava muito satisfeito com a vida. A essas pessoas saudáveis e longevas, um outro senhor ayahuasqueiro, chamado Asplinger, costuma dizer que são aquelas pessoas que vivem, gostam e querem mais.

Nesse estágio, fui orientado nas histórias e mitologias como os nomes próprios Yawanawa e, de modo incluso, obtive uma melhor compreensão dos cantos e suas classificações rituais. Minhas habilidades para a confecção do rapé foram refinadas, sob orientação de Costa, inclusive realizei um feito de rapé Yawanawa tradicional. Igualmente, houve uma ressignificação quanto ao uso dos objetos pessoais, em correspondências com as responsabilidades e as posturas assumidas dentro e fora das cerimônias. Costa me ensinou a construir o instrumento de autoaplicação de rapé com ossos (*curipe*), além disso, recebi meu primeiro instrumento de aplicação de rapé em terceiros, feito de ossos (*tepi*). Os instrumentos que utilizava até então eram feitos de bambu. O bambu é muito utilizado, para a confecção desses instrumentos para o uso de rapé, nos circuitos ayahuasqueiros urbanos.

Passei também a ser instruído sobre os cantos autorizados e os cantos que somente poderiam ser trazidos nos momentos cerimoniais, por pessoas com acuradas dietas. Ao mesmo tempo, era orientado em cerimônias instrutivas com *uni* (ayahuasca), combinada com o uso do *nawê* (rapé), a observar e buscar reconhecer o nível de maturidade individual de cada participante. Para poder também dosar as quantidades a serem aplicadas, em harmonia com as diferentes intensidades de sopro a ser imprimido nas aplicações. O foco desses aprofundamentos rituais, consiste basicamente em deixar de ter um envolvimento consigo mesmo, para interagir, na condução cerimonial junto aos participantes da cerimônia, sob efeito das medicinas.

1.1 Localização territorial dos Yawanawa

Considerada a maior floresta tropical do mundo, a imensidão amazônica se impõe no continente sul-americano, por nada menos que oito países. Confrontando a maior área dessa vastidão no Brasil, os demais trinta por cento da Amazônia Internacional encontram-se nos territórios da Bolívia, Suriname, Colômbia, Equador, Venezuela, Guiana, Guiana Francesa e Peru. A jurisdição legal desse colosso vivo sobre o território brasileiro recebe o nome de Amazônia Legal. Esse arranjo geopolítico interno a subdivide em duas grandes frações

administrativas. A Amazônia Oriental compreende a faixa que abrange os estados do Tocantins, Pará, Amapá, Mato Grosso e parte do estado do Maranhão. A Amazônia Ocidental repousa sobre uma vasta região que se estende pelos estados do Amazonas, Roraima, Rondônia e Acre.

A região de floresta mais ocidental da Amazônia Legal, está situada a noroeste do estado do Acre. No território do Acre estão localizadas em torno de 34 Terras Indígenas, distribuídas entre as etnias *Jaminawa*, *Manchineri*, *Huni Kuin*, *Kulina*, *Ashaninka*, *Shanenawa*, *Yawanawa*, *Katukina*, *Sayanawa*, *Jaminawa-Arara*, *Apolima-Arara*, *Shawãdawa*, *Poyanawa*, *Nukini*, *Nawas* e os “isolados”. Na parte a sudoeste da floresta Amazônica, marcada pelo clima tropical úmido, encontramos um número significativo de povos indígenas, do tronco etnolinguístico pano, *Kaxinawá*, *Arara*, *Yaminawa*, *Sainawa*, *Shawanawa*, *Ushunawa*, *Iskunawa*, *Katukina*, *Paranawa*, dentre os quais está o povo *Yawanawa* (BOMFIM NETO, 2016).

Os *Yawanawa* foram o primeiro povo a ter seu território identificado no estado do Acre, em meados de 1977. No ano 1983, foi demarcada fisicamente uma área de 92.859,749 hectares no Alto Juruá (*Yawanawa*, 2016), servindo de inspiração para os outros povos na conquista da demarcação de seus territórios no Acre. O antropólogo Carid Naveira registra em seu trabalho a mesma afirmação, no sentido de terem sido os *Yawanawa*, o primeiro povo indígena acriano a demarcar território nesse estado da federação. “A área compartilhada possui 92.859 hectares e foi a primeira a ser demarcada no Acre e sul do Amazonas (CEDI 1985/86:276). Demarcada em 1983, foi registrada no Serviço de Patrimônio da União em 1986 e definitivamente homologada em 1991”. (NAVEIRA, 1999, p. 8). Os *Yawanawa* habitam as margens do rio Gregório, na face sul da Terra Indígena Rio Gregório, distribuídos num conjunto significativo de aldeias. Aldeia Sagrada, Nova Esperança, Mutum, Mushuinu, Mata Yuxi, Tiburcio, Yawa Say, *Ushunawa*, Sete Estrelas, Yawa Kuni, Yawarani, Shukuvena, Amparo, Matrixã, Tivani. Esse crescente fluxo de abertura de novas aldeias, algumas comunidades, estão ainda em fase de construção e implementação de converterem-se em aldeia. Enquanto outras movimentações de pessoas, se desligam de aldeias já consolidadas e partem para outros locais dentro do território *Yawanawa*, para a construção de novas aldeias. Ainda é possível verificar a inovação de um agrupamento de pessoas, em uma área que não constitui uma aldeia, como o Centro de Cultura *Yawanawa* Pukaraçu, próximo a Aldeia Yawarani, que recebe pessoas e desenvolve retiros xamânicos e dietas.

Já o povo *Katukina* habita a parte norte desse território pluriétnico, distribuídos em Aldeia Katuquina, Toniya, Vynoya, Shonoya, Macua, Tibaubá. Tarauacá é a cidade mais próxima das aldeias, está a 381 quilômetros de Rio Branco, servindo de base para as pessoas

que vêm da capital com destino às aldeias. Para os turistas que saem do Acre pelo aeroporto ou pela estação rodoviária de Rio Branco, Tarauacá também é um ponto de parada no retorno das aldeias. É nessa cidade que os indígenas são atendidos em questões mais graves de saúde, realizam transações comerciais, compra de combustível, aquisição de munição e outros mantimentos. Além do acesso aos bancos onde recebem suas aposentadorias, ou seja, esse município também é uma base para os Yawanawa, pois está mais próxima do que o município de Cruzeiro do Sul. Por essas razões, algumas lideranças Yawanawa, mantêm ao mesmo tempo uma casa em Tarauacá.

1.2 Parentesco Yawanawa

O sistema tradicional de parentesco Yawanawa instituía de modo geral o casamento com os filhos do irmão do pai, ou com o irmão da mãe. Os casamentos igualmente acolhiam o sistema da uxorilocalidade – costume segundo o qual, após o matrimônio, os cônjuges vão morar na casa da mulher ou na mesma povoação, ou seja, o marido passa a morar na aldeia da esposa. Era comum o pretendente abrir e cuidar de um roçado para plantação da roça e prestar serviços ao sogro, antes do casamento, como pagamento pela noiva, sendo possível, em caso de falecimento da esposa, o esposo ter o direito de se casar com a cunhada, isto é, a irmã mais nova da falecida.

Também se verifica que há muito tempo os Yawanawa mantinham relações matrimoniais com outras etnias nativas e, de modo incluso, era aceitável o casamento de um homem com mais de uma esposa, principalmente entre lideranças, como foi o caso do pajé Yawarani e do lendário líder Antônio Luiz. Traçaremos um ligeiro perfil genérico, posicionando o olhar de forma a tornar detectáveis as mudanças no comportamento dos nativos em relação a suas construções de laços parentais, partindo de suas rememoradas tradições familiares da antiguidade, até as atualizações de nossos dias:

Casar [...] é assim, o casamento do indígenas, quando é bem pequenininho deste tamanho aí começa a dormir com ela, como pai né? Como uma filha né? Mas ali só fazia dormir mais ele, nem mexia nem nada até que até crescendo, começando né? Aí, o casamento é assim. Aí conhece que é como pai, é marido legítimo mesmo, quem começou criar quando cresceu ficou com ela. Então desde pequenininha tá conhecendo como pai mas é marido legítimo. Começava a agradar menina, achando bonita né? Ai vai começar, por ali, conversar com ela, amansando ela, aí pega e casa. [...] Ah, quando o ... assim vai caçar pro pai, vai tirar lenha pro pai, bota roçado pro pai, ali trabalha, trabalhava muito né? Num ficava parado. Porque assim o pai gosta muito, aquele que num faz nada, toma e dá a aquele mais trabalhador. Antigamente

era assim. Ele deixa aquele preguiçoso lá e ver que aquele tá trabalhando muito, toma dele e dá aquele que é trabalhador. Aquele tirava lenha, caçava, botava roçado e fazia tudo num faltava nada porque nós somos assim quando [...] depois que nossa filha casar pronto nós já tem outro, a nossa força já maior num precisa mais eu trabalhar, por isso eu fico no meu canto né aí [...]. Diferente de hoje. É [...] assim [...] porque diferente [...] quando o genro num vai trabalhar, o pai tem que trabalhar pra sustentar a família. Antigamente não! Depois que a filha casou pronto ali entrega tudo. Ali toma conta. Ali vai toma conta de tudo, ele num precisa mandar ele tá vendo, vai trabalhar o genro ali [...] (PAULA, 2007, p. 300).

Via de regra, o nome nativo paterno geralmente era um tributo aos irmãos, ou irmãos do pai, o segundo nome fazia menção aos irmãos e irmãs da mãe. Como os Yawanawa possuem há mais de um século francas relações com o homem branco, todos os indígenas há muito tempo possuem dois nomes, um nome nativo e outro nome cristão, restando comuns os casamentos entre indígenas e brancos. Atualmente, se ainda existirem, os casos poligâmicos são raras exceções:

O casamento permitido dentro da cultura é com os filhos de um irmão ou irmã do mesmo pai e mesma mãe. Quando esse tipo de casamento acontece, as famílias do casal abençoam e apoiam. Conforme os costumes tradicionais, o rapaz precisa morar junto com o sogro e a sogra. Ele passa a cuidar das atividades familiares e está sempre sob a orientação da casa do sogro. Quando um Yawanawa não mora junto com seu sogro e sogra é porque houve, portanto, uma concordância entre a família para que este pudesse morar onde quisesse. [...] Ao nascer o primeiro filho, logo o pai da criança dá o nome do filho na língua materna, de preferência o nome de seu pai, de seu irmão, de seu tio ou avô. Se nascer do sexo feminino, recebe o nome da mãe, da tia irmã ou da avó. Assim, a mãe também faz o mesmo que o pai da criança. No caso em que os pais são de etnias diferentes, cada um dá o nome aos filhos de acordo com a língua materna de seu o povo. (MEC/ACRE, 2007, p. 114).

Hoje em dia, essas regras do parentesco perderam força e as antigas normas de casamento parecem não ser mais observadas, todavia, ainda restam resquícios desses princípios de comportamento, nas relações constitutivas de parentesco. Como presenciei, em um café da manhã, na casa de um cacique, em que parte da reunião foi dedicada às tratativas de duas famílias sobre o casamento de seus filhos. Mas, de modo geral, não é o que se observa. Inclusive, uma dessas lideranças comentou sua preocupação com seus descendentes, porque, segundo ele, seus netos, filhos de mães não indígenas, nada pareciam com indígena. Pois, a cor de suas peles, os traços e suas fisionomias, os cabelos claros e crespos, até mesmo os nomes próprios não eram mais indicadores do legado recebido de seus ancestrais indígenas. O que

essas crianças têm de indígenas? Dizia esse, senhor. Não se parecem em nada com indígenas, quem olha vê uma criança da cidade e não um indígena, tem o nome Yawanawa como sobrenome:

Na aldeia Mutum, a filha da cacique afirmou que, atualmente, há apenas duas pessoas na aldeia que são filhos de pai e mãe Yawanawa. Todo o restante possui ou o pai ou uma mãe proveniente de outro povo indígena, ou até sendo pessoas não indígenas da sociedade nacional. Os Yawanawa são um povo que, na sua história, contam possuir relações de parentesco com diversos outros povos do grupo linguístico Pano, como os Kaxinawá, Rurunawa, Ushunawa, entre vários outros. De acordo com Phillipe Erikson (1993), os povos de língua Pano são uma “nebulosa compacta”, caracterizada pelo contraste entre a atomização entre grupos e a forte unidade linguística, territorial e cultural. (PLATERO, 2017, p. 5).

Essa densidade etnológica de povos, cujo sufixo *nawa* designa gente, possibilitou a construção antropológica e classificatória linguística de uma série de povos. Uma técnica conceitual que permitiu distinguir tais povos, antepondo o sufixo *nawa*, que designa gente, a uma raiz que nomeia algo. Como no exemplo dos Yawanawa, a palavra que precede o sufixo é o animal queixada, ou seja, gente-queijada, assim como *Marianawa*, gente-cotia, *Ushunawa*, gente-lua e assim sucessivamente. Todavia, como também verificamos no trabalho de Oscar Calavia (SÁEZ, 2002), o termo *nawa* era utilizado pelos nativos para designar os estrangeiros, ou seja, *nawa* pode ser empregado também para designar os próprios homens brancos. Essa forma de se referir aos não indígenas, é muito recorrente nas aldeias. “Os termos nunca têm significação intrínseca; sua significação é de ‘posição’ por um lado, função da história e do contexto cultural e, por outro, de estrutura do sistema em que são chamados a figurar”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 71).

1.3 A economia gomífera e os conflitos territoriais

Por mais que essa região tenha se resguardado do contato ocidental, o descobrimento do látex como matéria-prima para as indústrias da borracha ocasionou mudanças profundas para os povos indígenas do Acre. O avanço dos seringueiros e seringalistas intensificou o trânsito de novos exploradores nessa parte da selva Amazônica, em virtude de uma característica peculiar, a grande concentração de árvores-da-borracha nessa região. Para nos situarmos em relação a uma linha temporal que nos aproxime de uma data plausível, em relação às atividades decorrentes da extração do látex, recorreremos ao trabalho de Euclides da Cunha, particularizado em um de seus trabalhos na região acreana:

Um brasileiro descobriu o caucho; ou, pelo menos, instituiu ali a indústria extrativista correspondente (...). Antes do ano de 1862, não tinha ainda sido explorado a incalculável riqueza da goma elástica... Depois da entrada para o território do departamento, principalmente do laborioso José Joaquim Ribeiro, começou este produto a figurar no dos que o departamento exporta para o Brasil. (CUNHA, 2003, p. 137).

Essa região, invadida pelo agrupamento de homens ávidos por riquezas que a extração da borracha prometia, promoveu um avanço sobre os territórios indígenas. As atrocidades, alteram sua brutalidade desde a captura de mulheres para os seringueiros e as caçadas de indígenas. Deve ainda ser considerado o aspecto fronteiro dessa região pela proximidade com o Peru e a Bolívia. Aliás, diga-se de passagem, o Tratado de Petrópolis, anexando as terras da Bolívia ao Brasil, foi assinado em 1903, originando o estado do Acre, sobre a influência da extração da borracha. Ou seja, desde o evento da exploração da seringa, essa região tem vivenciado choques interculturais e reconstruções geopolíticas.

Uma cultura mesclada pela forte presença de povos indígenas, que a partir da colonização, sem outra alternativa, passam a coexistir com a civilização ocidental. Segundo a informação pública disponibilizada no site da agência de governo do estado do Acre⁷, o marco histórico temporal do abjeto evento das correrias, que pode ser traduzido como a caça para a escravização dos povos indígenas ocorrido no século XIX. Um regime paralelo ao estado brasileiro, instalado no Acre contra os povos indígenas, com duração centenária e reconhecida desde 1880 até 1980.

Num primeiro instante, esse dado impulsiona uma série de reflexões, entre possíveis divergências dedutíveis que poderiam destoar da permanência da escravidão até 1980. A primeira delas restaria justamente na dedução de que, antes mesmo da anexação do Território do Acre ao Brasil, a região já estava sob domínio da escravidão indígena. A segunda, reside na própria luta contra essa escravidão ao tempo das correrias, porque as articulações políticas que resultaram na união de algumas etnias indígenas, com seringalistas brasileiros, contra os seringalistas e seringueiros peruanos (caucheiros). Os próprios indígenas aprenderam a utilizar armas de fogo, para se colocarem em mínimas condições de enfrentar a fúria escravocrata na exploração da borracha, ainda no século XIX. Esse recorte é possível para o povo Yawanawa, que aparentemente se liberta da escravidão do explorador peruano para se tornar refém do coronel de barranca brasileiro.

Um segundo ponto aparentemente controverso, a escravidão indígena de forma contínua

⁷ <https://agencia.ac.gov.br/escravidao-indigena-durou-cem-anos-no-acre/>.

até o ano de 1980, é mencionado pela Associação Sociocultural Yawanawa em relação à identificação e delimitação de seus territórios ocorrido no ano de 1977 (Yawanawa, 2016). Esses dados demonstram no mínimo a existência de movimentações para a demarcação do território Yawanawa, muito antes de 1980. Se observarmos as sequências de datas, informadas no trabalho do antropólogo Carid Naveira, em contraste com o trabalho editado pela iniciativa do povo Yawanawa, em relação à data de demarcação do seu território. Esses dados apontam para uma conclusão aparentemente diversa do material divulgado pela agência governamental do Acre, em relação à escravidão indígena.

Porém, por mais que nosso recorte esteja circunscrito a um povo específico, não é de modo algum censurável conjecturar o quadro da existência da escravidão de indígenas, tanto no estado do Acre, como nos demais estados que compreendem a floresta amazônica. Sem nos esquecermos dos demais povos indígenas massacrados pela escravidão nos outros estados brasileiros. Ou seja, mesmo com possíveis divergências em relação a uma escravidão indígena absoluta, os indicativos apontam para focos de escravidão, como percebemos nesse trecho da obra *Costumes e Tradições do Povo Yawanawa*: “Dentro do imenso latifúndio de 463 mil hectares de terras que a PARANACRE alega ser proprietária no rio Gregório, município de Tarauacá, existem cerca de 300 indígenas Iauanauá e Katukina vivendo uma situação de verdadeira escravidão.” (MEC/ACRE, 2007, p. 34).

Existe um dado importante citado no livro publicado pelo MEC, segundo o qual, o povo Yawanawa passou a ser reconhecido formalmente para o estado brasileiro no ano de 1984, ou seja, o estado brasileiro ignorou, ou negou os elementos formais de reconhecimento da própria existência desse povo em pleno século XX. Esse dado gera algum impasse na compreensão relacionada à demarcação dos territórios Yawanawa, porque, necessariamente, para demarcação do território de um povo, se faz necessário a existência desse mesmo povo. Nesse sentido, devemos considerar outro dado significativo sobre esse território, uma vez que essas terras são compartilhadas com o povo Katukina.

A técnica de negar as concentrações populacionais nativas, dissolvendo-as em terminologias de ordem classificatória, foi utilizada nos períodos que sucederam ao ciclo da borracha. Essa política de Estado foi denunciada no trabalho do antropólogo Terri Valle (AQUINO, 1983). Quando relatórios indicavam a utilização do termo caboclo, em favor de uma política voltada aos interesses dos grandes latifúndios para encobrir a existência de populações indígenas favorecendo os grandes grupos latifundiários interessados nessas terras. Aqui há uma inversão do mundo dos fatos para uma nova conversão de realidade, no mundo jurídico. Talvez

tenha sido essa mesma política de estado, isto é, negar a existência dos grandes agrupamentos indígenas, a razão de se negar a existência dos Yawanawa, mantendo pública a existência dos Katukina. Não obstante, a negação de populações indígenas, não pode ser lida apenas como política de estado, pois, de uma política de estado, se converte em uma técnica útil nas mãos da iniciativa privada, para juridicamente ter acesso aos territórios indígenas:

Os primeiros relatórios organizados pela FUNAI não apresentavam a existência do povo Yawanawa e nem de outras famílias. Mostravam apenas a existência das famílias Katukina. Somente no segundo relatório feito pela equipe da CPI/AC, em 1984, consta a existência do povo Yawanawa. (MEC/ACRE, 2007, p. 10).

São evidenciáveis os efeitos dessa negligência sócio-política, porque com a decadência da produção do látex no Acre, os valores das florestas pela produção da seringa. Migraram para a valorização do desmatamento, com a finalidade de reconfigurar as forças capitalistas direcionadas a produção agrícola e pecuária, ou seja, a terra, por seus recursos agrícolas, substituiria a floresta. E seria muito mais fácil, tomar uma “terra sem dono”, uma vez aceito os vazios demográficos. A prevalência dessas políticas de estado, justificadas por possíveis invasões territoriais por forças estrangeiras, absorvidas por estratégias jurídicas, “gera os vazios demográficos” que poderiam ser comprados por bagatelas, ou simplesmente tomados à força, como novas posses.

Nesse complexo cenário, podemos concluir como fato a existência do território Yawanawa, compartilhado com os Katukina, localizado desde 1977. Por outro lado, a própria existência jurídica dos Yawanawa, somente foi reconhecida formalmente em 1984, isto é, os Yawanawa existiam de fato, mas não existiam de direito, restando o território Yawanawa demarcado fisicamente no ano de 1983. Porém, se considerarmos que mesmo tendo consciência da localização de seu território, os Yawanawa viram suas terras invadidas pelo poderio da Paranacre, um exemplo mais recente. Podemos entender todos esses acontecimentos convulsivos, partindo da concepção jurídica, que os invasores juridicamente, se valiam dessa negação a existência dos Yawanawa, para adentrar as terras “sem um povo”, haja vista a existência circunscrita aos Katukina:

A gente foi descoberto pelo Txai Terrí. Apareceu um sujeito da banda do Tarauacá. Era o Terrí que vinha do Jordão, em visita aos Kaxinauá, com quem mantinha contato a mais tempo. Aí ele saiu no seringal Caxinawá. Descobriu a gente. Informou que nós éramos indígenas com direito igual aos outros indígenas. Direito à assistência e a nossa terra. Existia um órgão chamado

Funai que foi criado pelo governo federal para a questão indígena. E a gente passou a ter informação melhor e a reivindicar nossos direitos. Nós, então, desabafamos um pouco para ele sobre a situação que a gente vivia. Eu lembro que o tio Luís deu uma entrevista dizendo assim que nós éramos escravos da PARANACRE, a firma que tinha comprado grandes extensões de terra no Acre, fazia pouco tempo. (MEC/ACRE, 2007, p. 10).

Uma vez localizada a área limitada aos Katukina, um volume gigantesco de floresta restava sem ocupantes, considerando que os Yawanawa não existiam juridicamente. Tecnicamente, do ponto de vista jurídico. A Terra Indígena Rio Gregório, somente poderia ser admitida em respeito a um único povo existente, ou seja, os Katukina. Sobra, uma vez respeitado o raio em posse dos Katukina, uma área inabitada imensa, que não corresponde ao mundo dos fatos, porque não havia nenhum vazío demográfico. No mundo factual, lá viviam, como viveram e ainda vivem, pelos anos a perder de vista, o povo Yawanawa.

Os dados bibliográficos pesquisados para elaboração desse trabalho apontam num mesmo sentido que houve, no transcorrer do tempo, políticas de Estado e formalidades de cunho técnico no ordenamento jurídico, que taticamente construíram os vazios demográficos. Em relação aos Yawanawa, estes sempre estiveram presentes no mundo dos fatos, organizados enquanto povo, devidamente localizados em seus territórios, reconhecidos pelos pares inimigos e aliados. Um povo secularmente com todas as potências sociais/relacionais abertas, inclusive com a sociedade nacional, com quem formalmente desenvolvia transações de interesses políticos e até mesmo comerciais.

Ao mesmo tempo, essa realidade era manipulada no mundo dos interesses políticos de estado e da iniciativa privada na esfera jurídica. Ou seja, os dados da escravidão apresentados ao público pelo órgão governamental do Acre, que esmiuçado demonstram, práticas escravizadoras de povos indígenas. Até mesmo porque o regime de escravidão no Acre já havia sido denunciado pelo escritor Euclides Da Cunha (CUNHA, 2003), contra os seringueiros pelos patrões seringalistas. Do que é forçoso concluir que, se um regime de natureza escravocrata era imposto sobre homens brancos, por que razão não o seria contra os nativos cuja existência era negada pelo próprio estado. Roberto Cardoso de Oliveira é preciso, quando nos lembra a importância de compreendermos as construções passadas no relacionamento nacional com os povos indígenas:

Qualquer estudo sobre indígenas no Brasil que objetive revelar a sua verdadeira situação não poderá deixar de focalizar o caráter das frentes desbravadoras que os alcançam, hoje, nos seus mais distantes redutos. O papel variado, desempenhado por essas frentes de expansão da sociedade nacional,

segundo a intensidade e a qualificação do contato entre indígenas e brancos, torna relevantes quaisquer dados que permitam traçar um perfil compreensivo, pois, fundado em evidências estratégicas das formas de ocupação civilizada e das modalidades de exploração do trabalho indígena e não-indígena regional. (OLIVEIRA, 1996, p, 55).

O panorama dos eventos supramencionados, quando colocados dentro de um contexto mais geral, não deixam de ser oportunos para nos situarmos numa relação muito peculiar das origens das construções relacionais dos Yawanawa com o mundo ocidental. Uma particularidade inserida num contexto bastante complexo, que resultou na apropriação dos elementos socioeconômicos dessa interação com o mundo ocidental, marca presente e íntima na cultura Yawanawa. Seja ela negativa, iniciada pela violência contra esse povo, seja ela positiva, como em outras situações que permitiram aos indígenas melhor compreender o mundo dos brancos e com eles interagir, mantendo até nossos dias o diálogo com a sociedade ocidental, iniciada pela imposição do modelo colonizador escravocrata.

CAPÍTULO II

MEMÓRIAS DE UM PASSADO VIOLENTO

O cenário dos primeiros contatos entre os Yawanawa e o homem branco é um pouco confuso, porque as primeiras relações foram ditadas por eventos que nada possuíam de correspondência com os Yawanawa. São acontecimentos decorrentes dos antigos impasses e combinações coloniais assinados entre Portugal e Espanha, no ano de 1777. No Tratado de Santo Ildefonso, o império brasileiro desde o início se opôs. Dando origem a outro tratado de paz em 1841, que o Brasil não ratificou. A deficiência de marcos territoriais reconhecidos entre Brasil e Peru propiciava que peruanos, orientados pela cédula real de Espanha, atuassem na exploração do território brasileiro. Em contrapartida, também atuavam brasileiros em territórios bolivianos e peruanos, com a chegada dos migrantes nordestinos.

Nessa paisagem emaranhada por impasses de definições territoriais, os caucheiros peruanos, que conheciam o valor do látex extraído de forma predatória, alcançaram os indígenas com um instinto de extermínio, restando aos sobreviventes dessas caçadas humanas a servidão escrava. Esse fenômeno promovia as correrias indígenas. Os Yawanawa, por sua vez, reconheciam seus caçadores como homens brancos, sem os distinguir por nações diferentes. A descrição dos caucheiros por Euclides da Cunha individualiza esses homens por se barbarizarem, no exercício de suas atividades executadas no inferno verde das selvas. Segundo o autor, algo sem precedentes, que lhes roubava com imponente intensidade a consciência de valores morais superiores. Para que possamos conceber imagens que nos possibilitem ter uma noção do que eram os contatos entre indígenas e brancos, forçando as correrias dos indígenas, no desespero pela sobrevivência. Recorremos a um dos segmentos da obra “Um Paraíso Perdido” (CUNHA, 2003).

Um evento histórico, marcado pela força colonizadora, segura de sua superioridade tecnológica, versos a fragilidade dos povos indígenas, que desconheciam por absoluto as armas de fogo. Isso nos permite dimensionar as desproporções abissais, quando estes dois mundos opostos se encontravam. Uma ocorrência repetida em território brasileiro, com outras dimensões e contextos, mas seguindo um script parecido em relação ao uso das armas de fogo:

Quando Carlos Fiscarrald chegou em 1892 às cabeceiras do Madre-de-Dios, vindo do Ucaiali pelo varadouro aberto no istmo que lhe conserva o nome, procurou cooptar do melhor modo os Mashcos indomáveis que as senhoreavam. Trazia entre os Piros que conquistara um intérprete inteligente e leal. Conseguiu sem dificuldades ver e conversar com o curaca selvagem. A conferência foi rápida e curiosíssima. O notável explorador, depois de

apresentar ao “*infiel*” os recursos que trazia e o seu pequeno exército, onde se misturavam as fisionomias díspares das tribos que subjagara, tentou demonstrar-lhe as vantagens da aliança que lhe oferecia contrapostas aos inconvenientes de uma luta desastrosa. Por única resposta o Mashco perguntou-lhe pelas flechas que trazia. E Fiscarrald entregou-lhe, sorrindo, uma cápsula de Winchester. O selvagem examinou-a, longo tempo, absorto ante a pequenez do projétil. Procurou, debalde, ferir-se, roçando rijamente a bala contra o peito. Não o conseguindo, tomou uma de suas flechas; cravou-a de golpe, no outro braço, varando-o. Sorriu, por sua vez, indiferente à dor, contemplando com orgulho o seu próprio sangue que esguichava... e sem dizer palavra deu as costas ao sertanista surpreendido, voltando para o seu poderio com a ilusão de uma superioridade que a breve trecho seria inteiramente desfeita. De fato, meia hora depois, cerca de cem Mashcos, inclusive o chefe recalcitrante e ingênuo, jaziam trucidados sobre a margem, cujo nome, Playamashcos, ainda hoje relembra este sanguinolento episódio... (CUNHA, 2003, p.165)

É interessante a inversão dessa lógica, realocando os povos nativos como selvagens brutais e assim restando justificada a carnificina, como um meio de proteção contra uma virtual ameaça ao mundo ocidental. A construção artificial da ameaça indígena, exposta no trabalho de Constant Tastevin, possibilita uma melhor compreensão da lógica colonizadora nesse exercício da defesa do uso da violência contra os povos indígenas. “Todos os indígenas do grupo Pano tinham então uma reputação, talvez exagerada, de ferocidade selvagem e cruel. Centenas deles foram massacrados sem piedade pelos civilizados e, sobretudo, pelos semi-civilizados do Peru” (TASTEVIN, 1924, p. 67).

Segundo esse autor, os Yawanawa passaram a se relacionar de forma pacífica com os não indígenas a partir de 1905 (TASTEVIN, 1926). A descrição desse evento singular, já demonstrava de forma pontual, a importância do uso do rapé para o povo Yawanawa. Como resultado desse encontro, irão se entrelaçar as vidas de um grupo de refugiados Yawanawa escondidos mais ao centro da floresta, sobreviventes das caçadas humanas, representados na pessoa da liderança Yawanawa, um seringalista brasileiro, interessado na mão de obra indígena para realização de seus projetos como aspirante a coronel da borracha, e um seringalista peruano. Segundo Carid Naveira o nome do seringalista peruano é Siquibo (NAVEIRA, 1999), porém, existem referências a esse personagem como Baxico, que pode tanto ser um codinome, um nome composto, ou ainda um sobrenome do seringalista peruano. Enquanto o nome da liderança Yawanawa permanece desconhecido:

Ainda nessa época, chegou à aldeia dos Yawanawa um homem chamado Ângelo Ferreira, que vinha subindo o rio Tarauacá, e muitos indígenas de várias etnias vinham com ele. De forma diversa o seringalista peruano

conhecido como Baxico, explorava o látex com mão de obra escrava. Entre os caucheiros peruanos que chegaram, havia um homem chamado Baxico, que veio da cabeceira do rio Juruá. Matava muitos povos e só ficava com as mulheres e alguns homens para serem os seus guardas ou capangas. (MEC/ACRE, 2007, p. 20).

Um dos indígenas empregados de Ângelo Ferreira, da etnia Katukina que o acompanhava, informou o povo Yawanawa sobre a existência de um homem branco, que viera em paz, ou seja, não estava perseguindo e escravizando indígenas. Por intermédio desse nativo Katukina que falava a língua Yawanawa e o português, Ângelo Ferreira foi apresentado ao grupo Yawanawa. Havia dúvidas e naturalmente muitas reservas em relação à aproximação com homens brancos, principalmente porque as caçadas humanas impostas aos nativos, eram percebidas como uma prática de homens brancos, sem a distinção de suas nacionalidades.

2.1 O poder de agência do rapé Yawanawa – *nawê*

Esse evento histórico para os Yawanawa é marcado de particularidades com desdobramentos capitais, pois desse primeiro contato resultará um acordo entre nativos e o seringalista. O episódio marca também a construção do relacionamento Yawanawa com a sociedade nacional. O chefe Yawanawa, nessa versão da história contada pelos próprios nativos, comunicou ao intérprete Katukina, que somente conversaria com o seringalista, se este consentisse que lhe fosse aplicado rapé. Essa seria a condição, uma vez que, somente sob efeito do rapé, a liderança Yawanawa poderia avaliar se o homem branco era um homem de paz, como afirmava o nativo Katukina. Há nessa imposição do uso do rapé tanto uma delimitação do local de fala, como uma demonstração de força por parte dos Yawanawa:

Então, quando o velho chefe Yawanawa escutou isso na língua, pediu que todos se sentassem para escutar o que estava sendo falado por uma pessoa que sabia nossa língua. O rapaz Katuquina repetiu as mesmas palavras. O velho chefe disse ao jovem: - só vou acreditar que ele é homem de paz se ele tomar um rapé comigo. Ângelo Ferreira aceitou, para mostrar que era real tudo o que o rapaz estava dizendo. Quando o velho deu a primeira soprada no nariz de Ângelo, ele caiu e começou a tremer. O velho disse: - ele chefe bom, mas não tem costume de tomar rapé. O chefe pediu que o levassem para dar um banho e, depois, mandou preparar muita comida. (MEC/ACRE, 2007, p. 20).

Neste episódio, a própria segurança do grupo é confiada ao rapé, pois o fato de ser um homem branco colocava o seringalista como um inimigo potencial. A dúvida que pairava sobre a possibilidade de Ângelo Ferreira ser um inimigo real não foi dissolvida sequer pelo testemunho do indígena Katukina, que garantia ser o seringalista brasileiro um “homem de

paz”. Esse impasse, num momento de caçadas aos indígenas, tão-somente pode ser solucionado pelo emprego do rapé. Essa atitude pontual, de condicionar a apresentação e mesmo dar início a um diálogo somente após o uso do rapé, evidência a importância desse costume para o povo Yawanawa.

Na versão narrada pelo antropólogo Carid Naveira, o rapé é igualmente mencionado no primeiro encontro dos Yawanawa com o seringalista Ângelo Ferreira. Essa particularidade de condicionar a segurança do próprio grupo ao uso do rapé, num momento tão delicado, preenche de elementos subjacentes em torno do uso do rapé. A noção de agência é uma delas, pois, nesse caso, o rapé foi utilizado como um meio de interlocução, no tenso impasse entre os Yawanawa e os não indígenas. Pois, é relatado nos dois trabalhos que citamos, a intermediação de um indígena Katukina, que mesmo falando a língua Yawanawa, não foi suficiente para a resolução do impasse.

Se levarmos em consideração o ano de 1905, proposta pelo padre e etnólogo francês. Podemos considerar que as perseguições armadas contra os povos indígenas estavam no auge, pois acompanharam as aberturas e os conflitos para as instalações dos seringais no Acre, justamente ao final do século XIX e início do século XX. Uma época em que se tornou praxe a companhia de capangas armados para a escolta dos seringalistas. De modo incluso na versão de Carid Naveira (NAVEIRA, 1999), tornasse perceptível que Ângelo Ferreira é quem foi à procura dos indígenas, ou seja, por necessário, ele devia estar preparado para um embate, porque os indígenas, acuados pelas correrias, poderiam recorrer à violência simplesmente por medo.

Para ambos os lados, os riscos bélicos eram admitidos num encontro entre indígenas e não indígenas. Razão mais que suficiente para Ângelo Ferreira estar escoltado por capangas. O recurso utilizado pelos indígenas foi imediatamente levantar suas armas e partir contra o grupo do seringalista. Porque, aparentemente, não foi descartada a possibilidade de traição por parte do nativo que acompanhava o seringalista. O próprio indígena Katukina poderia estar sendo enganado como parte de uma armadilha contra os Yawanawa. A utilização do rapé, como um recurso não humano, para resolução de uma situação tão grave, do ponto de vista Yawanawa, que confiam suas vidas ao uso do rapé, num contexto profundamente temeroso. Confirma a importância íntima que os nativos conferem ao uso do rapé, também para a construção de novas relações:

Ângelo Ferreira teria chegado com “guarda-costas” e mediadores Katukina e de outros grupos sendo recebido com receio pois um filho do líder morrera

nas lutas contra Siquibo, e ele foi confundido com os peruanos. De imediato levantaram as armas contra ele no momento em que um dos indígenas que o acompanhavam gritou: “Não o matem! Ele não é quem matou seus filhos, é homem de paz, é um líder que nem vocês, ele só quer conhecer vocês, não vem para matar ninguém, é um líder!”. Os Yawanawa abaixaram suas armas e o convidaram para uma rodada de rapé, pois, já que era líder devia ser tratado como tal. Na primeira soprada caiu e foi desculpado pelos tradutores que aduziram sua falta de costume. Depois comeram todos “comida de indígenas” temperada só com pimenta e Ângelo Ferreira pediu para colocar sal o que lhe permitiram. (NAVEIRA,1999, p. 29).

O resultado desse encontro, que colocou o rapé no centro de uma situação inflamável, atuando como mediador (ou agenciador) para os Yawanawa e não há exageros nesse sentido, uma vez que, transposto o conflito eminente, a união dos Yawanawa com o seringalista brasileiro promoveu mudanças significativas para o conflito entre os indígenas, seringueiros e seringalistas. Uma vez estabelecida a união Yawanawa com Ângelo Ferreira, os indígenas passaram a distinguir os seringueiros brasileiros como possíveis aliados, enquanto reconheciam os seringueiros peruanos como inimigos de fato. E os desdobramentos dessa primeira aliança com o homem branco refletiram sobre outros indígenas espalhados em pequenos grupos e até mesmo solitários, que habitavam escondidos nos centros das matas, evitando as margens dos rios, em virtude do medo do contato com os brancos. Esses nativos passam a se reagrupar e algumas etnias associadas articulam um revide contra o seringueiro peruano:

O chefe *Rununawa* e o chefe Yawanawa mandaram chamar os indígenas capanga Baxico que nunca mais tinha visitado os seus parentes, Ele aceitou com muita alegria. Mas, quando o Baxico, ficou sabendo dessa visita, mandou outro capanga peruano para saber do que iam conversar. Aconteceu que o peruano não sabia falar a língua indígena e nem entendia o que o capanga índio falava com seus parentes. E o capanga *Rununawa* traduzia errado para o seu companheiro peruano. Os dois parentes pediram que ele matasse o Baxico, que há muito tempo vinha matando os indígenas. (MEC/ACRE, 2007, p. 21).

A aliança entre os Yawanawa e Ângelo Ferreira, a consequente morte de Baxico, seguida da expulsão de seus seringueiros, mudaram definitivamente os rumos da vida do povo Yawanawa. É interessante notar que, desde esta primeira relação, promovida de forma mais pacífica entre os nativos e um homem branco, haverá um refluxo de costumes da sociedade nacional, no convívio interno dos Yawanawa. E nesse sentido, uma roupa, que num primeiro momento é recebida como algo utilitário, para as noites de friagem, uma sandália contra os espinhos, são objetos que trabalham na alteração dos conteúdos psíquicos, porque fomentam a

construção de novos sentimentos em relação ao mundo envolvente. Nesse contexto, de forma muito mais profunda, porque retira sobre as costas de um povo, o temor de serem caçados como animais.

Quando lemos a menção de pai, uma das formas como os indígenas se referiam a Ângelo Ferreira, a escolha do termo não pode ser lida como casual, porque é carregada de significados íntimos, que reverberam nos sentimentos contidos na escolha da palavra. Há no mínimo um abrigo contra a morte. Uma morte que lhes era até então desconhecida, pois passaram a ser caçados por homens estranhos com roupas e armas absolutamente desconhecidas. Totalmente fora dos contextos de suas batalhas de guerra, em que as armas permitiam um equilíbrio mínimo contra os oponentes. Toda essa multiplicidade de eventos ocorrendo simultaneamente, pois devemos considerar ainda a escravidão dos sobreviventes das correrias. Se não é uma tarefa tão fácil, organizar enquanto pesquisa. Imensamente mais difícil deve ter sido, para esse povo, que precisou se reorganizar rapidamente, para enfrentar o “fim” de seu mundo nativo e início simultâneo de outro mundo que os envolvia, o mundo ocidental:

Depois que Ângelo Ferreira amansou os Yawanawa, passaram a ter ele como um pai. Deram para Ângelo um menino Yawanawa com nome de Txima, que foi levado para ser ensinado. Passados alguns anos, Ângelo Ferreira trouxe Txima de volta para a aldeia. Dessa vez ele já tinha sido batizado, e o seu nome agora era João Txima. João Txima, depois da sua volta, passou a ser o novo líder do povo Yawanawa, porque ele sabia falar o português e sabia negociar. Ele era o responsável pelos negócios entre os Yawanawa e o Ângelo Ferreira. (MEC/ACRE, 2007, p. 22).

A mesma expressão “amansar” utilizada pelos indígenas, quando se referem a si mesmos. Também foi utilizada por Constant Tastevin. “Os Yawanawá foram amansados por Ângelo Ferreira da Silva, no ano de 1905.” (TASTEVIN, 1926, p. 47). Demonstrando que a assimilação do termo amansar absorvida pelos indígenas não necessariamente corresponde ao valor implícito que a declaração carrega em si, no contexto ocidental. Na perspectiva colonizadora, “amansar os indígenas” possui, psicologicamente, uma espécie de favor prestado aos indígenas, na recepção da derrota. Pois, um conjunto de implicações no termo amansar indica a vitória sobre os nativos, mantendo a estrutura subjacente da domesticação colonizadora sobre os indígenas, que implicitamente resultam vencidos. Na perspectiva indígena, assumir a postura linguística ocidental, como meio de expressar a relação estabelecida com os colonizadores, em alguns momentos demonstra que, ao utilizarem o vocábulo amansados, estão manifestando que iniciaram uma relação de convivência mais pacífica com os não indígenas.

2.2 Histórias de relações assimétricas – o uso do poder simbólico

Outra característica que ficará mantida no modo de pensar e agir dos nativos, num mundo transformado pela presença do homem branco, será o desenvolvimento da compreensão e posterior maturidade sobre o modo de vivenciar as relações de trocas, entre mundos diferentes. A começar pelo nome cristão, que será uma outra capacidade na criação do “se reconhecer como pessoa no mundo do outro”. Essas apreensões desenvolvidas pelos indígenas no decorrer do tempo com a sociedade nacional, estiveram presentes no batismo do líder João Txima, como um reconhecimento simbólico de poder. Esse jovem indígena, tornado líder justamente por ter recebido instrução de Ângelo Ferreira, para poder servir de interlocutor entre os dois mundos, possuía um nome cristão, ou seja, uma indicação explícita de poder, orbitando no possuir um nome cristão. Um elemento de poder simbólico, reconhecido tanto pela necessidade do patrão para a manutenção da mão de obra indígena, como pelos indígenas no reconhecimento da importância de uma pessoa do grupo capacitada para a manutenção do diálogo necessário, nessa relação com a sociedade nacional.

O relacionamento do povo Yawanawa, negociando com Ângelo Ferreira, através do líder Yawanawa João Txina, se estendeu até que um conflito entre seringalistas, resultou no assassinato de Ângelo Ferreira, quando em disputa por colocações contra oponentes seringalistas. Esse acontecimento, retraiu novamente o povo Yawanawa do contato com os homens brancos, que passaram novamente a se isolar buscando os centros das florestas. Tradicionalmente, os Yawanawa habitavam distantes das bordas dos rios, concentrados no seio da selva. Mantendo eventualmente contato com outros povos indígenas que habitavam as proximidades das margens dos rios, era com esses povos que obtinham informações, sobre os eventos que estavam ocorrendo nesta região:

Nessa época, mataram Ângelo Ferreira. Não foi indígenas, não. Foi outro patrão do rio Tarauacá que o matou por causa de disputa de um seringal no Paranã Apuanã. Os Yawanawa voltaram a ser “brabos” de novo. Veio um bocado de *Rununawa* que tomou as armas dos caucheiros. Eles aprenderam a atirar de rifle. Aí a guerra começou. (MEC/ACRE, 2007, p. 22).

Não se sabe, efetivamente o tempo transcorrido entre a morte de Ângelo Ferreira, o recolhimento dos Yawanawa para o centro das florestas, buscando viver de forma isolada, até o segundo contato com os homens brancos. Mas não restam dúvidas de que ocorreu uma inversão da busca pelo segundo contato por iniciativa Yawanawa, que se opera de forma completamente inversa e será dos indígenas a iniciativa de atuar pelo reestabelecimento das

relações com a sociedade nacional.

A lembrança de Ângelo Ferreira ao tempo de seu engenho na extração da seringa, possuía elementos indiretos que fluem para sua imagem, com poder e força de impacto, nos sentimentos e na psique dos nativos. Não pelos benefícios por ele promovidos aos Yawanawa, mas pela mensagem de proteção alcançada nos seus domínios, talvez a sensação de acolhida paternal nos sentimentos dos indígenas, manifestos na palavra pai, como era chamado pelos indígenas. De modo incluso, como verificado no decorrer da pesquisa, ainda restavam as lembranças dos utensílios, que postos ao conhecimento dos indígenas se tornaram tão necessários, como eram inúteis antes do primeiro contato. A exemplo do ferro que, exposto em minério sem uma forja imaginada, nada representa. Porém, uma vez descoberto fundição, o minério ferro jamais será visto apenas como minério, mas sim como um meio de alcance aos utensílios e armas.

Estamos diante de três cenários atuando de forma conjunta, em torno de Ângelo Ferreira. Os indígenas, ao se refugiarem sobre o abrigo desse seringalista, sentem a proteção solar da sua face, pelos reflexos de uma sensação de segurança promovida no entorno de suas propriedades. Porque os caucheiros evitam as suas colocações de extração da borracha no conjunto de suas terras, pela oposição das armas de fogo, utilizadas na proteção das posses do seringalista brasileiro, constituída também de indígenas. Enquanto o seringalista simplesmente acastela seus próprios interesses. Malinowski faz uma leitura interessante sobre como os efeitos psicológicos operam sobre as experiências da vida familiar e são transmitidos às novas gerações:

A doutrina psicanalítica é essencialmente uma teoria da influência da vida familiar sobre o espírito humano. Procura mostrar-nos como as paixões, as tensões e conflitos da criança em relação ao pai sua mãe irmãos e irmãs dão em resultado a formação de certas atitudes mentais ou sentimentos permanentes para com eles, sentimentos que, vivendo parcialmente na memória e sendo parcialmente incluídos no inconsciente, influenciam na vida futura do indivíduo em suas relações com a sociedade. (MALINOWSKI, 2013, p. 15).

Essas noções de eventos violentos, cujas marcas estão impressas nos sentimentos dos seres humanos, mantêm seus pulsos amarrados na latência das emoções por toda uma vida, facilmente alcançando suas lembranças em histórias comunicadas as gerações futuras. Trabalha em conjunto com as recordações transformadas em pesar, na ausência de objetos que atenuam, de forma dramática, a árdua exposição do habitar nas intempéries da Selva Amazônica. E

justificam, de modo seguro, posicionar nossa linha de análise, orientada na interpretação hermenêutica, dos textos estudados em conjunto com nossas impressões colhidas em campo, para concluirmos que o primeiro contato Yawanawa, condicionado ao uso do rapé, foi forte suficiente para promover a iniciativa de uma abordagem de forma totalmente ativa pelos Yawanawa, na reconquista de um segundo contato com a sociedade nacional. Contato este, restabelecido, por um jovem Yawanawa, de mãe Yawanawa e pai Ushunawa, batizado na língua nativa com o nome de Iva Sthiho.

Essa é uma das histórias mais marcantes e lembradas por esse povo e, pode ser lida como uma continuidade do primeiro contato. Esse indígena, que foi formalmente batizado com o nome cristão Antônio Luiz, numa igreja católica. Tornou-se um dos líderes mais notabilizados dos Yawanawa, até hoje, suas façanhas são lembradas com distinção. Ainda jovem, ele conquistou a confiança de um novo seringalista, recém-chegado àquelas terras, chamado Antônio Carioca. Numa iniciativa de coragem e perspicácia, o jovem Yawanawa, arquitetou e promoveu um contato com o seringalista sem trocar com ele uma única palavra, utilizando-se dos elementos simbólicos da comensalidade. Iva Sthiho foi munido de caças à sede do seringal, e lá ofereceu os animais abatidos, ao seringalista. A impressão dessa visita inusitada, maravilhou de tal modo o seringalista, que este manteve o indígena sempre próximo de si:

O contato de Antônio Luiz com a família Carioca ocorreu depois de ter mudado para cabeceira do igarapé Palheral. Antônio Luiz e Luiz Quati, seu primo e companheiro de infância, imaginaram fazer o primeiro contato com os Carioca. Vieram os dois da aldeia para perto, para ver como seria o meio mais fácil de amansar os brancos. O nome do igarapé é Nûnû Peushe (o Pato das Asas Brancas) e fica na velha sede do seringal Caxinauá. Os dois tiveram a ideia de levar alguma coisa para agradá-los, e levaram alimentos conforme a tradição Yawanawa. (MEC/ACRE, 2007, pp. 23, 25).

Novamente, a palavra amansar ressurge num contexto de conquistar a confiança do homem branco, uma lembrança que faz menção ao primeiro contato, quando os Yawanawa foram “amansados” por um não indígena. Dessa nova aproximação, os indígenas passaram a operar os trabalhos relacionados ao corte de madeira, às atividades nos seringais, às aberturas de estradas, às limpezas e à manutenção dos ramais para o transporte da borracha, num sistema de patrão e empregado, permeado por trocas dos serviços prestados pelos indígenas por utensílios fornecidos pelo seringalista. Essa proximidade possibilitou, inclusive, aos Yawanawa morarem próximos da sede do seringal Kaxinawá, atual aldeia Sagrada. Onde os brancos moravam numa das margens do rio e os indígenas na margem oposta. Antônio Luiz, que pouco

falava o português, articulava negócios entre brancos e indígenas. Foi essa habilidade de operar em dois mundos, que lhe assegurou o respeito de ambos os lados.

Antônio Luiz ainda realizou uma expedição para Manaus, um evento extraordinário para sua época, que entre preparativos, viagem e retorno consumiram-lhe mais de um ano. Esse empreendimento é tão forte na mentalidade Yawanawa, que seus filhos e netos dificilmente não a mencionam quando falam a respeito desse líder. Resguardadas as proporções, a empresa realmente ainda é notável. Derrubar as árvores, preparar as toras, retirá-las da floresta, carregá-las num barco, para guiá-las por vias fluviais partindo do Rio Gregório a Manaus, mesmo em nossos dias, dependeria de uma operação envolvendo um planejamento logístico considerável e um gasto vultuoso.

Imaginar essa operação realizada a machado e serras manuais, numa época em que as picadas eram feitas a terçados e foices, as toras arrastadas por juntas de bois, as aberturas das pranchas feitas a serra braçal, além de providenciar a alimentação dos envolvidos. Verdadeiramente, foi admirável a determinação desses indígenas, não é por menos que ainda hoje impressiona. Na capital amazonense, ele negociou sua parte na venda da madeira, foi batizado numa igreja católica da capital, tendo por padrinho o próprio seringalista Antônio Carioca. Quando retornou dessa grande aventura, um feito de proporções espantosas, trouxe consigo uma grande quantidade de utensílios e ferramentas de toda espécie para o seu povo. É impressionante como o nome desse líder até hoje é lembrado e, é extremamente comum, ouvir histórias a seu respeito, como menções feitas à época de sua liderança, servindo como inspiração para muitas lideranças, até nossos dias. Um de seus netos, o cacique Biraci, (Nixiwaká), ratifica a importância desse líder para os Yawanawa:

A raiz das adaptações dos Yawanawa a um novo modo de vida que dialoga com as tradições é sempre apontada na direção da figura histórica quase lendária: *Iva Istiho*. O patriarca Yawanawa *Iva Istiho*, ou simplesmente Antônio Luiz, foi o principal interlocutor entre as tradições mais antigas dos Yawanawa e o mundo novo e fascinante trazido pelos brancos. – Meu avô era uma criança quando chegou por aqui a família dos *Carioca* (seringalista que tomaram posse da área). Ele levou para eles um veado e ganhou de presente uma faca. A partir desse contato entre os dois universos: o mundo antigo das tradições Yawanawa e o mundo novo e fascinante trazido pelos brancos. Segundo relatos de Nixiwaká, *Iva Istiho*, sabendo ser inevitável a chegada do homem branco soube aproveitar-se o melhor possível da nova ordem trazida pelo sistema seringal, sem colapsar as antigas estruturas simbólicas de ordem interna dos Yawanawa. Ao seu comando os Yawanawa tornaram-se indispensáveis para a manutenção do seringal, provendo inicialmente caçadores e mateiros para posteriormente converterem-se em produtores de

milho, banana, macaxeira, mel de cana e animais de criação como galinhas, patos, porcos, carneiros e bois. (LOPES, 2013, p. 55).

Esse celebrado líder, foi o único Yawanawa com força suficiente para unificar sobre si as coroas tanto de cacique como de pajé. Segundo os relatos de filhos e netos ainda vivos, ele era autoridade máxima entre os indígenas. Conforme os relatos do pajé Nani, era ele quem ditava as leis e executava as sentenças. Conhecido também como o homem da fartura, possuía uma grande casa e vastos roçados, que mantinham e sustentavam sua casa, onde habitavam suas dez esposas, seus numerosos descendentes, além do pessoal que lhe serviam nos trabalhos de manutenção dessa estrutura. Pajé Nani, quando comenta suas lembranças de infância sobre o pai, relembra que ele mantinha hábitos adquiridos dos tempos em que a força das armas eram os únicos meios de proteção e manutenção de uma ordem feita sobre o esquecimento do estado. Pajé Nani, descreve seu pai, sempre vestido com dois revólveres a cintura e um rifle, companheiro inseparável de Antônio Luiz descansando ao lado da cadeira em que se sentava. Cacique Roque, da mesma faixa etária do pajé Nani, também recorda essas imagens que segundo ele, eram os resquícios de um homem que viveu sobre tempos de guerra.

Antônio Luiz foi um líder tão influente que modificou inclusive o comportamento dos Yawanawa, que passaram a residir nas margens dos rios, somente a partir de sua liderança. Também lhe são creditadas inovações significativas sobre as disposições tradicionais de organização na forma de viver das famílias no seio das aldeias. Que passaram a substituir a casa coletiva, abrigo de todo o grupo, pela construção de casas individuais. Dessa forma, há uma construção implícita de redes com poderes subdivididos internamente na referência do líder particular de cada casa, separando o grupo de um monobloco reunido em torno de uma casa para várias residências, cuja imagem de um bloco familiar se impõe pelo convívio. Para a percepção da intimidade reservada a casas fracionadas em residências particulares. As implicações desses novos ajustes administrativos, por necessário, transmitem alterações que perpassam desde a distribuição dos horários não no sentido social coletivo, mas sim na aceção de tempo mais individualizado, que passa a uma autonomia determinada pela independência de cada casa/residência. Uma vez que a separação por casas abriga a residência do olhar coletivo, possibilitando que as atividades exercidas por cada família no interior do novo conceito de habitar, deslizem do compartilhar informativo grupal, para a individualidade.

Ou seja, são inegáveis os elementos constitutivos da cultura Yawanawa que sofreram modificações profundas a partir da liderança de Antônio Luiz. Muitos dos hábitos observados na sociedade Yawanawa e considerados tradicionais dos tempos imemoráveis, são frutos diretos

e indiretos de um passado mais recente. Com influência ainda muito viva no comportamento das lideranças Yawanawa, essas linhas de pensamento transmitidas e/ou absorvidas pelos jovens indígenas nos dias atuais, sabedores ou não da influência de Antônio Luiz sobre as vidas dos Yawanawa, continuaram a influenciar os modos de ação desse povo por muito tempo. Porque, em grande parte do que se assiste das articulações Yawanawa com o mundo ocidental, são também reflexos, quando não, aperfeiçoamentos e expansão do que fora herdado da liderança de Antônio Luiz:

Nixiwaká explicava que o Sr. Antônio Luiz soube absorver elementos da cultura e da sociedade do branco, como o uso de vestimentas e a adoção de casas familiares (peshe) em vez das comunais (shuvu). Seu povo mantinha-se como empregados do seringal, fornecendo víveres e servindo como mateiros. Isso possibilitou a sobrevivência do povo que de outro modo, poderia ter sofrido um processo ainda mais brutal e perdido totalmente sua autonomia, ou ainda ser dizimado, como ocorreu com dezenas de povos neste mesmo período na região do Juruá. Niwiwaká não escondia sua admiração pelo seu avô, e espelhava-se nele em muitas de suas ações, inclusive na busca de um permanente diálogo com a sociedade não –indígena, como forma de manter viva a dinâmica cultural do povo Yawanawa. Nesse sentido, o diálogo com a comunidade do daime era visto com grande interesse por Nixiwaká, pois seriam potenciais interlocutores em qualquer parte do mundo. (LOPES, 2013, p. 245).

O próprio pajé Yawarani, segundo o relato de seu filho cacique Roque, foi iniciado nos conhecimentos dos pajés por Antônio Luiz. Segundo esses relatos, Yawarani era um braço direito de Antônio Luiz, para realizar viagens a Tarauacá, transportando dinheiro, levando e trazendo mercadorias. Era o jovem Yawarani, o responsável pelas atividades de preparar rapé para os eventos que Antônio Luiz promovia. Quando Antônio Luiz desejava tomar rapé, Yawarani preparava o rapé com o tabaco obtido do roçado desse líder. Esses eventos com o uso do rapé eram restritos a homens maduros e vetados às mulheres, às crianças e também aos jovens.

O rapé também era utilizado para a cura de doenças quando o pajé se dispunha a curar alguma enfermidade. Essas diretrizes com o uso do rapé, ainda observadas pelos mais velhos, sofreram consideráveis modificações e ajustes pelas novas gerações. O rapé passou de um uso com especificações restritas, com pessoas específicas, para um uso mais abrangente. Em outras palavras, podemos também perceber a conversão do rapé numa moeda de troca, utilizada também como um elemento de reconhecimento da cultura do povo Yawanawa, frente a outros povos.

Entender a trajetória desse personagem, a sua influência sobre o pensamento do povo Yawanawa, nos permite traçar algumas balizas para uma melhor compreensão das articulações com a sociedade ocidental, haja vista que as articulações políticas nacionais e internacionais mantidas pelos Yawanawa, lhes permitiram assegurar os seus territórios. Nesse contexto de convívio com os não indígenas, toda uma estrutura econômica foi construída orbitando essas relações, no uso das substâncias enteógenas, em que o rapé assume um papel fundamental. E a crescente popularidade Yawanawa no cenário internacional, desperta novas possibilidades e também lança novos desafios, para que não se percam os valores tradicionais dessa cultura, que há séculos vem promovendo o diálogo e uma convivência mais franca com o mundo ocidental.

O único Yawanawa que foi em Manaus dos antigos, ele conquistou a confiança do patrão e ele foi levado pra Manaus, foi o meu avô. Eu acho que o primo dele foi. A gente não sabe direito como foi a vida do vovô em Manaus, meu pai não tinha muito detalhe não. Vovô era completo, é único que foi cacique e foi pajé ao mesmo tempo. Tudo, tudo, tudo. Vovô atirava tão bem com espingarda, com revolver, com rifle, com flecha, vovô era completo. Vovô, não sabia fala português não, mas conquistou a confiança dirigiu nosso povo com muita sabedoria e conquistou, tantos bens, tantos bens, que hoje acho que nem, todo fazendeiro grande, um grande latifundiário pode te hoje, o conforto que o vovô tinha. Muita confiança, a casa do vovô nesse tempo não tinha motosserra, nesse tempo não sei nem se existia aquela serra manual. A casa do vovô era feita uma casa muito grande, papai dizia que vovô botava em pé assim, não alcançava o assoalho em cima. Quando vinha os seringueiro de fora, eles hospedava de baixo da casa do vovô, a escada era bem alta pra chega lá em cima, e vovô tinha tudo. Tinha criação de gado, de porco, de ovelha. Vovô tinha um depósito só de alimento, só de alimento. Vovô tinha lata, esse tipo de lata de mel, lata cheio de torresmo, gramichó, mel, rapadura. Vovô tinha deiz, quinze capado. Tinha um, um cara foi tratado só pra cria porco pro vovô. Vovô tinha lata de banha, a cozinha do vovô era outra casa, lotada de ponta aponta de banana madura, amendoim, vovô não tomava o mingau, como chama? Caixuma, pura não, era com amendoim, vovô tinha horta, vovô tinha criação de peru. A mesa do vovô tinha de tudo que pudesse imagina de qualidade riqueza de alimento, a variedade. Quem é que se alimenta hoje assim? Cara, vovô era demais, vovô era demais, vovô não sabia nem fala português, vovô não tirava o revolver da cintura dele, trinta e oito. Na casa dele tinha assim, filera de rifle, espingarda, flecha dele, é, vovô era demais, fantástico. Hoje com tanta roçadeira, com tanta motosserra, com tanto apoio material, ferramentas recebidas do governo, nenhum dessa geração consegue chega aos pés do vovô. Conseguiu tudo manualmente e sem fala português, falava ruim, ruim demais o português. Vovô recebia os padre na casa dele, como recebe um Deus. Eu acho que Deus abençoa o vovô, porque o vovô tinha, quando o assunto era sagrado o vovô tirava o chapéu, o padre era recebido na casa do vovô como um home de Deus, a aldeia parava. Vovô tinha, chama santuário, onde recebia santuário, o padre dava terço, bíblia, sabe,

image, vovô tinha proc. Onde ele fazia a oração dele, vovô era pajé, vovô era. Mas ele fazia a oração também, ele fazia as oração dele, ele tinha o coração pra Deus. Quando papai começava conta assim, eu digo meu Deus, porque é que com tanto apoio, tanto apoio que é recebido hoje pelo povo Yawanawa e não consegue, não consegue. Já penso cara, vovô tinha oito mulhe, eu digo pai, mas porque que vovô tinha oito mulhe. Quando o cara é bom todo mundo qué faze parte da família dele, os pais, ofereciam. Minha filha eu quero faze parte desse home, pega a minha filha, o vovô era bom, um cara bom generoso, esse é o segredo. Papai dizia, quando vovô, era tarde de domingo ele pegava flecha dele, pacotão de flecha assim e fazia uma tucauiasinha, um esconderijo assim perto da praia, onde as curimatã ficava no verão, né. O vovô era só apontando, tanto, tanto de flecha que levava era que trazia de curumatã, lá no meio da praia. Ai quando ele passava nas casa dava pras muié, pega aqui pra tu janta, pega, não chegava com um curimatã em casa. Ele não tinha necessidade ele tinha fartura, o home da fartura, ele dava pras mulhé. Rapais, i as mulhé gosta de home generoso né. O vovô sem sabe nada em português, torava as branca, as mais bonitona do outro lado do rio. Porque um lado era Yawanawa, do outro lado assim. Nunca teve briga, desavença pelo que o vovô sabia conduzia diplomaticamente ali o povo dele com o povo não indígena. Então hoje tem Yawanawa que sabe fala até inglês, não consegue chega aos pés do vovô, sem fala nem português, vovô era fantástico cara, a história do vovô contada pelo meu pai, rapais, você ficava de queixo caído. Num, mais isso não pode, como é que pode isso acontece, a herança do vovô eu cheguei conhece, é, o forno rapais, esse forno, uma coisa mais imensa, esse quarto aqui não pegava o forno do vovô, caldeira ele fazia moagem, era 200 quilo, quatro home pra levanta, pegava na berra assim, quatro home pra levanta a caldeira do vovô, que ele ganhava, tanto ele compra a custo de trabalho, como ele ganhava de presente, só coisas, lá, eu lembro lá, tinha no terreiro um ferro de 50 quilo, era 50 quilo esse aqui, nós brincava pra vê quem levantava 50 quilos, então coisa que o vovô ganhava de presente, material de oficina, caldeira 200 quilo, eu sei onde tá essa caldeira hoje, eu sei onde tá, onde morava o tio Manel. (Sales Shukuvana, novembro de 2023, comunicação pessoal).

A morte de Antônio Luiz encerra uma página na história dos Yawanawa, iniciada no início do século XX, centrada na primeira incidência de contato com a sociedade nacional, na figura de Ângelo Ferreira. Um primeiro encontro, resultado de uma iniciativa empreendedora do seringalista que, disposto a estabelecer relações comerciais com os indígenas, aceitou a condição imposta pelos nativos, recebendo uma aplicação de rapé, soprada pelo líder do grupo. O segundo contato buscado, por iniciativa dos indígenas, obteve êxito muito mais duradouro. É possível, ainda, ler essa fase como uma das mais fartas para os Yawanawa, pois há nos desdobramentos desse encontro uma espécie de herança deixada pelo seringalista, na pessoa de Antônio Luiz. Que, na condução do seu povo, manteve as linhas mestras das relações entre os brancos e indígenas, como os trabalhos agrícolas e a continuidade da extração da borracha pelos

indígenas, sem perder as relações tradicionais situadas no escopo dos rituais xamânicos, como elo de manutenção da união Yawanawa.

De modo incluso, Antônio Luiz orientou a formação de novos pajés e a sua morte, contrariando o primeiro contato em que o rapé foi o centro nervoso da condição inaugural para a relação dos indígenas com o homem branco. Entra novamente em cena, para pôr fim a essas páginas na trajetória Yawanawa, sob o comando do insuperável líder Iva Sthiho, quando este, envenenado por rapé, morre. “Antônio Luiz morreu em volta de 1973, diz-se que um kaxhTowa, por vingança, colocou veneno no seu rapé e sua garganta foi apodrecendo até o ponto de não poder ingerir nenhum alimento”. (GIL, 1999, p. 16). O fato histórico na trajetória Yawanawa na abertura de um ciclo com a sociedade nacional, colocando o rapé no centro da tomada das decisões, que alterariam os rumos desse povo, também se encerra com o uso do rapé, porque a partir da morte do celebrado líder Iva Sthibo, os Yawanawa iniciam uma nova jornada.

2.3 Ressalvas necessárias – sutilezas da violência simbólica

Não podemos encerrar esse capítulo sem antes tecermos algumas advertências importantes. Numa primeira leitura, pode ser erroneamente estabelecida a compreensão de que os Yawanawa, após o contato com Ângelo Ferreira, restaram salvos da exploração, projetando sobre a imagem desse seringalista uma espécie de herói salvador dos indígenas. Não o foi, como todo seringalista, o interesse de Ângelo Ferreira estava centrado no lucro provindo da extração do látex das seringueiras em suas colocações. O fato de, sabiamente, do ponto de vista econômico, perceber que a mão de obra indígena era muito mais barata, acessível e com menores complicações por estar interagindo com pessoas à época consideradas selvagens. Essa mão de obra, além de necessária, era mais vantajosa do que as primeiras levas de nordestinos que migravam para o norte, no primeiro ciclo da borracha.

O valor de um simples artefato de ferro, para os indígenas, possuía um valor imensamente maior, em contraste com um homem, que mesmo pobre e analfabeto vindo do Nordeste, ao menos era sabedor da existência do utensílio e também sabia como obter essas ferramentas. O simples fato de não precisar trazer mão de obra de outros estados, numa viagem longa e cara, por si só, torna a mão de obra indígena, imensamente mais atraente. Até mesmo porque, a forma de negociação entre os seringalistas e as casas de aviamento lhes colocavam em constantes dívidas para obtenção de recursos. Muitas vezes, eram essas empresas de aviamento que financiavam as viagens da mão de obra nordestina. O próprio volume de nordestinos dispostos a viver na selva amazônica, tornou-se realmente expressivo, a partir do segundo ciclo da borracha. Mesmo existindo a força da mão de obra originária do Nordeste já

no primeiro ciclo da borracha, o recurso humano não era abundante ao ponto de ser desmerecido a mão de obra indígena, ou seja, recorrer aos nativos também era uma necessidade para manter o negócio da extração do látex nos seringais:

A Amazônia, região de valores culturais próprios, acolheu, em condições bastante degradantes, o imenso contingente de pessoas vindas do Nordeste, principalmente do Ceará. Homens e mulheres tiveram que se adaptar às leis do “mundo verde”, enfrentar a malária, os animais ferozes, a resistência indígena aos invasores de suas terras e a ganância dos senhores seringalistas. Muitos haviam deixado, em suas regiões de origem, pais, irmãos, noivas, esposas e filhos, com promessas de um dia voltarem ricos. Mas, ao contrário do que se divulgava, a maior parte nunca mais retornaria. O fato de muitos dos migrantes (homens em sua maioria) chegarem solteiros fez surgir disputas e a venda de mulheres nos seringais, onde serviam de moeda de troca. Nos seringais, era também proibida a agricultura de subsistência ou mesmo a caça e a pesca. Essas eram restrições impostas pelo próprio sistema de aviação, que sujeitava o seringueiro a adquirir seus alimentos somente no “barracão”, mantendo-o preso a dívidas contraídas a partir de sua saída do Nordeste. (MORREIRA, 2011, p.p. 79, 80).

Sem mencionar os conhecimentos dos indígenas em seu próprio habitat, livres de inúmeras enfermidades tropicais, que devastavam vidas dos não indígenas. O museu da borracha de Rio Branco informa números expressivos de homens que perderam suas vidas nas colocações de seringa, picados por animais peçonhentos. Ao tempo de Ângelo Ferreira, sequer existiam as campanhas de alistamento dos soldados da borracha. Isto é, não deveria ser assim tão fácil, dispor de homens em quantidades suficientes para atender às necessidades de suas ambições. Lhe restando, por necessário, buscar a amizade exploratória com os indígenas. Que, por se encontrarem em situação de perseguidos como animais pelos caucheiros peruanos, quando em contraste com o trabalhar para um homem, que não os matará e ainda por escambo lhes pagará, com algum utensílio, eficaz e extremamente útil à dura vida na selva Amazônica, traz em certa medida uma melhoria significativa nas relações com os homens brancos. Essa observação é mencionada no trabalho realizado pelos próprios indígenas:

...Naquele tempo, o que meus avós me contavam, era que antes do contato o nosso tipo de vida era primitivo mesmo, sem roupa. As mulheres usavam apenas aquelas tangazinhas, e os homens nus, apenas amarrando uma envira no órgão sexual. Todos moravam embaixo do Shuvuã... Esse tipo de vida não é diferente dos povos isolados de hoje, que é uma vida sofrida, sem o material que facilita a vida, como terçado, machado, peixeira, tesoura, sem roupa e cobertor para se aquecer. Então tinha que ficar fazendo fogueira embaixo da rede. Foi assim até chegar o tempo do contato. O que aproximou o nosso povo dos brancos foi pela necessidade de obter aqueles produtos que eram muito

admirados e necessários para nossa vida cotidiana. Então, depois que eles fizeram contato não houve mais jeito de voltar a ficar isolado. Esse contato foi feito por dois homens, que eram meu avô, Antônio Luiz Pekuti, o Quati, e o primo dele. Depois disso o resto do povo chegou junto...e mesmo não sabendo a língua deles começaram a trabalhar com limpeza de estradas de seringas, ramais, caçadas...em troca disso recebiam os materiais que eles precisavam, roupa...” Raimundo Sales Yawanawa, líder Yawanawa” (YAWANAWA, 2016, p.18).

A mesma impressão de um homem bondoso e “bem-feitor” dos indígenas é equivocada, em relação ao seringalista Antônio Carioca. Segundo o pajé Nani, filho de Antônio Luiz, quando se faz referência a Antônio Carioca, se faz menção à família Carioca, que atuava, como uma grande empresa familiar, controlando várias áreas de extração de seringa. Conforme seus relatos, o regime de trabalho imposto era duro. As punições severas eram executadas por uma guarda pessoal dos Carioca. Punições, inclusive capitais, impostas tanto para seringueiros como para indígenas. Atuando com mão de ferro, nada restava acima de suas determinações. Uma espécie de período medieval nos trópicos, centralizado na imagem e autoridade de um patrão com recursos e poderes, para decidir sobre a vida dos seringueiros e indígenas. Um modelo no qual todos os empregados orbitavam, em torno dos barracões patronais, como forma de obtenção para todas as necessidades básicas.

O próprio Antônio Luiz teria aprendido a comandar a administração de pessoas e bens com Antônio Carioca, herdando dele muitos hábitos. Como a prática de manter-se rotineiramente muito bem armado. Braço direito de Antônio Carioca nas relações com os indígenas, era também respeitado pela severidade das punições que eram aplicadas por ele. Inspirado em Carioca, manteve essa linha dura de comando, na regência de seu povo. Ouvi relatos de um senhor indígena com avançada idade, de que a autoridade do cacique Antônio Luiz era tamanha que sua palavra era proferida uma única vez, pois uma determinação sua, era cumprida à risca e rapidamente. Segundo esse ancião, era homem, mulher, criança e velho, todo mundo atento às ordens do cacique. Hoje, comenta ele, tem muito cacique velho e até novo, mas que manda mesmo, igual mandava o Antônio Luiz nenhum. O fato é que o passado das construções relacionais Yawanawa com o mundo ocidental nunca foram pavimentados por facilidades. O máximo que existiu foram trocas de uma condição de vida terrível, uma luta pela sobrevivência, por uma condição servil árdua. Escolhas duras tiveram de ser feitas pelo povo Yawanawa, para continuar existindo. Os trágicos acontecimentos e as difíceis decisões tomadas por esse povo, no compute de suas implicações, se não observadas com a devida atenção, podem nos levar a imaginar que existiram heróis seringalistas, ao invés de coronéis de barranco.

Podemos compreender melhor o que foram os coronéis de barranco, compulsando o trabalho Jane Felipe:

Coronel de barranco é um termo utilizado para se referir ao patrão seringalista. Ele era um dos componentes da cadeia econômica internacional da borracha. Era supostamente o “dono” das terras onde se distribuíam as estradas de seringa nativa que foram dominadas, inicialmente, à força. Ele era “puramente um negociante” (GOULART, 1968), que tirava proveito dos fregueses. A figura coronel de barranco ou patrão seringalista também foi explorada pela literatura ficcional e podemos encontrar as mais variadas descrições sobre as relações de poder entre patrão e freguês em *O Amante das Amazonas*, de Rogel Samuel; *A Selva*, de Ferreira de Castro. *Coronel de Barranco*, de Cláudio de Araújo Lima; *A mata submersa e outras histórias da Amazônia*, de Peregrino Junior; entre outros. Independente das descrições ou representações sobre essa figura, a atuação comum do patrão era encerrar as famílias nos seringais pelas dívidas contraídas ao entrarem nesse trabalho, além do controle do território e dos seus corpos. (BELTRÃO, 2017, p. 55).

Os coronéis de barranco, como foram conhecidos os seringalistas, servem como exemplo, conceituados pela perspectiva negativa de poder que encontramos em Foucault (FOUCAULT, 2011). Pois, mesmo que negado pelo ordenamento jurídico, de fato eram os coronéis de barranco os detentores de um poder material, imposto nas trocas de mercadorias por uma mão de obra previamente endividada, com o próprio seringalista. Mas como ficariam as decisões tomadas pelos indígenas nessas relações com os seringalistas, se em muitos pontos nos dão a aparência de terem realizado escolhas livres? Do ponto de vista do filósofo francês, as relações de poder também são construídas sobre indivíduos livres. Resultando dessa relação, as alternativas de oposição também são necessárias nessa estrutura de poder, que retira do estado o centro absoluto das relações de poder. Porque os coronéis de barranco, também realizavam uma ponte entre o estado ausente e as pessoas dependentes de algum modo do poder como referência. Dentre elas, as resoluções de conflitos e, acima de tudo, um modo de acesso aos bens de subsistência, que a própria floresta não fornecia:

As desventuras do (a) indígena, nordestino e estrangeiro seringueiros, de acordo com a literatura acadêmica, ficcional e em testemunhos de pessoas que conheci e viveram esse “tempo de terror”, podem ser descritas com uma palavra: privação. No seringal, à medida que cortavam a seringueira (*Hevea brasiliensis*), os seringueiros tinham a sua liberdade de ir e vir cerceada. O poder desses coronéis também era condicionado ao preço da borracha e ao crédito que detinham nas grandes casas aviadoras de Belém e Manaus. O “sistema de barracão” se caracterizava pela exploração dos seringueiros, que se estabelecia pela força e pelo lucro obtido por meio do aviamento, ou seja, o adiantamento de mercadoria a crédito. Essa forma de comercialização se

expandiu por toda a Amazônia durante o período de expansão da economia gomífera e se fixou a partir A Belle Époque é entendida como o período no qual as capitais amazônicas absorviam os padrões da cultura burguesa, a partir de 1850. À medida que o preço da borracha aumentava no mercado internacional, mais as cidades de Belém, Manaus e a Amazônia de maneira geral se enredavam em relações de dependência financeira dos centros hegemônicos do capitalismo financeiro. A violência marcava a autoridade, o controle, mas também a resistência e a revolta, e assumia o papel de uma linguagem com a qual muitas coisas eram ditas, e que não se diziam de outra maneira. Ela era a linguagem utilizada entre patrão e seringueiro, entre patrão e regatão (comerciante ambulante), entre homens e mulheres, adultos e crianças, e acontecia também horizontalmente. (BELTRÃO, 2017, p. 56).

Todavia, mesmo que se opere uma ligação entre um estado ausente para com as populações indígenas, não constavam nos planos dos seringalistas a construção de progressos voltados a um futuro tanto das pessoas em seu poder, como também da própria região de suas explorações, pois, a essência da extração da borracha era exploratória e não uma mudança do estado em que as pessoas, e também essas regiões afastadas se encontravam, basta estar que muitos dos coronéis bem-sucedidos alocavam suas riquezas para as capitais. Mudanças realmente ocorreram em diversos aspectos, mas de forma muito mais acidental, do que planejada pelo modelo seringalista, porque os nativos, assim como as seringueiras, estavam na floresta, e a finalidade das empresas extrativas era a exploração do que lá existia, mesmo que fossem seres humanos.

Em outras palavras, ou eram os coronéis seringalistas, ou a ausência absoluta de qualquer recurso externo da floresta, porque o estado não chegava àquelas terras. No exemplo clássico do primeiro encontro entre os Yawanawa e Ângelo Ferreira, a questão a ser decidida era a urgência de uma segurança contra as caçadas humanas, realizadas pelos caucheiros peruanos. E mesmo que essas associações resultassem numa submissão de trabalho ditada tão somente pelo coronel seringalista, um escambo em que o preço tanto do trabalho como da mercadoria de troca era dito pelo seringalista. Quando estes nativos são abrigados no entorno de uma referência de proteção, a própria violência, utilizada pelo patrão contra seus peões, é imensamente menor e justificaria meses de trabalho em troca de uma peça de roupa. A violência em si, utilizada pelo patrão seringalista, não representa um comando por mais violência e sim um meio de obtenção de algo previamente calculado, isto é, o lucro. Já a violência empregada nas caçadas humanas, em algum momento, passou a justificar a violência pela própria violência, ou seja, a excitação da caçada humana, também como diversão.

Quando recolocamos as lentes de observação teórica, polidas nos conceitos de Foucault

em relação às estruturas do poder. Compreendemos que o próprio revide dos nativos contra os caucheiros peruanos compõe as estruturas que amarram a existência de poder ensinada por Foucault. Isto é, o próprio contra-ataque, que utilize as mesmas armas e imponha uma violência em maior ou mesma escala sofrida, é uma ação que ao contrário de libertar, como se julga numa primeira leitura, compõe as próprias estruturas desse mesmo poder. É como se, o revide fosse uma necessidade do próprio mecanismo que o auto-justifica. No caso dos indígenas, a violência como alternativa única, não era contra o poder que o patrão representava, mas sim pelo reequilíbrio na balança das relações que ultrapassou em demasia os pesos e contrapesos, na relação de superioridade tecnológica movida na guerra de invasão e colonização.

2.4 A análise interpretativista desvendando a violência simbólica

A dificuldade dessa análise ressoa na ilusão de que os nativos possuíam uma escolha, quando não a possuíam. Para elucidarmos essa conclusão, seguindo as bases interpretativista hermenêutica (SCHMIDT, 2012), traçamos um paralelo de duas brutais realidades. Quando apostilamos o estudo lastreado em registros oficiais de Dee Brown, um dos maiores especialistas em história norte-americana à sua época (BROWN, 2003). Percebemos, que os chefes daqueles povos nativos norte-americanos, nunca tiveram em suas escolhas uma opção adequada, pois as opções necessariamente eram péssimas. A análise dos chefes indígenas centrava-se na leitura de uma alternativa menos devastadora, num cenário previamente comprometido.

Enquanto os indígenas do Norte da América eram massacrados pelo próprio estado que, para ter acesso aos metais descobertos em reservas indígenas, ignorava os acordos rubricados pelo próprio presidente norte-americano. Restava aquelas lideranças indígenas, salvar velhos, mulheres e crianças em campos ainda mais concentrados de pessoas. Ou enfrentar o extermínio frente às forças do exército norte-americano. Nesse paralelo, os indígenas da América do Sul eram massacrados pela iniciativa privada, destituídos de qualquer visibilidade estatal, ou seja, sequer existiam para o estado. Restando aos Yawanawa a opção de continuarem sendo a caça de caucheiros peruanos, ou aderirem ao regime dos coronéis de barranco.

Em ambos os casos, os indígenas já estavam derrotados, era a “plata ou plomo”. A opção era entre o extermínio ou a permanência latente de um povo, enquanto possibilidade de transmissão de um legado ancestral para ser comunicado num futuro incerto. Essas são as escolhas à mesa da realidade factual, uma, terrível e outra péssima. Enquanto os indígenas norte-americanos escolheram sair de suas reservas para serem confinados em áreas ainda mais diminutas, os Yawanawa escolheram servir aos seringalistas:

A compreensão ocorre dentro do círculo hermenêutico. Este círculo requer que o intérprete pressuponha inicialmente que o texto ao mesmo tempo é coerente e busca afirmar a verdade, a concepção prévia da completude, para reconhecer preconceitos em conflito no texto e assim questionar seus próprios preconceitos. A distância temporal entre o intérprete e o texto é produtiva ao eliminar erros e abrir novas possibilidades de significado. A consciência efetuada historicamente no sentido mais estreito significa que percebemos o efeito da história ao herdar nossos preconceitos. A compreensão é a fusão de horizontes onde o horizonte do intérprete é expandido para incluir o horizonte projetado do passado. (SCHIMIDT, 2012, p. 130).

Quando analisamos eventos do passado, independentemente dos dispositivos teóricos que nos servem de apoio, os resultados factuais daqueles mesmos acontecimentos já estão previamente postos. Os contextos, as dinâmicas que atuaram a partir das tomadas de decisões naquele ambiente, espaço e tempo, colidem nos resultados factuais, encontrados nas histórias desses episódios. Ou seja, a compreensão dos eventos buscada nas análises, sejam elas quais forem, os enquadramentos teóricos, não podem se afastar dos resultados reais obtidos ao tempo dos acontecimentos. E nesse sentido, fatalmente completamos nossas análises com a sentença de que as escolhas daqueles Yawanawa, inevitavelmente, seriam ruins, pois nunca existiu uma única possibilidade sequer de uma precedência boa.

CAPÍTULO III

CRISTIANISMO (MNTB) *VERSUS* XAMANISMO

Outro espaço social relevante para a compreensão das relações Yawanawa com o mundo ocidental ocorre quando estes foram alcançados pelos missionários da religião cristã, através da sistemática evangelizadora da Missão Novas Tribos do Brasil. Duas forças religiosas opostas em suas formas de percepção da realidade. Os indígenas, cujas referências se concentram nas relações com os “não-humanos”, estão em constante diálogo com os espíritos dos animais e vegetais, uma noção de mundo plural de seres espirituais convivendo simultaneamente com o mundo natural – a floresta. Trata-se, portanto, de dois mundos, um visível e outro invisível, atuando conjuntamente, incessantemente. Ou seja, os indígenas partem de uma “percepção animista” do mundo. Nessa perspectiva, a própria construção corporal está intimamente ligada às práticas rituais, que além de transformarem seus corpos pela ingestão do espírito (princípios vitais) contidos nas plantas e animais, possibilitam estabelecer um diálogo com esses espíritos que, por sua vez, lhes conferem os poderes necessários para curar, caçar, prever o futuro e tomar decisões. Ao contrário, a percepção dos missionários, pautada nos ensinamentos bíblicos, parte do pressuposto de que os indígenas, sem a evangelização, estão desamparados na selva e suas almas necessitam ser resgatadas.

3.1 A missiologia cristã (MNTB) e a violência simbólica

Quando estes dois mundos, o cristão e o nativo, amparados por suas ideias e formas religiosas, tanto de suas próprias consciências em relação ao existir e interagir no universo da vida social na selva Amazônica, se “encontram” e passam a coexistir, em um convívio forçosamente simulado, resta incontestável que se operou uma “violência simbólica” pelos detentores do poder. A violência psicobiofísica impressa pela imposição dos missionários sobre as tradições nativas, nesse sentido, é possível utilizar do conceito bourdieudiano, mediante o qual, através da captura dos valores morais decorrentes das tradições xamânicas, pregando a demonização de suas práticas milenares, produz assim, uma estrutura de medo sobre os costumes religiosos nativos, os quais passaram a receber e conceber imagens psíquicas de uma punição no fogo do inferno, caso não abdicassem de suas tradições (BOURDIEU, 1996).

O capital interno que o xamanismo confere na convivência do grupo entra em choque com o capital social adquirido na relação com o cristianismo, que naturalmente favorece os novos adeptos na relação com os missionários. É interessante notar que, em conversas sobre

religião com o cacique Roque, várias vezes, o vi comentar que, por mais que algumas histórias cristãs se assemelhassem a algumas histórias Yawanawa. Um ponto específico, seu pai, o pajé Yawarani, lhe havia afirmado não ter encontrado em nenhuma narrativa nas histórias do seu povo, o conceito de salvação.

Mais o caminho da terra para o céu, existe um caminho, mas quem anda nesse caminho é só os espírito que vinherom e vão volta pelo memo caminho. É assim que fala nossa história, nós, todos nós ser humanos que temo, temo tempo aqui na terra. Ai que ele orientava faça o bem, ahhh o amor prevalece. Deus é esse. Então tem muita coisa, algumas coisa semelhante ao que tá escrito na Bíblia. E ai, a gente acaba meditando isso. E no *uni*, não diz, não incentiva prostituição, não incentiva, morte, não incentiva violência, não incentiva mentir, não incentiva nada de ruim, dessa natureza. Fala do amor.” (Cacique Roque, dezembro de 2023, comunicação pessoal).

Nesse ponto, podemos dar um passo adiante para admitir também como violência simbólica a percepção voluntária dos catequizadores em provocar um vazio proposital, anulando intencionalmente os rituais indígenas que engendram suas crenças religiosas. Para substituir esse vácuo intencionalmente provocado com a doutrinação cristã, preenchida pela própria fé cristã. Nesse caso, não restam dúvidas de que há um modo de violência simbólica, sendo administrado intencionalmente para aquisição de uma finalidade que é a conversão, isto é, a destruição de uma fé pela substituição de outra. Segundo Bourdieu, a violência simbólica pode não ser sentida como uma violência, nem mesmo como um sofrimento, ou ainda poderá somente ser percebida, muito mais tarde, a depender dos meios da violência simbólica utilizados. “A violência simbólica é uma violência que se exerce com a cumplicidade tácita daqueles que a sofrem e também, frequentemente, daqueles que a exercem na medida em que uns e outros são inconscientes de a exercer ou a sofrer” (BOURDIEU, 1996, p. 1). Um modal de relação objetivado na captura e enfraquecimento no mais íntimo do ser que, para não se sentir vazio, aceita com mais facilidade aderir à substituição das práticas religiosas xamânicas pelas práticas religiosas cristãs.

Com o advento evangelizador do Movimento Novas Tribos do Brasil (MNTB)⁸, formalizado no país em 1946, os missionários de linhagens protestantes passaram a exercer grande influência na cristianização dos indígenas brasileiros. Estes religiosos alcançaram os

⁸ Importante observar que esta missão foi fundada no Brasil em 1953, ligada à missão Norte Americana New Tribes Missions, que tem o ano de fundação em 1942. Segundo o relato oficial que consta no site da missão, o processo de sua formação em 1944 a partir de uma viagem do missionário Clyde Collins (NTM) ao Brasil para sondar o local e “feliz” com o resultado da sua viagem, compartilha o ideal a Paul Flemin, que já tinha o desejo de fundar um ramo da News Tribes Mission no Brasil. (SILVA,2016, p.43).

Yawanawa por volta de 1965, com uma forma de catequização sistematizada⁹. A MNTB passa a oferecer ofícios centrados nas áreas da saúde, estrategicamente combinada com o ensino, esse último préstimo relacionado diretamente com a alfabetização, necessária para leitura da Bíblia. A evangelização circundava em torno desses serviços, que tornavam o povo Yawanawa mais e mais dependente da MNTB, principalmente em relação à saúde. Esse processo de evangelização Yawanawa se manteve por aproximadamente 18 anos, resultando numa fragmentação da cultura Yawanawa.

Os indígenas, já dependentes das drogas farmacêuticas, passaram a aderir ao cristianismo com mais facilidade, isso provocava diretamente o abandono de suas tradições xamânicas ancestrais. Se for considerado que o xamanismo cumpria também o papel de cola psicológica, na unificação do povo em torno de suas tradições coletivas, o cristianismo, do mesmo modo, inverte a relação e passa a reunir o povo em torno das crenças religiosas cristãs. Redesenhando o comportamento coletivo e, até mesmo, como os indígenas passaram a se perceber de forma individual. Porque, diferentemente do ponto de vista indígena, cujo esteio das escolhas individuais é voltado para o bem da coletividade, superando assim a conduta individual sobre o coletivo. A salvação cristã é um pressuposto individual, ou seja, direta ou indiretamente, passa a agir nos sentimentos e pensamentos nativos, que tendem a ser materializados nas ações comportamentais da sociedade envolvente, refletidos nas escolhas individuais em relação ao grupo. “Sabe-se há muito tempo que os primeiros sistemas de representação que o homem fez para si do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. [...] Mas o que tem sido menos observado é que ela não se limitou a enriquecer de um certo número de ideias um espírito humano previamente formado; ela contribuiu para forma-lo a ele próprio” (DURKHEIM, 2000, p. 154). Segundo Durkheim, a religião age por meios sistematizados de símbolos, que agenciam nas sociedades uma consciência de si mesmas, ou seja, a maneira de pensar o ser no coletivo, (DURKHEIM, 2008). O afastamento das antigas tradições xamânicas, foi sentido pelo coletivo nas escolhas individuais das novas gerações Yawanawa:

⁹ A MNTB, propriamente, trabalha a partir do ensino cronológico bíblico em todos os grupos e, desse modo, não modificam o formato, independente dos ouvintes. Este ensino cronológico bíblico visa o aprendizado da “história da salvação”, que seria a apresentação desde que é Deus, sua personalidade, caráter, os anjos, o céu, chegando a criação humana, o Gênesis, passando por várias histórias das personagens bíblicas até chegar nos evangelhos, onde o Cristo seria apresentado como a promessa de salvação de todas as nações. Para realizar este ensino, eles possuem um livro didático que todos os missionários levam para as aldeias e a partir dele fazem a *evangelização*. É interessante salientar que nesse ensino bíblico, a ideia é apresentar de modo minucioso toda a narrativa bíblica e por isso, alguns missionários contam que o trabalho mais individual ou em pequenos grupos seria mais eficaz, então o foco seria ir gradativamente ensinando, primeiramente aqueles mais próximos que fossem demonstrando interesse, o que eles chamam de *discipulado*. Nesse sentido, mesmo que o foco da Missão seja a *plantação* de uma *igreja nativa*, onde a fé cristã fosse compartilhada coletivamente, de fato, o que ocorre muitas vezes é um pequeno grupo que se converte e nesse sentido o individual seria mais importante que o coletivo.” (SILVA, 2016, p.54, 55).

Quando a nova geração voltou a usar o *rare*, achávamos que iriam se tornar pajés. Mas foi diferente. O meu irmão Vinhá tomou para pedir força para passar na faculdade e foi aprovado em primeiro lugar em biologia. Antônio, que todos achávamos que ia se tornar pajé, passou na faculdade direito em Harvard e hoje é advogado nos Estados Unidos. (LOPES, 2013, p. 102)

Como o prestígio dos pajés foi enfraquecido por meio de narrativas, pautadas contra a execução de suas práticas de cura tradicionais e rituais simbólicos, mantenedores da unidade social do grupo. O próprio deslocamento do poder centralizado no cacique, foi atraído para a órbita dos missionários, possuidores dos recursos financeiros para a aquisição de produtos manufaturados e dos serviços vitais como a saúde. Nesse sentido, a atuação sistemática da MNTB, provocou uma ressignificação do contexto interétnico, criando necessidades para que a própria MNTB, fosse o responsável supridor dessas mesmas necessidades.

3.2 Histórias de resistência ao avanço missiológico

A reversão do contato com as missões cristãs ocorreu pela luta do indígena Yawanawa Biraci Brasil, contra a permanência dos missionários na aldeia. Essa iniciativa resultou na expulsão dos missionários da MNTB do convívio com o povo Yawanawa por volta de 1983. A partir desse evento, o grupo se reorganiza novamente em torno de suas tradições, visando o resgate das cerimônias banidas pelos missionários, tornando a reagrupar as pessoas dispersas entre a tradição Yawanawa e as tradições cristãs, em torno de seu xamanismo ancestral.

Biraci contou que a notícia da intenção de retirar os missionários de alguma forma se espalhou e houve uma reunião entre missionários e lideranças na casa da família de Raimundo Luiz, localizada próximo as margens do rio Gregório. Os missionários, que falavam a língua com fluência, discursaram dizendo que Biraci era comunista, que isso era coisa do diabo e que levariam todos para o inferno entre outros “xingamentos que não me recordo bem”, disseram também que não teriam educação e remédios, que todos iriam morrer. Após os missionários, Biraci fez um discurso diante de todos sobre a liberdade de seu povo, que no tempo em que estavam fora tomou conhecimento da legislação brasileira, dos direitos dos indígenas direito a terra, a saúde e educação, direitos que Biraci enfatizou bastante, nunca foram ditos pelos missionários que diziam estar ali para ajudar os indígenas. (BOMFIM NETO, 2016, p. 30).

Também é importante compreendermos que os Yawanawa já mantinham contato com as tradições religiosas da igreja católica, antes da evangelização promovida pela Missão das Novas Tribos do Brasil. É perfeitamente possível que uma gama de outras práticas rituais, como benzimentos, cantigas rezadas, ladainhas, simpatias, promessas, e até mesmo práticas das

matrizes de religião africana, mescladas ou não com o cristianismo, já haviam sido presenciadas pelos Yawanawa desde o primeiro ciclo da borracha, ainda no século XIX. O aporte etnográfico estudado, nos permite vislumbrar que, os Yawanawa tiveram contato com essa gama de conhecimentos religiosos cristãos e afro-brasileiros, antes mesmo do contato com os soldados da borracha, vindos das regiões nordestinas.

O Nordeste, até hoje, é uma referência de devoção e práticas mescladas do cristianismo com as matrizes de religião africana. Basta estar que, o Santo Daime, a Barquinha¹⁰ e a União do Vegetal¹¹, foram fundados por nordestinos no Acre e em Rondônia. Oportuno, também, lembrar que Antônio Luiz, líder mais notabilizado entre os Yawanawa, havia estabelecido costumes cristãos sob a liderança de seu povo. No documentário, *Inspetoria de Fronteiras* (1938), do Major Luiz Thomaz Reis e Charlotte Rosembaun, percebemos com nitidez a importância do catolicismo, como agente eficaz na absorção cultural dos povos indígenas. Nesse filme, os preceitos da corrente antropológica evolucionista são percebidos como norteadores das ações tanto do estado como da igreja católica, para incentivar a sociedade a agir de forma a tornar os indígenas mais evoluídos do ponto de vista da sociedade ocidental. Porém, se levarmos em consideração o conceito alemão do *Zeitgeist*, isto é, o espírito intelectual de uma época, podemos também concluir que as mesmas práticas operacionalizadas pela igreja e pelo estado eram, também de forma informal, um meio de ação dos seringueiros em contato com os indígenas.

Ou seja, os mesmos sentimentos evolucionistas, deveriam estar presentes nos seringalistas e seus seringueiros, para projetar sobre os indígenas uma espécie de auxílio, lhes informando sobre o cristianismo e os hábitos dos homens civilizados. Dessa forma, eles estariam resgatando os indígenas da selvageria, promovendo sua evolução ao mundo civilizado, além de estarem auxiliando para salvar suas almas. Ainda é possível concluir que toda a sociedade agia e era incentivada a catequizar os indígenas. Do ponto de vista cristão, incentivado também pelas forças estatais, a postura de ensinar os indígenas, nas práticas cristãs, estava inserida desde a época da exploração áurea da borracha, quase como um dever de cidadão, um dever de cristão, pois estava amplamente difundida e psicologicamente aceita no modo de pensar e agir da sociedade. Durkheim nesse sentido, caracteriza a religião como um

¹⁰ A barquinha, fundada por Daniel Pereira de Matos, nascido em 1888 no Maranhão. Mestre Daniel, atuou como sargento da marinha do Brasil. Discípulo do Mestre Irineu, fundou a Barquinha sincretizando elementos das tradições africanas, indígenas e cristãos, em 1945, na capital do Acre. (Mercante, 2015).

¹¹ José Gabriel da Costa, nasceu no estado da Bahia no ano de 1922. Alistou-se como soldado da borracha em 1944, trabalhando como seringueiro no recém-criado Território Federal do Guaporé, atual estado de Rondônia. Mestre Gabriel, constituiu a União do Vegetal no ano de 1961. (GREGANICH, 2010).

evento social, no entanto, os eventos sociais dependem da ação das pessoas que compõem a sociedade:

A religião, com efeito, é uma coisa social, pois sempre foi coisa de um grupo, ou seja, de uma igreja e até, na grande generalização dos casos, Igreja e sociedade política se confundem. Até recentemente as pessoas eram fiéis a tais divindades simplesmente porque eram cidadãos de tal Estado. Em todo caso, os dogmas e os mitos consistiram sempre em sistemas de crenças comuns a toda uma coletividade e eram obrigatórios para todos os membros dessa coletividade. O mesmo ocorre com os ritos. (DURKHEIM, 2000, p. 43).

A evangelização a que foram expostos pela atuação da Missão Novas Tribos do Brasil foi muito mais formal e didaticamente mais repressiva, porque capturou e colocou os indígenas, sob sua tutela de forma mais pragmática. Traçando assim, consequências negativas para o povo Yawanawa, que por muitos anos abdicou de suas tradições, pela influência sistemática dos evangelizadores. Pois, com a presença da Missão Novas Tribos do Brasil nas aldeias, houve novamente uma reclusão, uma espécie de suspensão das atividades que antes eram exercidas com certa liberdade pelos indígenas em relação às suas tradições, mesmo em contato com os brancos.

Um dos aspectos que facilitaram a conversão dos indígenas por meio das atividades evangelizadoras também encontra reflexos nas mudanças da política econômica sobre essa região com a queda do mercado da extração do látex. A mão de obra indígena, que fora lucrativa, deixa de ser atrativa simplesmente porque o declínio do mercado da borracha, com o pós-guerra, impõe novos horizontes, com planejamentos voltados para a agricultura e pecuária. A mão de obra indígena, anteriormente lucrativa, volta-se contra os indígenas que se tornam um obstáculo, tão e simplesmente por existirem. Isto é, o fato de pessoas habitarem áreas de florestas, sem o interesse na conversão desses espaços em pastagem ou lavoura. Os próprios Yawanawa descrevem o contato com a MNTB, num trabalho organizado por professores Yawanawa publicado pelo MEC:

Gilson Iauanauá - Do meu conhecimento, esses missionários americano só dá remédio prá nós, mediante dinheiro. Remédio prá nós só se for vendido. Eles não se importa com a situação de cativo que nós tamo vivendo aqui na PARANACRE. Só se importa em pregar o evangelho prá nós. Fala muito do deus branco deles, mas sobre a nossa terra eles não ajuda não. Os cariu invadiram a nossa terra, mataram muitos indígenas nas correria, roubaram nossa terra. Agora vem esses americanos prá roubar o nosso espírito. Ele diz que as nossas festas do cipó, que o nosso mariri, que o nosso pagé, é tudo coisa do diabo. (MEC, ACRE, 2007, p. 38)

Um cenário descrito por Mauro Barbosa (ALMEIDA, 2004), como a costumeira, justaposição do capitalismo, com a aplicação do clássico conceito de atuação justificada no enriquecimento via a exploração e manipulação dos títulos de terras. Nas enunciações do capitalismo, que incorporava nos decadentes seringais lucrativos de outrora, uma nova visão para o alcance monetário, centrado na exploração da terra e não mais nas riquezas extraídas da floresta. A chegada dos maus padrões, como ficaram conhecidos, os novos colonizadores pós ciclo da borracha, trará como “tábua de salvação” os missionários evangelizadores.

3.3 Mudança de perspectiva – a revalorização da tradição indígena

Atualmente, os nativos possuem uma compreensão muito mais fortalecida em relação a si mesmos, no seu coerente papel na sociedade, como agentes e participantes das relações, de trocas culturais e econômicas coligadas às questões religiosas. Os meios empregados pelos evangelizadores, utilizando também o medo do inferno como capital político e psicossocial, não possuem a força que tinham no passado, até mesmo porque os Yawanawa passaram a ser reconhecidos e projetados no cenário internacional por suas manifestações religiosas tradicionais. Se no passado lhes foi imposta uma tradição religiosa importada de outros continentes, atualmente são os Yawanawa exportam para o mundo as suas tradições religiosas. Em uma entrevista concedida pelo cacique Roque, percebemos traços do sentimento indígena em relação ao seu passado com a MNTB:

Aí fala, nós fomos culpados pela morte de Cristo, eu não tinha nem nascido, como é, que eu sou culpado pela morte de Cristo. Culpado os Faraó que mataram, não é nós não. Nesse tempo aqueles que mataram tão no inferno também. Então temo nada a ver, nada a ver com a morte de Cristo, não foi nós que matamos. E isso também, não é rapé. Também nasce junto, rapé nasceu desse corpo, na época não tinha como fazer rapé, não tinha técnica, mas eles pegavam amassavam aqui na mão e botavam pra masca, e na força é que eles faz cura, rezo. E *uni* e rapé só era usado pra determinadas curas e rezo, né, então, não é como hoje os evangélicos falam. Nós usa a partir dessa história, desse conhecimento a gente usa. (Cacique Roque, janeiro de 2024, comunicação pessoal).

Todos os elementos indicam que o uso do rapé foi essencial na manutenção da cultura xamânica nessa fase vivida pelos Yawanawa, ao tempo em que foram alcançados pelos missionários protestantes. O uso do rapé já era amplamente conhecido pela sociedade ocidental, antes mesmo do primeiro contato com o povo Yawanawa. O mundo ocidental havia recebido com bons olhos a utilização do rapé, inclusive utilizado oficialmente em algumas cortes

européias, quando levado do novo mundo, junto com o milho e o tomate, ao tempo de Cristóvão Colombo. Até mesmo no meio eclesiástico, o uso do rapé foi admitido, sendo utilizado antes e durante as celebrações das missas. E mesmo com a ocorrência de incidentes ocasionados pelo uso de rapé durante as missas, a igreja não proibia o uso de rapé nas ocasiões informais, restando amplamente popular entre o século XVI a XVIII, por toda a Europa.

Quando o Papa Urbano VIII¹², proibiu o uso entre eclesiásticos e fiéis em 1642, a igreja voltou atrás nessa tomada de decisão, como uma alternativa estratégica no combate ao hábito de fumar nas igrejas que, com a proibição do rapé, levava os cristãos a saírem das missas para fumar do lado de fora das igrejas. Dessa forma, foi readmitido o uso do rapé durante a celebração das missas pelos fiéis, para evitar que estes saíssem para fumar fora da igreja, (BOEIRA, 2003).

A igreja católica chegou a gerir o comércio de tabaco, com plantações próprias, quando, derrotada pelo uso e pelas plantações dos fiéis, que massivamente não aderiram as proibições do plantio e do uso do tabaco, até mesmo os protestantes inicialmente contrários¹³ ao uso do tabaco, passaram também a administrar as plantações dessa cultura. Muitos aderindo ao uso do

¹² Bento XIV também usava pó de fumo. Ele disse ter oferecido uma vez a sua caixa de rapé para o líder de alguma ordem religiosa, que não quis dar uma pitada de rapé, dizendo: “Sua Santidade, eu não tenho esse vício”, ao que o Papa respondeu: “Não é um vício. Se fosse um vício você teria”. Pio IX era um cheirador de pó de fumo inveterado, e era tão efusivo e constante nisso que muitas vezes ele teve que mudar sua longa batina branca algumas vezes por dia, ela era branca, afinal de contas, e a poeira do rapé iria a encardir. Ele ofereceu rapé, e caixas de rapé para os visitantes. A Igreja tinha estabelecido um monopólio sobre o comércio do tabaco em Estados Pontifícios e, em 1863, durante o seu pontificado, consolidou suas operações de processamento de tabaco sob o Diretor Pontifício de Sal e Tabaco em um prédio recém-construído no Piazza Mastai no bairro de Trastevere em Roma. Quando o representante de Victor Emanuel veio a ele para apresentar as condições que o pontífice acreditava que eram inaceitáveis, o papa “bateu na mesa com uma caixa de rapé, que, em seguida, quebrou” O representante “o deixou tão confuso que ele apareceu tonto.” Em 1871, o Papa também, durante o tempo em que ele era o “prisioneiro do Vaticano”, ofereceu a sua “caixa de rapé de ouro, muito bem esculpida com dois cordeiros simbólicos em meio a flores e folhagens”, para ser oferecido como prêmio em uma loteria mundial para arrecadar dinheiro para a Igreja. (Audiência com o Papa Pio IX - Biblioteca do Congresso). Leão XIII gostava de rapé. E os outros papas modernos? Pio X tomou rapé e fumou charutos enquanto era cardeal, quando foi eleito papa deixou de fumar. Bento XV não fumava e não gostava de fumaça dos outros. Pio XI fumava um charuto ocasional. Pio XII não fumava. E João XXIII fumava cigarros. Paulo VI foi um não-fumante. Assim como também João Paulo I, embora as autoridades do Vaticano pareciam insinuar, logo após sua súbita e desconcertante morte que sua doença final pode ser devido ao fumo pesado. João Paulo II não fumava, mas o Papa Bento XVI fumava uma vez ou outra Marlboros. (Site Católico, <https://sitecatolicomariamaenossa.blogspot.com>)

¹³ Nos séculos 16 e 17, os jesuítas desenvolveram grandes plantações de tabaco na América Central e do Sul e interesses financeiros na retenção de receitas a partir deles. Dominicanos, franciscanos e agostinianos tinham acordos semelhantes na América Central. Ao mesmo tempo, missionários jesuítas introduziram o rapé que eles amavam ao Capitólio da China durante a dinastia Manchu, por volta de 1715. Durante algum tempo, chineses convertidos ao catolicismo eram chamados de “compradores de rapé” por seus compatriotas e lidavam com a fabricação e venda de tabaco em Pequim. Muitos monges budistas tibetanos ainda gostam muito de rapé. E Maud Howe, em um artigo publicado no *The Outlook*, intitulado “Codgers romanos e solitários”, comentou, em 1898, sobre um frade oferecendo-lhe uma pitada de uma caixa rapé de chifre gasto. “O rapé ainda é tomado na Itália por o velho e o antiquado”, escreveu ela, “e tem a sanção do clero. Em Roma, pensa-se que é dificilmente decente para um padre fumar; que quase todos usam rapé; na verdade, eu já vi um padre tomar uma pitada pequena enquanto oficiando no altar. (Site Católico, <https://sitecatolicomariamaenossa.blogspot.com>).

rapé, pois o rapé quando utilizado em períodos espaçados de jejum, auxiliava o penitente sem a quebra do sacrifício. O uso do rapé também era utilizado em prolongados períodos de estudos e nas vigílias noturnas. Quando o rapé foi introduzido na corte de Catarina de Medici, pelo diplomata francês Jean Nicot de Villemain, como medicamento no tratamento da cefalaléia. A prescrição clínica do uso do rapé, no tratamento contra as dores de cabeça, se popularizou na Europa, pelos bons resultados obtidos.

A própria expressão nicotina, nome dado ao princípio ativo do tabaco, resulta da homenagem prestada ao diplomata Nicot (FRAGA, 2010). O hábito de usar rapé na Europa, igualmente tornou-se crescente como alternativa contra os maus odores ocasionados pela falta de saneamento básico das cidades. Com essa finalidade, os usuários defendiam seus narizes contra o mau cheiro pútrido dos dejetos humanos, que escorriam pelas ruas, cheirando rapé. Esse costume, alavancou o comércio do tabaco, promovendo o surgimento das casas de rapé, com a decorrente inovação de adicionar essências de flor de laranjeira, jasmim e âmbar ao rapé, para tornar a prática ainda mais agradável.

O rapé também foi amplamente popularizado na França e na Espanha, mas quando os ingleses passaram a adotar o uso do rapé, o hábito passou a ser considerado elegante entre os cavalheiros. Conhecido como *snuff*, o hábito do uso do rapé ligeiramente, foi convertido em artigo de luxo, pois, quando armazenado em pequeninas caixas feitas de ouro, além de serem personalizadas, eram adornadas com pedras preciosas. As *snuff-box* tornaram-se símbolo de status nos elegantes salões da nobreza inglesa. Na Itália, o rapé passou a ser indicado pela medicina no tratamento dos miasmas, também indicado como tratamento preventivo contra as doenças ocasionadas pelas infecções epidêmicas, inibindo os ares contaminados. Mesmo com as descobertas dos germes, que substituiriam a teoria dos miasmas no século XIX, o rapé resistiu à inovação no campo da medicina, permanecendo popular o seu uso. No Brasil, o uso do rapé foi amplamente divulgado pela literatura, se tornando célebre quando Machado de Assis, publicou, em 1878, *O Bote de Rapé*, comédia em três cenas, publicada no Rio de Janeiro, capital do Império:

O vício do rapé é vício circumspecto. Indica desde logo um homem de razão; Tem entrada no paço, e reina no salão. Governa a sacristia e penetra na igreja. Uma boa pitada, as ideias areja; Dissipa o mau humor. Quantas vezes estou Capaz de pôr abaixo a casa toda! Vou. Ao meu santo rapé; abro a boceta, e tiro uma grossa pitada e sem demora a aspiro; Com o lenço sacudo algum resto de pó. E ganho só com isso a mansidão de Jacó. (ASSIS, 1994, p. 23).

Mesmo com uma construção implícita contra as atividades xamânicas, induzidas pelo

medo psicológico de que essas práticas rituais, com o uso da bebida ayahuasca, os levariam às portas do inferno. Que de fato levaram ao abandono das celebrações do mariri, os missionários toleravam o uso do rapé, amplamente divulgado e conhecido nas tradições cristãs. Ou seja, como não houve perseguição ao rapé, o seu uso poderia ser mantido sem complicações maiores na convivência com evangelizadores. A raiz do problema sempre esteve centrada nas experiências espirituais mencionadas pelos indígenas que, em seus rituais, relatavam manter contato direto com espíritos orientadores e dessa forma, mantinham certa autonomia espiritual em relação aos missionários. Segundo Mircea Eliade (ELIADE, 1998), o xamanismo confere aos indígenas a certeza inequívoca de não estarem ilhados, num mundo rodeado de perigos naturais nas selvas. Pois, as experiências com as substâncias rituais, estudadas pela sistematização da ciência xamânica, atuando em conjunto com as performances rituais, num esforço contínuo da química no organismo e seus efeitos psicológicos, lhes assegurava uma série de conhecimentos espirituais, que os mantinham livres do vazio existencial. Um complexo processo da intervenção humana, para construir os meios de transporte aos mundos sobrenaturais. Não pela via do exercício intelectual indireto, reportado nas imagens retiradas da leitura de um livro, mas pela via direta, empírica e objetiva das experiências vivenciadas.

Uma vez acessado essa realidade com as células do próprio corpo, dispostas sobre todos os sentidos dos indígenas, resta prejudicado as experiências correspondentes ao que, somente por força da imaginação instruída na leitura era alcançado pelos missionários. Essa dinâmica de experiências espirituais narradas pelos indígenas, em contrapartida, exigia dos missionários criar meios para que as práticas xamânicas fossem retiradas do cotidiano dos indígenas e convertidas em outras camadas de absorção pelo mundo envolvente cristão.

Não faltavam aos indígenas a certeza das forças do bem e do mal, atuando numa batalha invisível, porém em relação direta com o mundo objetivo. Essas percepções não implicavam, regras de conduta para uma vida vindoura a ser vivida em outro mundo. Os especialistas, por seus processos rituais, “já subiam aos céus e desciam aos infernos”, participando dessas batalhas, encontrando-se com divindades, alistando-se por suas conveniências, ou escolhas simplesmente óbvias, nas batalhas contra os espíritos deletérios, manifestos nas enfermidades, cujo resultado do combate reside na manutenção da vida ou na derrota pela morte. Porém, essa perspectiva e dramas ocorrem sem a necessidade de morrerem para participarem desses eventos cósmicos espirituais, suas atuações identificam-se muito mais com a vida em agência perpétua, porque partem do princípio que, ao morrerem, podem ser transformados em plantas, como ocorreu com o surgimento do *nawé*. Do ponto de vista xamânico, não existe uma ruptura para

um novo mundo no futuro, mas sim, um contínuo existir presente.

Há no ambiente xamânico andino uma argúcia muito interessante utilizada pela igreja católica, que passou a ser muito comentada nas cerimônias rituais que utilizam o cacto São Pedro, visando o retorno à utilização do nome originário dessa substância enteógena. Segundo estes especialistas, quando os espanhóis chegaram aos andes, os padres tentaram inibir o consumo do cacto, porém, os nativos lhes afirmavam também possuir as chaves de acesso ao céu, seguras nas mãos de São Pedro. A melhor solução encontrada para a resolução desse problema, uma vez percebido que não seria possível proibir com obediência recíproca o uso do cacto, foi tolerar o uso da planta *Wachuma*,¹⁴ lhe batizando com o nome do santo, que se popularizou como San Pedrito. Essa lógica não encontrou espaço de permuta com a bebida ritual *uni* dos Yawanawa, porém, como o rapé aparentemente não implicava em experiências espirituais, sobre o uso do rapé não houve censuras, o uso do rapé atuou como um elo na manutenção das tradições Yawanawa, no período em que as outras atividades rituais foram sendo esquecidas:

Segundo Biraci Nixiwaka, nessa época, a grande maioria dos Yawanawa professava a religião evangélica, e ‘tinham se afastado de si mesmos’, chegando ao ponto de ‘temerem a si mesmos’ por acreditarem que as práticas xamânicas eram ‘diabólicas’. Vários acontecimentos importantes e relacionados entre si acontecem nesse período: a demarcação de terra em 1984, o reconhecimento do povo Yawanawa perante a FUNAI e a expulsão da missão cristã da aldeia em 1987. Após tais significativos eventos, os Yawanawa sentem a necessidade de “se afirmar na [...] própria história que é na nossa cultura principalmente uma firmeza espiritual. (CARRILO, 2017, p. 64).

A própria organização ritual para tomar o cipó, outra forma de mencionar-se ao *uni* “ayahuasca”, é diferente e requer, além dos cantores, muito mais tempo e até um espaço ritual. Considerando ainda que os Yawanawa não tomam *uni* a luz do dia, em contrapartida, o rapé pode ser utilizado durante o período diurno, sem a necessidade de cantos, podendo ainda ser utilizado, de forma aparentemente informal e sem a necessidade de maiores justificativas. Porque o seu uso já era comum entre os ocidentais e de amplo conhecimento do poder eclesiástico. Até mesmo a absorção do nome rapé, pelos Yawanawa já denota um acúmen

¹⁴ Wachuma é o nome indígena antigo do São Pedro. A primeira descrição detalhada do seu uso é do padre Bernabé Cobo, um jesuíta que fez um trabalho sobre plantas, animais e minerais no século XVII. A mudança do nome para São Pedro tem a ver com a utilização mestiça desta planta, que se desenvolveu nos últimos 200, 300 anos.” (LABATE, 2004, p. 6). Atualmente existe uma campanha entre especialistas no sentido de conscientizar os adeptos, a resgatarem o nome tradicional wachuma. Essa conscientização ocorre através da propagação da história sobre como o nome wachuma foi alterado, e posteriormente popularizado como San Pedrito.

pragmático, como ferramenta auxiliadora para a comunicação de algo já existente na sociedade nacional. Um nome comum permite atuar nas imagens linguísticas do outro, colocando-os no mesmo nível de compreensão em relação ao rapé, mesmo que esse sentido seja superficial à substância correspondente.

Essa apropriação do conceito rapé pelos nativos, não corresponde intimamente com o seu modo de percepção sobre o rapé Yawanawa, mas facilita a comunicação, sem maiores consequências, que no máximo é percebida como rapé de indígenas. Enquanto para os indígenas remonta uma chave conceitual diversa da sociedade ocidental, pois, os indígenas ao se referirem ao rapé, estão realizando em suas próprias categorias analíticas, orbitando o conceito espiritual/relacional do *nawê*, com os seres não humanos. Os nativos estão orientados pela mitologia reveladora do tabaco, cujo uso foi transmitido nos mecanismos xamânicos de convívio e atuação com os sonhos. Ou seja, o rapé para os Yawanawa não corresponde à ideia do tabaco moído e aspirado pelo mundo ocidental, com efeitos apenas orgânicos. Pilar o tabaco e adicionar cinza permanecem na categoria analítica da tecnologia, pois é uma técnica desenvolvida para o uso do rapé, cuja finalidade não é o uso em si, na captura dos efeitos orgânicos, mas utilizá-lo como um veículo no acesso ao mundo espiritual. Na entrevista concedida pela liderança Sales Shukuvana, percebemos nitidamente que o rapé escapou às perseguições missionárias da MNTB:

Os missionário, proibi mesmo, proibi não, não todos, alguns deles, eles criticavam muito, tá entendendo, era coisa do diabo, toma *uni*, exatamente. Mas rapé não, o rapé assim, na verdade o rapé sempre foi usado pelos pajé, foi. O rapé ganho força quando a geração nova encabeçado pelo Bira, passou a estuda, passou a busca a formação da, na área da pajelancia, o rapé ganho muita força ai. Né, foi quando passosse a produzi rapé, é usa o rapé, dentro da orientação dado pelo Yawa e pelo Tátá né, então resgataro com muita força, essa força que se mantém até hoje. Mais na época dos missionário os jovem Yawanawa não tomava rapé, e muito poco adulto, apenas os pajé, só os pajé mesmo. O rapé não foi proibido. (Sales Shukuvana, novembro de 2023, comunicação pessoal).

Quando o rapé foi conduzido ao centro do grave impasse do primeiro encontro Yawanawa com a sociedade nacional, em que nas pessoas dos líderes estavam concebidos os locais de fala de mundos diferentes. O ancião Yawanawa condiciona o diálogo ao uso prévio do *nawê*. Os mundos são diferentes, com linguagens diferentes em absoluto pelo componente intangível. O ente abstrato do signo é incompreensível, por ambas as partes. Ou seja, uma vez traduzido por um nativo de outra etnia, as partes compreendem, em si mesmas, o conteúdo da

tradução material visível do rapé, porém, cada parte em sua compreensão é limitada pelos conceitos próprios de seus mundos e não pela percepção dos conceitos que formam as estruturas dos pensamentos, a partir do mundo do outro.

Dessa forma, o ancião Yawanawa concebe o diálogo somente se o chefe dos brancos, tomar *nawê*, essa é a única possibilidade de o líder indígena acreditar no líder dos homens brancos. O intérprete traduz, o chefe Yawanawa somente falará, se o patrão aceitar o rapé. O seringalista aceita tomar rapé, pois, em seu mundo, até os padres usam rapé, o ancião aplica *nawê*, mas o seringalista esperava receber rapé, passa mal, desfalece e se faz necessário carregá-lo para tomar banho no rio, a fim de que se refaça dos efeitos do *nawê*¹⁵. Enquanto tudo isso está ocorrendo, o líder ancião Yawanawa, está sendo orientado por forças espirituais do *nawê*.

A mesma percepção humana, a partir de seus mundos opostos, vai operar no convívio com os missionários, mentalmente preparados para o convívio perfeitamente natural com o rapé. Normatizado, legal e moralmente aceito pela maior autoridade religiosa ocidental, a igreja católica. Também mencionado na literatura e componente do capital econômico tanto das finanças da igreja, como de estado, a exemplo do Brasil, que utilizava nos símbolos do brasão do império a representação do café à esquerda e do tabaco à direita, símbolos mantidos no brasão da república. O ambiente era muito propício à aceitação do uso do rapé, pois não traria com a prática de seu uso, nenhuma consequência indesejada, como acarretaria o uso do *uni*, concebido como uma bebida maligna, utilizada para os transe xamânicos. No entanto os Yawanawa utilizavam *nawê* e não o rapé como era percebido pelos missionários.

Como o imperativo moral, não reside nas coisas em si mesmas, pela natureza de ser inanimado, e a raiz contra o xamanismo reside contra os elementos de poder contido no emprego de determinadas substâncias. Cujo fim, é o acesso ao mundo espiritual, que entra em choque, com os rituais e técnicas de acesso ao mundo espiritual dos missionários, tendo por veículo de acesso, as escrituras. Ao rapé foi concedido trânsito livre nos dois mundos, tanto por não apresentar riscos às vias espirituais, mas principalmente, por estar aceito nas esferas políticas e religiosas ocidentais, destacando-se com muita evidência no campo socioeconômico. Tanto das perspectivas macro sob domínio das mais importantes instituições, como no micro espaço das relações comerciais dos camponeses e grandes proprietários de terras.

O rapé vem sendo utilizado pelos Yawanawa de forma estratégica nas relações com o mundo ocidental há muitas décadas, seu uso encontra ressonância positiva na sociedade

¹⁵ “O rapé chama-se *nawë* e também é chamado de *romë* (tabaco). Segundo um Yawanawa, o *nawë* é o nome espiritual do *romë*. Entre os Yawanawa o rapé é feito de tabaco e cinzas da árvore *tsunu*, cujo nome popular é “pau pereira”. (OLIVEIRA, 2012, p. 156)

nacional, afeita a essa prática antiga, mesmo do ponto de vista ocidental. Sua elasticidade permite que seja empregado, como proteção do grupo nas relações externas, como decorrido com os missionários da MNTB, mantendo um elo com as tradições ancestrais num período em que as demais práticas xamânicas eram forçadas ao esquecimento. Utilizado como recurso pontual em circunstâncias cujos riscos são extremos, uma imagem concebida desde a sua concepção mitológica, convertida no uso prático ao tempo das caçadas humanas. Manejado como arma, quando na promoção de envenenamento, nas execuções de vinganças, a exemplo da morte do líder Antônio Luiz. Também dirigido por pajés para alcançar a morte de inimigos, quando em guerras espirituais xamânicas. “Quando o kushiiintia quer matar alguém, mastiga pó de pimenta ou rapé e assopra sobre a pegada de sua vítima, pensando naquele momento na forma de morte que quer provocar.” (GIL, 1999, p.150). E mais recentemente, como observado no trabalho de Aline Ferreira, utilizado como um símbolo de identificação cultural, na mobilização de interesses políticos. E nesse sentido, a antropóloga estabelece relação com a etnia Katukina que utiliza o Kambô como instrumento político para agenciar a construção de suas redes relacionais, enquanto os Yawanawa mobilizam primeiramente o rapé e o uni:

Já o rapé é a dimensão que solidifica a chamada “expansão da cultura Yawanawa”, uma vez que, além desta dimensão apontada sobre o uni – dos conhecimentos considerados próprios de um Yawanawa, ou seja, da “cultura” –, o rapé é o que possibilita a entrada de uma substância no cotidiano daquele que a desejar. Ou seja, o rapé permeia diversas outras práticas (não apenas cerimoniais) e pode ser adquirido – ganhado, comprado, recebido através de um sopro – em uma ampla escala, ou seja, por sujeitos não previamente formados ou em formação para seu uso e manipulação. (OLIVEIRA, 2012, p. 81).

Toda essa estrutura subjacente interna, orbitando em torno da tradição do uso do rapé, igualmente é posta em movimento na construção de alianças externas, sejam elas com indígenas ou não indígenas. Uma vez, aceito o uso do rapé Yawanawa por um grupo externo, conhecedor ou não das diretrizes originárias indígenas, a tendência é que se desloquem com o uso do rapé e isso praticamente é inevitável, pela inserção de outros objetos de imediato, ou de forma secundária, que também passem a compor a utilização do uso rapé. De imediato o próprio rapé e os instrumentos de autoaplicação *curipe*, o instrumento de aplicação em terceiros *tepi*, e o *muti* onde se abriga o rapé. Desses três objetos sagrados para os Yawanawa, justamente porque, possibilitam o uso do rapé, o mais “importante” é o *curipe*, pois sem um *curipe*, não há como utilizar o rapé. Para um especialista, é possível operar a cura numa terceira pessoa, sem a necessidade de soprar rapé nela, porém, se mantém a necessidade da autoaplicação rapé em

quem promovera intervenção de cura. Ou seja, mesmo que o “paciente”, não tome rapé, o especialista toma.

O segundo é o *tepi*, para aplicação em terceiros, a ponte entre o eu e outro numa aplicação de rapé. O *muti* geralmente é o último instrumento a ser adquirido com função específica de guarnecer o rapé “embalagem”. De modo incluso, o uso do rapé tende a pôr em circulação outros itens, como ornamentos e armas simbólicas, que se acercam do uso do rapé. Paralelamente, os cantos, as histórias e as recomendações no uso do rapé também são postos em movimentação, porque, como observou Mircea Eliade, as representações simbólicas agem, como uma espécie de agenciamento mutável nas mãos de terceiros, porém, esses mesmos objetos em circulação não perdem suas qualidades sagradas: “Para compreender bem a transformação do mundo pelo símbolo basta lembrar a dialética da hierifania: um objeto torna-se sagrado mesmo permanecendo ele próprio.” (ELIADE, 1991, p.178).

Como ensina Bourdieu, “Nas sociedades com elevada unificação material e política e, conseqüentemente, com elevada concentração e unificação simbólica, o papel de encobrimento e dissimulação das relações de força cabe às diversas instâncias ao campo cultural” (BOURDIEU, 2007, p.55). Mesmo com todos os elementos que passam a circular com o uso do rapé, ainda estamos no campo do visível, da materialidade, porque antes de tudo, ao se aceitar o rapé Yawanawa, se esta implicitamente aceitando a amizade Yawanawa. Os elementos basilares da confiança foram acionados de antemão, para que outros subsídios sejam postos em circulação. Ou seja, em torno do uso do rapé, podem se concentrar interesses estratégicos, políticos, econômicos, religiosos e culturais.

CAPÍTULO IV

CONSTRUÇÃO DAS REDES PESQUISADAS

A complexidade desse capítulo nos convida a não subestimar o valor e os efeitos do aspecto multicultural observado na construção das redes de relações examinadas em locais diversos. Nesse sentido, o próprio campo de pesquisa nos indicou dialogar com outras correntes do pensamento antropológico. Compreendemos que as delimitações teóricas não impedem, por absoluto, dialogar com outras correntes de pensamento, até mesmo porque o rapé não é utilizado num único sentido e sim, numa dinâmica multifacetada.

Os dois ciclos da borracha vividos pelo Acre são promotores de transformações profundas, os impactos desses dois eventos foram sentidos inclusive em outros estados. Há nesse contexto uma série de mudanças geopolíticas nacionais e internacionais, redesenhando o cenário geopolítico e econômico interno. Esses eventos passaram a afetar ao mesmo tempo os interesses do estado do Amazonas, como vemos na obra de Claudio de Araújo (LIMA, 2008). Segundo esse autor, a independência do Acre, também geraria perdas volumosas de recursos, relacionados à extração da borracha, comercializadas em Manaus. Um centro de compra da borracha e também de abastecimento no retorno das empresas seringueiras.

Os eventos relacionados ao primeiro ciclo da borracha no estado do Acre, inaugurado em 1879, trouxeram os primeiros nordestinos para a vida nos cortes de seringa dentro das florestas. Mas foi, com o segundo ciclo iniciado em 1941, que se pôs em movimento uma grande migração de pessoas vindas das regiões nordestinas, para a Selva Amazônica. Chegando ao ápice nos anos de 1943 a 1945, quando as pessoas se alistavam para essa grande empreitada incógnita, no Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA). Esses migrantes ficaram conhecidos como os “soldados da borracha”, uma menção explícita ao esforço de guerra do Brasil em relação ao conflito mundial, quando o Japão tomou o controle das plantações asiáticas de seringueiras, impedindo o acesso à matéria-prima e, os EUA, com demandas crescentes de látex, tornaram-se dependentes da produção da borracha brasileira.

Foi no final do primeiro ciclo da borracha que o maranhense Irineu Raimundo Serra, nascido em 1890, tornar-se-ia um personagem importante para a constituição de um novo movimento religioso. Irineu veio para o Acre, atraído pelas promessas de riquezas no cortar seringa, mas acabou por integrar a Comissão de Limites nas fronteiras entre Peru, Brasil e Bolívia. Esse trabalho lhe possibilitou conhecer mais profundamente o Território Federal do Acre e, nas regiões fronteiriças, estabelecer contato com os povos indígenas. Num desses

encontros, que ocasionou a sua participação num ritual indígena com a bebida misteriosa, a ayahuasca. Consumindo a bebida indígena, Irineu fundou o Santo Daime, permanecendo reconhecido como Mestre Irineu (MOREIRA, 2011). “O Santo Daime, religião fundada por volta de 1930 no Acre, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra (1890-1971), compõe, ao lado da Barquinha e da União do Vegetal (UDV), além de novos usos urbanos, dissidências ou não desses grupos, o quadro das religiões ayahuasqueiras.” (NASCIMENTO, 2014, p. 19).

O surgimento dessa nova religião daimista não passou incólume ao povo Yawanawa, aliás não se sabe ao certo com qual povo, Mestre Irineu tomou a ayahuasca pela primeira vez. Porém, todos os indicativos apontam para uma mesma direção, isto é, um povo do tronco linguístico pano. Com o advento do Santo Daime, o grande propagador da expansão nacional e internacional do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Segundo Beatriz Labate, é nesse contexto que haverá a entrada dos indígenas no cenário ayahuasqueiro dos centros urbanos a partir do ano 2000, numa constante ascendência (LABATE, 2014).

4.1 Ligações entre o rapé Yawanawa e o Santo Daime

Existe uma “história” contada nos circuitos de cerimônias do xamanismo urbano, uma espécie de “lenda urbana”, digo isso, porque não a ouvi na pesquisa de campo. Nessa narrativa, o mestre Irineu teria enviado, por um de seus discípulos, um litro de Santo Daime aos Yawanawa. Em resposta, o líder Yawanawa, que à época recebeu o discípulo do Mestre Irineu, teria agradecido, mas não aceitou o presente, informando que o povo Yawanawa possuía seu próprio *uni* (ayahuasca). Segundo a antropóloga Beatriz Labate, mais de uma etnia do tronco linguístico pano narra terem sido os seus ancestrais indígenas os executores dos rituais que iniciaram Mestre Irineu no mundo da ayahuasca (LABATE, 2014). Mesmo não sendo possível confirmar a veracidade da narrativa creditada aos Yawanawa no passado, no presente é público e notório, no meio ayahuasqueiro, que os Yawanawa possuem ligações íntimas com o movimento religioso do Santo Daime. Segundo Emerson Giumbelli, as noções conceituais de religião são adaptáveis e podem resultar em novas ressignificações de crenças. Essas articulações religiosas e suas implicações com outros campos sociais, que aparentemente extrapolam as agências da religião, é um fenômeno que pode ser observado desde a colonização das Américas, (GIUMBELLI, 2011). Dessa forma, ampliando os horizontes antropológicos, torna-se perfeitamente viável tratar os movimentos ayahuasqueiros como expressões religiosas. Esse pensamento também é seguido por Beatriz Labate:

A aproximação de alguns Yawanawa com o Santo Daime, ainda segundo

Shneider, avançou durante o 8º Festival e consolidou-se através de uma aliança selada entre cacique Biraci Brasil e Paulo Roberto Silva e Souza, líder da Igreja daimista Céu do Mar, situada no Rio de Janeiro. Neste festival, além do Santo Daime, estiveram participantes associados à União do Vegetal, xamanismo urbano e neo-ayahuasqueiroa. (LABATE, 2014, p. 231)

As articulações dos Yawanawa com o Santo Daime auxiliaram a visibilidade dos Yawanawa nos centros urbanos, tanto pela estrutura edificada de suas igrejas e comunidades, como pela gigantesca malha de relações no Brasil e ao redor do mundo. É muito improvável que haja um daimista fardado, que desconheça a origem do Santo Daime e o encontro entre mestre Irineu e indígenas na floresta Amazônica, pois esse fato é um evento histórico fundador da religião daimista. Como essas redes de relações possuem vias de mão dupla. Os indígenas, além de participarem, a convite das igrejas daimistas pelo Brasil, alguns indígenas também se fardam no Santo Daime, como vemos no trabalho de Aline Ferreira. No entanto, suas presenças, tanto nas cerimônias formais, como no convívio informal com os daimistas, projetam elementos simbólicos da tradição indígena, como o exemplo dos diálogos com não humanos, e principalmente em relação ao uso do rapé, que não era tradicionalmente utilizado no Santo Daime. “Vamo (sic) ali fora, a gente conversa melhor com o rapé!”. Na narrativa de Kuni a jiboia questiona ele estar se fardando no Santo Daime e ele propõe ir tomar rapé do lado de fora do salão – sendo, assim, o rapé é o elemento, a prática, que facilitaria a comunicação entre eles. “ (OLIVEIRA, 2012, p. 216).

Com a chegada da ayahuasca nas metrópoles, os povos indígenas passam a ser valorizados pelo capital intelectual e religioso de seus rituais, como os conhecedores das forças espirituais da floresta. Essa nova fase para o povo Yawanawa promoveu uma valorização de sua própria cultura, motivando um resgate das cerimônias rituais, como um valor simbólico, passível de conversão econômica na relação com o mundo ocidental. Restando a aliança com o Santo Daime, fundamental para a expansão da cultura Yawanawa, ao nível nacional e internacional. Para podermos dimensionar a importância da aliança construída entre os Yawanawa e o Santo Daime, observemos a magnitude da expansão daimista no cenário mundial:

Entre 1987/1988, o Daime chega aos EUA. Um ano importante na transnacionalização do CEFLURIS é 1989, quando é celebrado o que é considerado o primeiro ritual daimista oficial na Europa. Esse foi conduzido na Espanha por lideranças da igreja Céu do Mar, do Rio de Janeiro (Groismann 2000; Pavillard e de Las Casas, 2011). Também data desse ano o primeiro encontro internacional do Daime no Céu do Mapiá. Ainda em 1989,

o Daime chega à Bélgica e em 1990 já havia grupos estabelecidos na Espanha, Bélgica e Portugal (Blainey, 2013). O ano de 1990 também é marcado pelo início dos problemas de ordem legal do Santo Daime no exterior, nos EUA (Groisman 2013). De acordo com Rohde e Sander (2011), esse ano ainda registra a primeira visita de Padrinho Valdete (filho mais velho do Padrinho Sebastião) à Alemanha. Em 1992, ocorre a primeira viagem de Alfredo Gregório, o Padrinho Alfredo, filho de Sebastião Mota e atual líder máximo da ICEFLU, para fora da América do Sul. A partir de então as comitivas, pequenos conjuntos de pessoas compostos por cantoras, músicos e lideranças que viajam juntos, ganham importância na transnacionalização. Assim como foi o caso na expansão nacional, as comitivas passam a funcionar como porta vozes do Santo Daime e fortalecedores de sua identidade no exterior. Também em 1992 começa a se constituir a primeira igreja daimista da Holanda, o Céu dos Ventos, seguida pelo estabelecimento do Céu de Santa Maria, liderada por uma mulher, Geraldine Fijneman. Trata-se, a propósito, de uma importante inovação dentro da tradição daimista, marcada por uma organização e hierarquia masculina. Essa igreja é, ainda hoje, um dos maiores e mais respeitados núcleos fora do Brasil (Groisman, 2000; Rehen, 2011). Na Itália, o Santo Daime aporta em meados dos anos 1990, com a formação de dois centros (Menozzi, 2011), e chega à Irlanda no final dessa década, levado por holandeses (Watt, 2013). Paralelamente ao seu desenvolvimento na Europa, ele também alcança países de outros continentes, como o Uruguai (Scuro, 2012) e o Canadá, onde é inaugurada uma igreja em 1996 (Tupper, 2011). Esse crescimento foi acompanhado, contudo, de diversos conflitos, polêmicas midiáticas e disputas judiciais. Em 1994, uma das primeiras investidas das autoridades contra daimistas no exterior foi feita na Alemanha, seguida de uma matéria sensacionalista sobre o grupo no *Der Spiegel* (Rohde e Sander 2011). Em 1999, conforme dados de nossa pesquisa de campo, dois daimistas dos EUA foram detidos pelas autoridades norte-americanas. No mesmo ano, dois líderes do Santo Daime da Holanda foram presos e enquadrados pela violação da lei holandesa sobre drogas. Também data da mesma época uma grande blitz policial em um acampamento daimista na Alemanha, que contou com contingente de aproximadamente 100 oficiais fortemente e armados (Rohde e Sander 2011). Na Espanha, membros do Santo Daime foram detidos em 2000, enquanto na Itália foram confiscados 27 litros de daime em 2004, e mais de 20 daimistas foram encarcerados no ano seguinte. Esse incidente foi acompanhado pela mídia local com cobertura sensacionalista que descrevia o Daime como uma seita satânica baseada em magia negra e rituais orgiásticos (Menozzi 2011). Na Irlanda, um líder daimista foi detido pela posse de ayahuasca em 2007 (Watt 2013). Na Bélgica foram apreendidos 47 litros de daime desde 2011 (Blainey 2013). Vários casos semelhantes ocorreram e continuam a ocorrer ao redor do mundo (Labate e Feeney 2012; Feeney e Labate 2013). Esses conflitos são relevantes no processo de organização, adaptação e ressignificação do Daime em cada novo contexto, mas não implicaram em impedimento à sua transnacionalização. Atualmente, por meio de nosso trabalho de campo e das pesquisas mais recentes em torno do tema (Blainey 2013; Dawson 2013), temos notícia de rituais daimistas tendo sido realizados em todos os continentes habitados, em pelo menos 43 países,

conforme enumeramos a seguir:– 22 países europeus: Alemanha, Armênia (Eurásia), Áustria, Bélgica, Eslovênia, Eslováquia, Espanha, Finlândia, França, Grécia, Holanda, Inglaterra, Irlanda, Itália, País de Gales, Polônia, Portugal, República Tcheca, Romênia, Suécia, Suíça e Turquia (Eurásia).– 7 países da América do Sul: Argentina, Colômbia, Chile, Equador, Peru e Uruguai, além do Brasil; – 3 países asiáticos: Índia, Japão e Rússia; 21 – 3 países da África: África do Sul, Marrocos e Quênia; – 3 nações do Oriente Médio: Irã, Israel e Palestina; – 3 países da América do Norte: EUA, Canadá e México; – 2 países da Oceania: Austrália e Nova Zelândia; De acordo com Blainey (2013), só na Europa há hoje cerca de 40 agrupamentos daimistas, dentre igrejas e pontos – núcleos pequenos que não realizam todos os trabalhos oficiais –, compreendendo cerca de 600 fardados. Nesse continente, destacam-se especialmente a Espanha, onde o Daime soma aproximadamente 250 fardados (López-Pavillard e de Las Casas 2011), e a Holanda, que possui grupos bastante estruturados e duas décadas de existência (Groisman 2000; Rehen 2011). (LOURES, 2013, p. 19).

A aliança com o Santo Daime, que possui um amplo campo internacional de penetração, foi provocada num momento de efervescência dos ideais *new age*, uma espécie de releitura espiritual do que foram os movimentos de contracultura dos anos 60. Em que Santo Daime passa a ser valorizado como uma “religião xamânica”. “Mais recentemente, essa valorização das origens indígenas pelo público cidadão tem contribuído para impulsionar a inserção dos próprios indígenas no circuito urbano de ayahuasca, motivando o aparecimento de um discurso, por parte de algumas etnias, que vincula a origem do Santo Daime às suas tradições ancestrais” (LOURES, 2013, p. 28). No cenário do xamanismo urbano e *new age* atuando pela união de interesses de culturas diferentes em favor do amor, contrário às rígidas fronteiras eurocêntricas, isso não significa que o momento de expansão daimista nos centros urbanos tenha sido o fator único, de todo um desenrolar com consequências precisas, em favor dos Yawanawa. Por serem cenários amplos, devem ser lidos, sob uma perspectiva holística, de diversas frentes e forças atuando simultaneamente, ou em cadeias. Do contrário, estaríamos ignorando, de modo incluso, a própria inteligência nativa, percebendo os acontecimentos do mundo envolvente, e a capacidade de refletir sobre seus próprios interesses, que não podem ser lidos apenas do ponto de vista econômico, mesmo este aspecto sendo um elemento importante nas relações das trocas sociais, num cenário que envolve um grande número de agentes e organizações com interesses próprios, como observou Magnani:

Toda essa elaboração, entretanto, não é o resultado da inventividade de alguns visionários, mas de uma intensa atividade desenvolvida ao longo de um circuito de trocas entre personagens – membros de nações indígenas com trânsito na cidade e por ONGs, terapeutas alternativos, remanescentes do

movimento da contracultura, participantes de outras associações da Nova Era, que se movimentam no plano regional, nacional, internacional. (MAGNANI, 2005, p. 224).

Restando evidente, ser muito mais complexos os empenhos e desdobramentos na construção de relações que envolvem a religiosidade. Dessa forma, apontar como diretriz tão somente a busca por melhores meios econômicos, novamente nos levaria a ignorar também a estratégia de expandir a cultura Yawanawa, agregando em conjunto com maior uma visibilidade, o status e o reconhecimento como povo indígena, consciente de seus direitos, mas também pela necessidade de recursos, para avançar na conquista de outras causas, até mesmo políticas. Como é o caso ainda recente da formalização, ratificada pelo estado nacional, sobre a ampliação do território Yawanawa, em terras que haviam sido vendidas a Paranacre.

Por mais evidente que deveria ser, de certo modo ainda há uma construção de pensamento do ponto de vista da sociedade ocidental, visando negar a capacidade ativa dos povos nativos nos processos políticos de seus interesses. O que, por si só, deveria ser colocado no mínimo em suspeita, uma vez que as lutas indígenas no cenário nacional e internacional são uma constituição de linhas de pensamentos independentes, muitas delas com participação e também iniciativas dos próprios indígenas, sem ao menos recorrerem ao estado. Não podemos tratar como inexistente o pensar e as estratégias nativas, aprendidas num processo ao longo do tempo, e que foram se desenvolvendo de geração em geração, com acertos, erros e sofrimentos, nas tratativas de convívio com o mundo ocidental.

É por demais simplório pensar que exportar cultura através de seus cerimoniais, como fazem os Yawanawa, seja um golpe de sorte ao acaso, sem a consciência sobre os riscos assumidos e as formas de atuar. Essa mesma observação é válida para as alianças construídas com os grupos ayahuasqueiros de grande expressão, como o Santo Daime, e com os grupos ayahuasqueiros independentes de menor envergadura. Mesmo que a construção de redes e alianças, reflita em certa medida um amadurecimento das experiências vividas com o Santo Daime. Paralelamente, deve ser levado em consideração, no contexto emergente das religiões alternativas, um crescimento avassalador das frentes ayahuasqueiras independentes (grupos menores, não filiados às principais frentes religiosas ayahuasqueiras). E isso, em certa medida, impulsionou uma também crescente busca pelo xamanismo ameríndio da Amazônia.

4.2 Xamanismo no contexto urbano – a formação de redes xamânicas

O cenário do xamanismo no espaço urbano, pode ser lido como um campo de influências sociais, riscos e novas oportunidades. E projetou seus reflexos sobre os jovens indígenas que

buscavam os meios simbólicos das formações acadêmicas para se colocarem em melhores condições de disputa no mundo capitalista. Muitos desses jovens passaram a perceber a importância de suas tradições xamânicas no interesse dos habitantes urbanos. Boa parte desses jovens passou a regressar às aldeias em busca do aprendizado de seus ancestrais, mesmo concluídas suas formações. Até mesmo os vislumbres por empregos antes atrativos nos centros urbanos, em alguns casos, deixam de ser atraentes, porque o crescente fomento do xamanismo urbano coloca os indígenas num convívio amplo com uma rede de relações articuladas com pessoas dos mais diversos campos de atividades, criando novas oportunidades.

Essa expansão de horizontes permitiu um ajuste na rota dos interesses indígenas, que passam a assimilar o valor dos conhecimentos xamânicos, como uma possibilidade muito mais atrativa, frente à leitura dos benefícios e os custos de uma vida fixada nas cidades. Quando em contraste com a vida dinâmica das viagens para realização de cerimônias xamânicas no cenário nacional e internacional, uma área de atuação em expansão. “Talvez possa soar como exotismo a menção de xamãs no contexto urbano, mas o fato é que a presença de práticas conhecidas como xamânicas já não causa estranheza no atual panorama da religiosidade contemporânea, principalmente em grandes metrópoles como São Paulo.” (MAGNANI, 2005, p. 220). Concordamos plenamente com a leitura do fenômeno do xamanismo urbano, realizada pelo professor Magnani. Principalmente no que se refere às expectativas frustradas de que esse seria mais um fenômeno passageiro. (MAGNANI, 2000).

Há mais de uma década observando a construção das redes de relacionamento que compartilham do circuito xamânico no contexto urbano, em conjunto com as diversas frentes que compõe o discurso e propagação do espírito *new age*. Percebemos que as linhas mestras dos discursos estão centradas numa expansão da consciência, a edificação de um mundo muito mais holístico, não apenas para as relações entre os seres humanos, como para aproximar fronteiras para rompê-las, reforçando as mensagens de paz frente às guerras. Mas também, integrar nos cuidados com o meio ambiente, que circunscreve as relações sociais como um todo, desconstruindo o regime de segregação entre nós versus a natureza. Como participante do xamanismo no cenário urbano, mantive contato com diversos atores nesse panorama das cerimônias que utilizam substâncias enteógenas “medicinas nativas ou plantas de poder”. Por força da evolução nos desdobramentos do campo pesquisado, entendemos conveniente a alusão de uma etnografia multissituada ensinada por George Marcus, pois, detectamos a importância da técnica de seguir objetos que, no caso em tela, são substâncias utilizadas por grupos diversos em locais distintos, que mantêm relações diretas e indiretas entre si. (MARCUS, 1995).

O diálogo com as diretrizes da etnografia multissituada nos permitiu rastrear para compormos o enredo elucidativo, da simultânea disposição de elementos intrínsecos, colocados em circulação, quando o uso do rapé entra como fio da tecelagem nas redes relacionais Yawanawa. O fenômeno em estudo, o uso do rapé, também pode ser lido como um agente condutor na propagação de outras manifestações culturais Yawanawa, como os cantos e as mitologias, de forma indireta. Ao mesmo tempo, suscitando a aquisição de outros instrumentos para o seu uso, pelas implicações formais da tradição Yawanawa, que não admite o uso do rapé pelo ato de aspirar, conferindo ao sopro humano o meio necessário de aplicação dessa substância. E dessa forma, criando em torno do uso do rapé, uma necessidade por outros instrumentos de aplicação, postos em circulação no interagir do espaço ritual do outro:

Uma das transformações que ocorreu na igreja Flor da Montanha sob influência dos Yawanawa foi a introdução do uso do rapé (rume), como prática adotada por grande quantidade de adeptos da igreja. Mas não é permitida a venda de rapé na secretaria da igreja, como ocorre em muitas igrejas do Santo Daime. Por outro lado, nos intervalos dos rituais, é permitido o uso do rapé, que geralmente é utilizado utilizando o aplicador individual. (PLATERO,2017, p.26)

Se visto como moeda de troca, ou até mesmo, como um “cartão de visita” transportado por terceiros, no sentido figurativo. O rapé inspira a construção de possíveis novos canais de relações, com grupos que não necessariamente precisam ter conhecimento prévio de suas exigências. E nesse sentido, podemos observar a edificação de relacionamentos de forma totalmente indireta, isto é, a construção de uma relação promovida por desconhecidos, cujo approach de ligação entre eles foi o uso do rapé. Não estamos a defender que seja uma possibilidade virtual, porque, independentemente de se estar inserido num circuito xamânico urbano ou não, as ligações em latência que poderão ser estabelecidas, quando partiram do uso do rapé como iniciativa primeira na comunicação, entre pessoas de grupos diferentes, tencionam a aquisição de outros objetos e, muitos desses casos, evoluem para o agenciamento de cerimônias Yawanawa.

Ou seja, além das redes construídas na via direta e indireta, observamos redes construídas a partir de sub redes relacionais. O elo na cadeia dessas relações perpassa em algum momento no uso do rapé, isso quando não são iniciadas pelo uso do rapé. Uma vez que os Yawanawa não concebem em seus rituais tradicionais com a exclusão do uso de rapé. O ato de pesquisar essas agências de relações em locais diferentes ocupados por grupos também diversos, como adverte o professor George Marcus, permite que o pesquisador também atue de

forma similar a um ativista, porque a pesquisa multissituada pode solicitar do etnógrafo compromissos, ingressos de passagens que podem ser lidos como contraditórios, no jogo relacional dos atores envolvidos nas construções e manutenção dessas redes de relacionamentos.

Não podemos esquecer que, de modo incluso, existe a necessidade primeira de acompanhar pessoas. Muitas delas ocupam posições de poder, atuando politicamente na defesa dos seus interesses pessoais e internos, ao mesmo tempo que devem zelar pelos interesses coletivos do grupo. Na convivência das alianças com grupos de diferentes interesses, conectados pelas substâncias enteógenas em espaços diversificados, muitas vezes esses grupos, mesmo não possuindo inicialmente relações formais entre si, na pessoa de suas lideranças. Podem ser colocadas em contato com outras lideranças, pela circulação dos participantes que transitam nesses meios ayahuasqueiros. No flanco independente neo-ayahuasqueiro, fui integrante, desde 2005, do grupo Universo Místico, sediado no Rio Grande do Sul, que mantinha núcleos espalhados por diversas capitais do país. Nesse grupo, o rapé e os cantos Yawanawa chegaram, através de alguns adeptos que circulavam em outros grupos do circuito ayahuasqueiro ligados ao xamanismo.

De modo geral, quando grupos independentes utilizam o rapé Yawanawa, o fazem num recorte cerimonial após a repetição da ayahuasca com músicas Yawanawa. É interessante chamar a atenção que a circulação de pessoas, ocasionada num evento ayahuasqueiro, viabiliza uma espécie de sub rede de relacionamentos sobreposto às redes dos grupos ayahuasqueiros. Ou seja, uma rede de relacionamentos independente das substâncias enteógenas, dentro da própria rede ayahuasqueira, essas pessoas atuam livremente e podem vir a influenciar um grupo ayahuasqueiro todo. Como no exemplo dos grupos que aderem ao uso do rapé, pela iniciativa de um de seus adeptos que conheceu o enteógeno num outro grupo, ou através de um terceiro. Essa flexibilidade no uso do rapé possibilita uma circulação veloz e dinamizada porque não há a necessidade de uma organização complexa para o seu uso, como é necessário para o consumo da ayahuasca. Essa característica amplia em muito a divulgação do uso do rapé Yawanawa, como uma substância xamânica, um enteógeno potente, que pode ser utilizado com ou sem a ayahuasca:

O circuito aldeia (festival) cidade (ritual de uni) aponta para uma rede que articula pelo menos quatro grupos distintos: a) o Santo Daime (diversas correntes, principalmente vinculadas ao Padrinho Sebastião); b) movimentos considerados na antropologia como neo-xamânicos - em geral de inspiração indígena norte-americana, mencionados sob a denominação genérica de

Caminho Vermelho; c) a “linha indígena” que trata de sujeitos e/ou grupos, tais como Shāku Bena e Guardiões Huni Kuin, envolvidos com indígenas que habitam o território brasileiro (em geral, a Amazônia brasileira). Há ainda de considerar uma outra vertente: d) os neoyahuasqueiros, tais como Universo Místico. (OLIVEIRA, 2012, p. 43).

A tendência natural da abordagem multissituada na elaboração do enredo etnográfico fracionado em muitos lugares pode convergir na inclusão dos conflitos pessoais e de terceiros, provocando desgastes emocionais pelo envolvimento com um número de atores em cenários antagônicos ao próprio objeto de estudo. Ou seja, há um ponto de ajuste entre o emocional e o intelecto, quando postos em prática os procedimentos utilizados pelo observador participante, no seguir um objeto de estudo multifacetado pela instabilidade dos diferentes campos pesquisados. Não nos esquecendo dos ensinamentos de Clifford Geertz (2008), sobre o interpretativismo hermenêutico de dupla dimensão, o nativo interpretando e o antropólogo interpretando por cima dos ombros do nativo. Posição ratificada por Roy Wagner (2010) quando identifica na figura do nativo, um orientador de uma etnografia construída aos dois pares de mãos.

A construção das redes de relacionamento do povo Yawanawa, com outras frentes religiosas que utilizam a ayahuasca, é imensamente importante e pode ser considerada um meio estratégico para divulgação da cultura Yawanawa. Pois os indígenas levam consigo seus cantos, seus ornamentos simbólicos e o rapé, que possui uma excelente aceitação entre os daimistas, e as vertentes xamânicas urbanas. Porém, esse mesmo agenciamento cultural pode ser realizado, por intermédio exclusivo do rapé, ou seja, pelo rapé podem chegar a outros grupos, as músicas, as histórias e outros aparelhamentos da cultura Yawanawa. A título exemplificativo, faremos um recorte, para percepção da importância, na prática, das redes relacionais no meio ayahuasqueiro, em que percebesse o entrelaçamento das relações Yawanawa com outros grupos que utilizam as substâncias enteógenas. Em acordo com o trabalho desenvolvido pela antropóloga Ester Langdon (LANGDON, 2008), o xamanismo urbano também pode ser lido numa abordagem mais ampliada e, dessa forma, englobar grupos de pessoas ocidentais que, em comunicação com os povos indígenas, passam a incorporar determinadas tradições nativas, contribuindo para a manutenção e disseminação dessas tradições no tempo espaço:

Como antropólogos, é necessário rever os nossos modelos analíticos, que originalmente consideravam o fenômeno como específico das culturas primitivas e indígenas. A difusão do xamanismo para culturas não-indígenas como parte de um contexto mais amplo de movimentos políticos e espirituais contemporâneos e o intercâmbio entre o local e o global, nos leva diretamente

ao centro das questões atuais na investigação antropológica sobre noções de cultura, tradição, continuidade, lugar e práxis. (LANGDON, 2008, p. 20)
Tradução minha.

Os não indígenas, no cenário do xamanismo urbano, acrescentam elementos que valorizam estas práticas rituais, atuando na valorização e expansão dessas culturas nativas. Colocando em circulação itens simbólicos indígenas, além das cerimônias que fortalecem o aspecto econômico e político dos grupos indígenas no sentido mais amplo do termo. Numa conversão tanto em capital financeiro, como em capital social, conferindo status às lideranças envolvidas com o circuito xamânico urbano. Os subsídios que passam a orbitar em torno desses eventos tendem a regressar em benefícios tanto para os indígenas, como para os não indígenas. E nessa perspectiva teórica do fenômeno xamânico urbano, o xamanismo não deveria ser visto necessariamente como uma atividade específica dos povos nativos, mas compartilhada com a sociedade ocidental. Um exemplo clássico desse fenômeno é o evento “Voo da Águia”, em que trabalhei com Léo Artese em duas cerimônias xamânicas, na capital do Rio Grande do Norte. Léo Artese, além de ser padrinho dirigente de uma Igreja do Santo Daime no interior de São Paulo, onde desenvolve trabalhos do Santo Daime, também promove eventos xamânicos orientados pelas tradições nativas norte-americanas.

Um dos pioneiros do xamanismo no Brasil, Léo Artese incorporou em suas cerimônias o rapé Yawanawa, dedicando um ato do seu desenho cerimonial ao uso do rapé. Como suas cerimônias xamânicas são realizadas internacionalmente, nada impede que o uso do rapé seja utilizado também no cenário internacional do circuito xamânico urbano. O cenário do xamanismo urbano e as construções de redes que sustentam e auxiliam na expansão do xamanismo Yawanawa. Favorecem uma “tomada de empréstimo dos marcos teóricos”, no sentido de dialogar com os conceitos de ator-rede, propostos por Bruno Latour (2008), justamente porque os conceitos de ator-rede desse antropólogo localizam a atuação dos atores como tudo o que possa ser anexo a alguma coisa ou a alguma pessoa, que os torne parte da rede. Estamos diante de uma leitura abstrata das relações, pois também partimos do pressuposto de que os atores tanto intervêm como sofrem as influências desses fluxos e refluxos constantes nas redes. Se considerarmos o conceito de ator-rede, não apenas como um constante fluxo de circulação de atores e objetos, cuja lógica dessas conexões opera tanto pela rede como pelos atores. Ou seja, não existiria a rede sem os atores e os elementos simbólicos postos em circulação, conectados e agenciados entre si, que identificamos como um aspecto de manutenção da rede. Porquanto, consideramos a existência de um segundo aspecto da rede,

localizado na capacidade de absorção de novos atores participantes para as redes já existentes, como também a formação de novas redes e alianças. Podemos concluir que o valor conceitual de ator-rede deve contemplar tanto as suas significações objetivas quanto as intenções subjetivas projetadas na rede. E isso ocorre através da circulação de objetos, substâncias enteógenas, narrativas mitológicas, particularidades históricas, cantos, teorias e conceitos próprios de cada espiritualidade, manifestados de forma direta ou por representação simbólica na rede.

No contexto neoxamânico, a busca por uma ancestralidade unificadora auxilia na construção de pontes que facilitam aos não indígenas interagirem com as tradições nativas, sem a necessidade de uma longa viagem às selvas da Amazônia. E uma vez, adaptando-se às tradições originárias, suas práticas contribuem para a continuidade no tempo e espaço dessas mesmas culturas originárias. Segundo Karina Raquel, o fenômeno presente do xamanismo urbano pode ser dividido em duas grandes frentes. O xamanismo tradicional, praticado por indígenas, está centrado nas tradições de suas respectivas etnias. E o neoxamanismo que pela liberdade de não residir fixado em uma única tradição, mescla com as técnicas da cultura oriental elementos terapêuticos, que convergem com as necessidades dos habitantes urbanos. A autora propõe, ainda nessa leitura, um xamanismo universal, que seria a união do xamanismo tradicional com o neoxamanismo. Ao menos em tese, essa linha de raciocínio atualmente defendida nos proporciona uma releitura do xamanismo. Restando as implicações desse fenômeno urbano, o neoxamanismo, para o incerto horizonte de possibilidades, ainda em aberto (BRAGA, 2010). No trabalho de Leandro Altheman, nota-se que algumas preocupações pontuais em relação ao neoxamanismo, já eram observadas, discutidas e publicadas desde 2013, por alguns estudiosos:

Certa tarde de conversa com Txai Terry sobre os conhecimentos indígenas terem se tornado um objeto de ganância. Por um lado, a indústria farmacêutica vem há décadas estudando tais conhecimentos e transformando-os em substâncias sintéticas, que, mais tarde, serão remédios que movimentarão milhões de dólares na economia mundial. Mas Terry levantou ainda outra preocupação. - Acho perigosa a onda de neoxamanismo. Muita gente querendo ganhar, dinheiro e poder com esses conhecimentos. (LOPES, 2013, p. 150).

O espaço geográfico new age e neoxamânico, tracejado no palco das metrópoles, tendo ao fundo a própria Selva de Pedra, como cenário para os holofotes de uma nova realidade espiritual, o xamanismo urbano não mais circunscrito a um punhado miúdo de adeptos reunidos

em torno de uma fogueira no fundo de um quintal, ou arranjados no constrangimento de uma sala de apartamento. Pois, as estaturas dessas “egrégoras”¹⁶ em crescimento se alongam na roupagem dos eventos com três dias e duas noites de programações intensas. As vivências realizadas durante o ano são eventos alocados em sítios com refeitório, equipe de cozinha, dormitórios, seguido de um conjunto de conforto para o bem-estar dos locatários, em chácaras próximas às capitais. No calendário do xamanismo urbano, há também o festejo, um evento iniciado em dezembro com término programado para o janeiro do novo ano. Com a mesma envergadura das vivências, porém com duração média de uma semana, permitem aos adeptos experiências mais profundas com as substâncias enteógenas. Esse fluxo crescente do público urbano e de recursos fomentados pelo neoxamanismo traz consigo também a valorização do próprio status social, que tende a favorecer o interesse dos jovens indígenas na capacitação de suas formações e o seu reconhecimento como pajés:

Os únicos pajés reconhecidos como tal na aldeia são o pajé Yawá e o pajé Tatá, que faleceu no final de 2016. As demais pessoas são consideradas como estudantes da espiritualidade Yawanawa. Mas os jovens que fizeram a dieta do Muká ou outras dietas são capacitados para realizarem rituais nas cidades, tornando-se pajés nas cidades. (PLATERO, 2017, p. 13).

Nesse contexto xamânico urbano, onde analisamos a construção das relações nos diferentes campos dessa pesquisa, situamos a igreja Céu do Patriarca representante da aliança entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado Ytzatilatlan (FSI). Ambas possuindo ramificações nacionais e internacionais, porém, com estruturas administrativas diferentes. A antropóloga Isabel Santana (ROSE, 2010), observa que as igrejas do Santo Daime se estruturam de forma mais centralizada, enquanto o FSI opta por descentralizar as dinâmicas administrativas de suas “igrejas” e isso permite que os grupos em seus respectivos países construam seus calendários de eventos de formas independentes. Essa liberdade permite a formação de uma cadeia circular de eventos, amparada no bom senso das lideranças para não colidirem, dois ou mais desses grandes eventos ao mesmo tempo. O que possibilita, uma programação de eventos nos meses do ano, ocasionando um intenso trânsito de pessoas que viajam ao redor do mundo para participarem dos eventos rituais do FSI. Foi possível observar a importância dessas redes relacionais, costuradas na prática, por agentes não indígenas, quando participei do evento da

¹⁶ Do grego egrégoroi, a palavra egrégora significa velar, no sentido de vigília. Utilizada como conceito esotérico faz menção a força espiritual de um grupo de pessoas em torno de um mesmo objeto. A egrégora nesse sentido seria a totalização energética dos esforços físicos, das emoções e das energias mentais de um grupo com mesmo propósito.

dança do sol¹⁷ e dança dos espíritos¹⁸ no Equador. Um evento internacional, dirigido pela liderança mundial do FSI, com a participação de outros *Taitás*,¹⁹ que compunham a direção cerimonial do evento xamânico. Com uma rede expressiva de sedes internacionais, o FSI promove um grande fluxo de adeptos viajando ao redor do mundo, pois é possível dar continuidade aos quatro anos de busca da visão²⁰, dança do sol e dança dos espíritos, em qualquer país que realize essas cerimônias rituais vinculadas ao FSI:

No Equador, há cerca de duas horas de Quito, em uma propriedade chamada de Urcupacha, há um círculo cerimonial maior, onde se encontram várias lideranças internacionais do FSI e se praticam todos os desenhos cerimoniais maiores, a Busca de Visão, Dança do Sol e também a Dança dos Espíritos, que ainda não ocorreu no Brasil, cuja participação como dançante tem como requisito que já se tenha participado de pelo menos duas Buscas de Visão, três Danças do Sol e que seja Carregador de Pipa, onde há uma amplitude de participantes de um circuito internacional das cerimônias da tradição. (RESSEL, 2013, p. 17).

Nos intervalos dos rounds da dança do sol, é comum a troca das poucas medicinas²¹

¹⁷ A prática consiste em uma dança, em jejum, como na Busca de Visão, durante quatro dias, em um círculo cerimonial ao redor da chamada “Árvore da Vida”. A Dança do Sol é realizada anualmente no Brasil, logo após a Busca de Visão, fazendo parte do calendário maior de atividades do grupo em janeiro. Nela também está presente o aspecto de transmissão da tradição, onde durante a trajetória de quatro anos de dança, os participantes recebem “bênçãos” de Carregador de Chanupa, sendo que ao concluir o círculo completo de quatro anos de Dança, caso o dançante tenha essa intenção, podem ser concedidas “bênçãos” de Condutor de Temazcal. A partir do ano seguinte, a pessoa passa a integrar o Conselho de Dança do Sol. Pelo que, também é uma cerimônia que tem a faceta de formar “carregadores” da tradição e possibilitar sua continuidade. (RESSEL, 2013, p.89).

¹⁸ É vista como uma Dança onde se honra o “espírito da noite”, o “lado feminino da existência”. Durante quatro noites, celebra-se dançando com as Estrelas, a Lua e a Terra. Não há a prática do jejum. A Dança dos Espíritos ainda não foi realizada no Brasil, sendo mais comumente realizada pelos outros grupos estrangeiros do FSI, em especial no Equador e no México. Para participar como dançante na Dança dos Espíritos é necessário que o participante seja Carregador de Chanupa e tenha completado pelo menos duas Danças do Sol e duas Buscas de Visão, sendo assim, uma cerimônia mais restrita aos participantes mais adeptos das práticas realizadas pelo FSI. ” (RESSEL, 2013, p.90).

¹⁹ “Taita nos Andes, quer dizer *Pai*, mestre e Padrinho de xamãs. ” (GUERRERO, 2005, p.9).

²⁰ Nessa cerimônia, que se inicia e termina com um Temazcal, o “buscador de visão” é visto simbolicamente como uma semente, que é levada para um lugar junto à natureza, onde é “plantado”, permanecendo isolado por quatro dias e quatro noites, em jejum completo, sem nenhum alimento nem água, e em silêncio, até ser “colhido”. O espaço onde permanece é delimitado por um círculo formado por um cordão de 365 “rezos”, que são feitos em atados de tabaco colocado em quadrinhos de tecido de algodão, unidos num mesmo fio de linha, onde são depositadas as intenções do buscador, os quais são preparados pelo buscador antes da subida à montanha. O ritual completo da Busca de Visão se dá em um ciclo de quatro anos: no primeiro ano se sobe a montanha por quatro dias; no segundo ano por sete dias; no terceiro por nove dias; e no quarto ano por treze dias. (RESSEL, 2013, p.88).

²¹ A expressão medicina é utilizada no FSI, para designar todas as substâncias enteógenas. Mas também, pode ser utilizada para designar, elementos como a medicina da água, a medicina do fogo, a medicina dos animais. Designa igualmente elementos produzidos pelo homem, como a medicina do canto, a medicina do tambor, a medicina do silêncio e da palavra. É uma forma de lembrar, que para além, da parte física das coisas, existe nelas um aspecto invisível, “espiritual. O FSIB narra que, na atualidade, há um conhecimento vasto sobre as plantas medicinais e a sua ajuda em diferentes situações de doenças e enfermidades do corpo, dizendo que “nossos antepassados” descobriram que esse “conhecimento” e essa ajuda poderia se estender também para a mente e emoções, já que estas estão interligadas e relacionadas com o próprio corpo. Assim, de todas as plantas, àquelas que ressaltam esta

autorizadas durante a dança cerimonial, que basicamente giram em torno do tabaco, uma vez que água e comida de qualquer natureza são proibidas durante os quatro dias de dança ritual. Como nesse evento, portava a medicina do rapé Yawanawa, facilmente a notícia se espalhou no circuito ritual da dança. E no transcorrer dos quatro dias da dança do sol e nas quatro noites da dança dos espíritos, muitos dançantes se propuseram a receber rapé soprado por mim. Nesses eventos, além de outras trocas, compra e venda de medicinas, é uma oportunidade propícia para revenda de objetos imprescindíveis para o uso do rapé Yawanawa como curipe e o tepi, além de outros adornos Yawanawa. A utilização da palavra medicina, é uma expressão comum no meio xamânico internacional do FSI, incorporada pelos Yawanawa, para se referirem às suas substâncias rituais. Essa terminologia possui elementos políticos, que favorecem a circulação desses enteógenos de forma a realocar a chave conceitual dessas substâncias, para a categoria analítica da enteogenia, que na prática opera por diferenciar suas práticas xamânicas tradicionais, da circulação das drogas ilícitas: “De modo geral, o que vale ressaltar para fins desta breve reflexão, é que a categoria medicina tem uma força política muito importante, pois se recusa (a ponto de ignorar) a alcunha de “droga” (OLIVEIRA, 2016, p. 5). Mesmo que, para os adeptos do FSI, a compreensão da expressão medicina esteja alocada diretamente a outro aporte conceitual muito mais amplo, pois considera de modo incluso até mesmo as falas, os cantos e as relações humanas como medicina. Nas mãos dos Yawanawa, a expressão medicina mantém o aspecto político, porém é menos abrangente, ficando restrita ao uso das substâncias enteógenas.

Como no convívio desses eventos, são pontuais as conversas em torno das trocas de experiências rituais, histórias mitológicas de culturas indígenas, cantos sagrados e apresentações de medicinas. Durante esse evento internacional, tornou-se factível que o uso rapé pode resultar num fenômeno agenciador de outras possíveis manifestações da comunicação da cultura Yawanawa, transmitida a outros grupos xamânicos. Ou seja, a percepção praxiológica do uso do rapé, ao primeiro olhar, tende a visualizar a prática dessa tradição, sem a percepção dos elementos subjacentes que entram em ação, desencadeando uma série de possibilidades no mundo das ações humanas. Essa promoção de ações motivadas por uma agência invisível ao olhar primeiro, sobre o uso do rapé, se revela quando uma leitura mais profunda observa também o resultado dos atos simbólicos postos em ação. Porque o uso do rapé, desencadeia outras formas de comunicação em torno da cultura Yawanawa. A começar

ajuda com maior intensidade, trazendo clareza e compreensão para a mente e a relação com os pensamentos, são chamadas de “Plantas de Sabedoria”, “Sacramentos” ou “Medicinas” (RESSEL, 2013, p.87)

pelo sopro que movimenta o rapé pelos instrumentos de aplicação dessa substância. Ou seja, apenas do ponto de vista material, o uso do rapé Yawanawa, comunicado na técnica do soprar, por necessário, implica, de forma direta, numa demonstração das tecnologias desenvolvidas pelos Yawanawa para o uso do rapé. Uma vez que o rapé Yawanawa não pode ser aspirado, e necessariamente precisará de um, ou mais instrumentos para o efetivo uso. Os instrumentos desenvolvidos pelos Yawanawa para aplicação do rapé são basicamente o *Curipe*, que é um aplicador individual, o *Tepi* instrumento para soprar em terceiros, e o *Muti*, recipiente para guardar o rapé.

Outra camada um pouco mais profunda, em relação ao uso do rapé, pode ser revelada quando analisamos a opção de receber o sopro de uma terceira pessoa. Aquele que recebe o rapé, necessariamente receberá o sopro de quem aplica “sopra” a medicina. A relação estabelecida nessa forma de aplicação do rapé é muito mais íntima, em contraste com um rapé fornecido de outras tradições que o utilizam inspirando a substância em si mesmo. O contato com o sopro da pessoa que irá soprar o rapé pode ter início antes mesmo da aplicação do rapé. Porque, a depender da maturidade do portador do rapé, este pode soprar nos ombros, na testa, no rosto, no pescoço e no tórax da pessoa que receberá a aplicação de rapé. Esses atos preparatórios ao uso do rapé podem ainda ser precedidos de inovações na língua Yawanawa.

Essas ações preparatórias aproximam as primeiras “fronteiras materiais geográficas demarcadas pelo corpo”, uma vez que se faz necessário uma certa dose de confiança de quem recebe o rapé. Pois estão presentes elementos sensíveis, como o sopro e as mãos do soprador, que ao espalhar a quantidade de rapé para ser aplicada em uma de suas mãos, inicia uma operação que pode demorar alguns minutos a depender das reações de quem recebe o rapé por uma das narinas. E não é incomum o primeiro sopro produzir uma sensação de estranhamento. Quando isso ocorre, se faz necessário um tempo para a pessoa absorver a sensação estranha do rapé em seu corpo, até que seja possível retomar a aplicação na outra narina. Como a aplicação é realizada em dois tempos, uma narina após a outra, entre o lapso de tempo de uma aplicação e o término na outra narina, o rapé permanecerá na mão do soprador, que devera guardá-lo. Ou seja, caso a pessoa não consiga permanecer de olhos abertos, prestando atenção nos movimentos do soprador de rapé, terá que confiar que o rapé não será substituído por outra substância.

Se seguirmos aprofundando nas implicações do uso do rapé Yawanawa, aplicado pelo sopro e não pela inspiração. Perceberemos que o rapé soprado, mesmo quando lançado na própria pessoa, que o sopra pelo *curipe*, em si mesmo. Necessariamente estará doando um sopro

em si, diferentemente do ato de inspirar o rapé, que determina uma atitude de tomar para si algo externo. O ato da aplicação de rapé Yawanawa condicionado ao sopro impõe a necessidade de uma doação primária. Ou seja, toda aplicação de rapé Yawanawa é subordinada a um ato inaugural de dar, e independentemente se a tríade da dádiva de Marcel Mauss (MAUSS, 2003), irá ser concluída. A obrigação do uso do rapé Yawanawa somente terá início com o dar algo de si mesmo, o seu sopro íntimo. Pois, o que pode ser precificado é o rapé, o sopro é uma doação.

Outro aspecto que favorece o relacionamento das tradições nativas do Norte e Sul da América encontra respaldo numa profecia difundida no meio xamânico do FSI. Segundo essa profecia nativa, pronunciada ao tempo em que os povos originários do norte da América estavam sendo massacrados pelas forças colonizadoras norte-americanas, haveria um tempo em que os peles vermelhas nasceriam em peles brancas, para reavivar as tradições nativas. Essa profecia previu também uma aliança entre os povos do norte da América e os povos da América do Sul, cuja representação simbólica dessa união é conhecida como a aliança da águia com o condor:

Em outra ocasião, no Festival Yawa Rio+20, tive a oportunidade de acompanhar Vernon falar sobre as profecias de sua tradição, onde sustentou que era previsto para “esses tempos” o resgate das tradições ancestrais e a circulação desses saberes para a (re)união dos povos, representada pela Profecia da Águia e do Condor, onde as frentes espirituais nativas se reuniram de “Norte a Sul das Américas”, propagando novas alianças e anunciando um novo tempo. Vernon afirmou que a profecia já está acontecendo e que a reunião das tradições nesses festivais são expressões vivas dessa realização, que podem ser vistas nos movimentos da natureza, com a mudança progressiva do clima e do habitat dos vários animais que também eram anunciados na profecia, (RESSEL, 2013, p.157).

Com base nessa profecia, o FSI promoveu a sua aliança com o Santo Daime, formalmente estabelecida com o Céu do Patriarca. A entrada em cena dos Yawanawa, aliados com o Santo Daime, de alguma forma, os colocou no círculo de relações dessas duas frentes xamânicas internacionais. A formalidade desses eventos pode ser visualizada de forma explícita para os que conhecem a profecia da Águia e o Condor, atuando nas alianças formalizadas entre o FSI e o Santo Daime, que se expandem em outras alianças informais e até mesmo formais com os Yawanawa. Segundo o pajé Nani, existe uma profecia Yawanawa prenunciando que o rapé alcançaria todos os quadrantes do mundo. Por mais que a profecia Yawanawa nos remeta a um sentido mais figurativo da expansão do rapé em diversos países, se observarmos com profundidade uma eventual materialização dessa profecia, implicitamente

perceberemos que a cultura Yawanawa igualmente estará refletida onde o rapé Yawanawa estiver sendo utilizado. De modo incluso, não podemos desconsiderar que o material contido nas profecias e mitologias nativas se torna ainda mais importante quando colocado em circulação nos grupos xamânicos, pois justificam em certa medida os avanços das alianças estabelecidas entre os diversos grupos indígenas e não indígenas no contexto urbano.

4.3 Consolidação das redes xamânicas

A construção e manutenção dessas redes de relações implica ainda em movimentações políticas que oportunizam aos atores indígenas agirem nos palcos temáticos da política internacional, anteriormente reservados aos políticos e representantes das forças mundiais. A compreensão de um mundo conectado ficou muito mais sensível para as populações indígenas a partir dos debates ambientais da Rio 92, cujos temas envolviam a conscientização e tomadas de posições políticas a fim de agenciar linhas para o desenvolvimento sustentável do planeta. As noções de reciclagem do lixo e as emissões de CO² na atmosfera, por mais que não fossem novidades no meio científico, eram matérias menos conhecidas das sociedades como um todo, se considerarmos sua crescente popularidade a partir da Rio 92. A agenda 21, um documento ratificado por países membros da ONU, previa, além das convenções do clima e da biodiversidade, pautas voltadas à solução de problemas enfrentados nas esferas socioambientais, ou seja, a ideia de uma rede intercomunicacional, afetando e sendo afetada mundialmente, cujo lugar de voz dos indígenas assume um espaço de destaque no cenário das decisões mundiais. Nesse sentido, entendemos viável um rápido diálogo com preceitos conceituais Tim Ingold, justamente por seu agudo argumento de início ao fim, atualizando os conceitos de rede nas complexas relações e desdobramentos das relações constituídas pelas ações humanas. Uma possibilidade mais ampla do que a percepção de pontos conectados, cuja visão mais apropriada seria a leitura de uma malha constituída de pontos entrelaçados, pois conecta as redes relacionais entre pessoas que aparentemente nada possuem com essas relações, (INGOLD, 2015). As redes relacionais dialogam em espaços sociopolíticos não apenas diretamente ligados aos grupos xamânicos urbanos entre si, mas seus empenhos e atuações se comunicam em espaços políticos da sociedade nacional e internacional:

Nesse caminho de acompanhar a rede dessas relações, participei do IX Festival Yawa, no final de outubro de 2010, realizado na Amazônia acreana, o qual contou pela primeira vez com a presença de Vernon Foster, com a sua participação no desempenho das atividades, e com a sua condução de cerimônias, oportunidade em que realizou Cerimônias de Sweat Lodge com a participação de indígenas Yawanawa e visitantes do Festival. Nesta

oportunidade, participei por duas vezes da Tenda do Suor, acompanhando a sua condução, com as etapas cerimoniais, que formam a estrutura do desenho cerimonial, e suas falas oficiais. Entre essas falas, acompanhei o discurso de aliança entre os Yawanawa e Vernon Foster, chamado pelos anfitriões de “povo parente do norte”, acarretando em relações que se estreitaram com a concretização de outras atividades em parceria, como outro evento que acompanhei no Rio de Janeiro, em junho de 2012, o Festival Yawa Rio+20, realizado também com a participação de Vernon Foster, conduzindo as atividades da sua tradição. (RESSEL, 2013, p. 143).

A abertura conceitual de rede proposta por Tim Ingold nos permite visualizar que não é preciso sequer termos pessoas diretamente cruzando o nosso caminho, não se faz necessário um nó unindo nossas vidas às linhas das vidas de outras pessoas. Podemos nem mesmo saber da sua existência, ou de suas atividades executadas por pessoas que jamais nos tocariam, para sermos atingidos por elas. O elo unificador dessas relações sentidas ocorre através do planeta, e desse modo a devastação do continente africano é sentido e produz consequências na Amazônia. A floresta Amazônica, por sua vez, impactaria de alguma forma as desertificações na China, que por sua vez interferiria no derretimento dos gelos glaciais nos polos. Evidente que não há essa ordem de relações pontuais, estamos construindo imagens para visualizar as malhas de linhas conexas, para dimensionar que as relações agenciadas pelas forças de produção e consumo, no e através do planeta, podem ser sentidas por todos nós, habitantes do planeta Terra. É importante ressaltar que esse é um ponto central no discurso do xamanismo urbano no contexto *new age*.

Um exemplo dessa complexidade está nas relações entre atores dessas redes em expansão, promotoras de inovações. Pode ser observada por mim em campo, quando fui convidado por ter conhecimento do uso do rapé Yawanawa, a participar junto a um grupo independente, cujo líder e sua família são migrantes venezuelanos. O evento noturno foi realizado em um pequeno sítio dentro do perímetro urbano de Manaus. A primeira surpresa nesse evento se deu pela forma de ingestão da ayahuasca, que ao invés de ser servida líquida, era colocada diretamente na boca dos participantes, para ser mastigada e engolida por ser sólida, com um sabor levemente adocicado, ou seja, estamos diante de uma inovação no contexto urbano promovido por não indígenas. Inclusive, uma das participantes comentou que a sua preferência por comer ayahuasca era justamente evitar o sabor ácido e amargo do chá, talvez a ausência de um gosto amargo lembre o sabor adocicado quando se come a ayahuasca sólida. Segundo a liderança do grupo, ele foi iniciado por pajés venezuelanos, referências presentes nos seus discursos cerimoniais. Mesmo o líder do grupo não sendo um indígena, visualmente a

cerimônia continha elementos do xamanismo convencional, pelas vestimentas adornadas com cocares e colares, porém, as músicas executadas durante a cerimônia não eram de tradições indígenas e sim mantras indianos, uma espécie de xamanismo guiado por técnicas orientais, porque até exercícios respiratórios eram realizados antes e durante a cerimônia. Um recorte no desenho ritual particularizava a cerimônia, para aplicação de rapé, em que os sopradores cerimoniais se deslocavam até pessoas, que permaneciam sentadas num círculo ao redor de uma fogueira, para a aplicação do rapé.

Como todo fenômeno de larga escala, sentido mundialmente por colocar um volume expressivo de pessoas, de substâncias enteógenas e de objetos rituais em circulação. Naturalmente, se promovem, através da observação desse mesmo fenômeno, uma série de construções críticas manifestadas pelos próprios indígenas defensores de suas tradições, como por não indígenas e estudiosos do xamanismo, como foi observado no trabalho de Beatriz Labate:

Outro conjunto de temas relacionados a esta pesquisa tem a ver com a crítica da comercialização da espiritualidade indígena, especialmente do xamanismo, pelo movimento neoxamânico. Brown (1989) argumenta que o público norte-americano trataria os conhecimentos indígenas como um supermercado, onde alguns elementos são escolhidos e outros rejeitados. No contexto do neoxamanismo, uma vida de disciplina seria reduzida a um conjunto de técnicas de desenvolvimento pessoal. Os novos xamãs possuiriam uma cosmologia sem raízes e um treinamento limitado, a partir de informações de segunda ou terceira mão; e operariam sem uma comunidade que os reconhecesse – e criticasse e controlasse – como —xamãs. Estes neoxamãs, simulações de indígenas reais, e seus clientes, ignorariam também que tradicionalmente existem ataques mágicos contra o xamã; se isto confere status, também é um fardo para ele. Aldred (2000) estima a existência de dez a vinte milhões de seguidores mundiais do movimento da Nova Era. A venda de produtos relacionados à espiritualidade dos indígenas norte-americanos seria um dos setores mais lucrativos deste movimento, como os best sellers dos plastic shamans e kits de sweat tent. Estes produtos adquirem especial significado em uma sociedade onde consumir é uma maneira de demarcar identidade; comprar tais objetos permitiria a formação de comunidades imaginadas de pessoas com estilos de vida semelhantes. Este consumismo estaria ligado a uma nostalgia ocidental do autêntico e do real, a uma tentativa de salvação do tédio e da melancolia. (LABATE, 2011, p. 47).

Atualmente, o rapé é aceito como medicina permanente no Altar das medicações autorizadas pelo FSI. Em termos indiretos, isso é uma conquista significativa para os Yawanawa, que mesmo sem estarem presentes nos eventos desse grupo, o uso do rapé, mantido pelos participantes nos cerimoniais e aceito formalmente pelos dirigentes do FSI, mantém

acessa a lembrança dos indígenas da Amazônia, tanto no contexto informal, como no contexto formal dos rituais, independentemente de suas participações diretas nesses eventos. Outro exemplo de ordem pragmática é o *temazcal*,²² a cerimônia mais corrente entre adeptos do FSI, amplamente difundido nas cidades. Nessas cerimônias, o uso do rapé Yawanawa é partilhado antes de se entrar na tenda e até mesmo dentro da tenda de *temazcal*, pode ser utilizado. Como também é comum ouvir os cantos Yawanawa serem entoados pelos participantes durante o ritual dentro da tenda de um *temazcal*.

Nesse sentido, existe um aspecto que vale a pena ser mencionado pelos desdobramentos no uso do rapé. Como um número sensível de membros do FSI mantém contato direto com os Yawanawa e, dessa forma, adquirem o rapé produzido diretamente na floresta, estes repassam e servem o rapé Yawanawa nos eventos do FSI. Outro aspecto não menos importante são os não indígenas que realizaram dietas Yawanawa nas aldeias, ou aprenderam a fabricar o rapé ensinado pelos próprios indígenas. Quando essas pessoas produzem rapé nas cidades, esse rapé é oferecido/recebido como rapé Yawanawa, porque foi fabricado por mãos de quem realizou dietas e aprendeu na fonte o modo correto de fazer o rapé Yawanawa. E mesmo que não seja considerado um rapé Yawanawa feito por mãos de indígenas Yawanawa, o nome em referência aos Yawanawa estará presente. No Brasil, dificilmente um adepto do FSI não saiba ou não tenha presenciado alguém fazer uso do rapé Yawanawa. E isso necessariamente sugere dizer que, também tenham visto em algum momento, um *curípe* ou um *tepi* Yawanawa. Essa relação de proximidade mantida por alguns adeptos do FSI com os Yawanawa foi observada no final de janeiro de 2024, em Santa Catarina, quando participei como apoio dos Dançantes do Sol. Nesse evento, o uso do *nawê* produzido na floresta foi levado por dois integrantes do FSI, recentemente chegados de uma estada nas aldeias Yawanawa. A interlocução nesse caso se deu por indivíduos não nativos, mas seguidores de ambas as tradições, cujo nexos causal de ligação entre as duas tradições distintas se perfazia pelo uso do rapé. Sem a necessária participação das lideranças, pois eram os participantes que colocavam as duas tradições em contato indireto.

Para termos uma noção de como esses acontecimentos são maleáveis e dinâmicos quando postos em trânsito pelas mãos de pessoas ligadas direta ou indiretamente a essas

²²Trata-se de uma cerimônia que simboliza o “retorno à origem”, representado pelo regresso ao ventre da Mãe Terra, para um processo de “purificação” e “renascimento”. Consiste em um banho de vapor, uma sauna, porém, com uma profunda conotação espiritual, sendo uma cerimônia das tradições dos indígenas norte-americanos que também é encontrada em outros povos, tais como asteca, maia e tolteca. É comumente conhecida também como Tenda do Suor, Sauna Sagrada ou Sweat Lodge, “Sauna Sagrada da Purificação”, o “Útero da Mãe Terra”, chamada na língua lakota de Inipi (Casa de Reza). Seu nome em Nahuatl (Temazcal), idiomafalado pelo povo Mexica (povo Asteca), quer dizer: Temazo – vapor; Calli – casa. (RESSEL, 2013, p.85)

tradições. Basta observarmos o fluxo de objetos que são comprados em um local e revendidos em outros locais, dentre eles *curípes*, *tepis* e *mutis*, objetos diretamente ligados ao uso do rapé. Numa esteira de outros produtos, como pulseiras, colares, brincos e outros ornamentos. Essas redes de relações possuem ao menos duas camadas sobrepostas, uma delas oficial estabelecida pelas relações formais entre seus líderes, como observou Aline Oliveira, ao descrever que as cerimônias de quatro tabacos realizadas pelo FSI contraem uma forma também política cerimonial, quando presente um pajé ou alguma liderança Yawanawa, (OLIVEIRA, 2012).

Podemos ainda observar uma outra camada de relações informais, por parte dos adeptos, que se organizam para operar de forma muito mais orgânica e executiva a circulação do fluxo e refluxo de bens imateriais como cantos, histórias mitológicas, informações sobre as tomadas de decisões nas aldeias. Além das medicinas e objetos rituais, trocados, comprados, vendidos, revendidos e presenteados. Essa livre atividade com trânsito veloz e ininterrupto, promovida amplamente pelos adeptos das cerimônias ayahuasqueiras, em muitos casos, é um fenômeno que pode resultar numa oficialização de aliança quando reconhecidas oficialmente em eventos rituais:

Neste ritual ainda foi inserido o rapé na etapa conhecida como tabaco do poder – o que pontua o caráter eminente dialógico do novo campo xamânico através da emergência de elementos inusitados na dinâmica ritual. Desta forma, o *tepi* Yawanawa compunha o altar da meia-lua. O fato de que o rapé tenha sido “apresentado no círculo” é algo bastante relevante: é através da junção ritual de “medicinas” que o Fogo Sagrado expressa suas (possíveis) alianças – o que no Brasil dá-se claramente através do uso da ayahuasca [...]. Contudo, neste caso, o rapé foi inserido no momento ritual considerado de maior poder. (OLIVEIRA, 2012, pp. 131, 132).

É perceptível um refluxo de conceitos e objetos também lastreados pela cosmovisão dos povos originários norte-americanos, que chegam às aldeias Yawanawa. Podemos dimensionar como pode se tornar intenso o fluxo de elementos simbólicos, se levarmos em consideração os movimentos que interligaram essas duas tradições posicionadas geograficamente nos extremos do país, pela ação de algumas pessoas que atuam em ambas tradições. O volume de material simbólico em trânsito se torna ainda mais volumoso, se considerarmos os bens imateriais que são comunicados pelos atores em circulação, porque, além das atualizações políticas, as diretrizes tomadas pelas lideranças e sinalizadas num grupo. São repassadas aos integrantes do outro grupo, pelos participantes em trânsito. Também são momentos para apresentação de novos cantos aprendidos num campo de atuação e apresentados no espaço do outro, uma espécie informal de “Potlatch”. Pois, títulos e nomes pessoais na língua

nativa da tradição são conferidos num grupo específico, projetando esse status social no campo de atuação simbólico dos costumes do outro grupo. Casamentos são celebrados entre atores de campos diversos, são também formalizadas a autoridade para celebração de cerimônias, atuando pelas mãos independentes dos seus participantes: “Enquanto no Fogo Sagrado Mano foi associado ao Heioka, entre os Yawanawa ele foi nomeado (por Nani, na época uma espécie de “braço direito” de Bira na liderança de Nova Esperança) de *Kuka Matsute*, que significa literalmente “tio vassoura”. (OLIVEIRA, 2012, p. 21). Se no passado eram os indígenas que recebiam os nomes ocidentais como status de pertencimento junto à sociedade nacional, ultimamente se verifica o interesse de ocidentais buscando a aquisição de nomes na língua Yawanawa, pois um nome indígena confere status no meio xamânico urbano. Em uma conversa no campo de pesquisa com o indígena Gilson Puruma Yawanawa, esse senhor lembrou-me que eu não tinha nome. Segundo esse senhor, isso não poderia permanecer assim, era necessário eu receber um nome em Yawanawa.

Essa circulação de atores possibilita que os Yawanawa saibam que a aceitação do uso do rapé tornou-se uma prática introduzida oficialmente em cerimônias de um grupo, parte de suas redes de relações indiretas. Do mesmo modo, os Yawanawa são informados, como no exemplo anteriormente citado, em que uma cerimônia Yawanawa foi cancelada em um grupo ayahuasqueiro independente no Rio Grande do Sul, pela objeção ao uso do rapé no evento. Ou seja, a negativa ao uso do rapé indicou explicitamente que uma possível aliança entre os Yawanawa e esse grupo sulista ayahuasqueiro restava prejudicada pelo uso do rapé. Conforme observado no trabalho de Aline Ferreira: “O uni e o rapé formam o duo elementar na prática xamânica Yawanawa contemporânea.” (OLIVEIRA, 2012, p. 154). Porém, cabe a ressalva de que ainda é possível realizar eventos sem a presença da ayahuasca, mas o contrário não o é, porque os Yawanawa não concebem uma cerimônia com ayahuasca sem o uso do rapé.

Os efeitos produzidos por esses circuitos de relações, ao mesmo tempo que difundem a cultura Yawanawa, também exercem influência sobre os indígenas. Os Yawanawa já se expressam em menção a Deus, como o Grande Espírito, e utilizam o termo medicina para se referir a suas substâncias enteógenas, terminologias comumente utilizadas pelos integrantes do FSI. Do mesmo modo, é comum no ambiente do FSI a saudação Haux dos Yawanawa, ou mamãe jiboia, animal inexistente na tradição do FSI, mas mitológica e sagrada para os Yawanawa. Além de outras inovações recebidas pela convivência estabelecida a partir dessas redes relacionais, que atualizam os Yawanawa para o diálogo com diferentes grupos xamânicos. A própria produção e consumo da bebida ayahuasca foi revisto e sofreu alterações. Não dos

componentes essenciais, mas na graduação do preparo, tornando a bebida mais forte, pela técnica absorvida dos daimistas. Neste contíguo de relações, não há estranhamento em relação ao consumo da ayahuasca graduada, pela constante comunicação nas trocas de experiências com o Santo Daime, responsável pelo aprimoramento da concentração da bebida. Tanto o FSI como os Yawanawa estão familiarizados com o consumo de uma ayahuasca graduada dos daimistas. Existe ainda um outro fio condutor que intrinsecamente, favorecem essas relações, a tradição xamânica do FSI utiliza o tabaco quente, fumado ritualmente na chanupa²³, os Yawanawa utilizam o tabaco frio soprado. Técnicas diferentes de utilização do tabaco, com particularidades conexas, pois, não há cerimônias de quatro tabacos²⁴ sem a utilização do tabaco, do mesmo modo não há cerimônia Yawanawa sem o uso do rapé:

– Como é que vocês preparam este uni? Perguntou-me Yawá – Cozinhamos muitas vezes. Preparamos o primeiro uni. Deste uni, cozinhamos novamente com mais cipó e folha. Então cozinhamos mais uma vez, só com folha. – Ah! Agora entendi por que fica tão forte! Os Yawanawa são acostumados a preparar o uni mais suave. Geralmente, fazem apenas a quantidade suficiente para uma, duas ou no máximo três cerimônias. É uma ayahuasca leve, mas que, ingerida algumas vezes à noite, é ótima para mirar. (LOPES, 2013, pp. 29, 30).

As relações construídas nas metrópoles, promotoras de um refluxo de movimentos para as aldeias, do mesmo modo atuam quando uma aliança edificada na floresta incentiva viagens dos nativos para as cidades e também para outros países. Em ambos os casos, percebe-se um agenciamento orbitando em torno das medicinas da floresta, o que não invalida uma possível circulação de pessoas interessadas na cultura dessas tradições, por outros focos de interesses. Há uma dimensão mínima, mas tratada como exceção, o que não é incomum é estas exceções também se converterem em relações de interesses espirituais, orbitando em torno do uso das medicinas da floresta. Presenciei um grupo de italianos em meu trabalho de campo, cujo

²³ Comumente chamada de Chanupa, a Pipa é o instrumento sagrado que vem de geração em geração representando o centro dessa tradição. A função da Pipa ou Cachimbo Sagrado, que também representa o “Grande Poder”, a conexão com o “Grande Espírito”, é de orar, com um bom propósito, pela Mãe Terra e seus filhos e todos os seres que habitam nela. Com a Pipa, honra-se a palavra que é vista como criadora, sendo através dela estabelecida uma conexão com o Grande Espírito Criador. Aponta-se para o ensinamento de que com este instrumento/cerimônia se “desperta a consciência” de que a responsabilidade da palavra e do destino de cada um está em suas próprias mãos. (RESSEL, 2013, pp.85,86).

²⁴ Cerimônia de Meia Lua. Também conhecida como Cerimônia dos Quatro Tabacos, Cerimônia de Medicina ou Cura espiritual, trata-se de uma cerimônia com a utilização de “plantas de sabedoria” que são consideradas como “sacramento”, que é a forma como é vista a ingestão da ayahuasca (bebida feita pela infusão da mistura de um cipó “Banisteriopsis caapi” com uma folha “Psychotria viridis”), substância que ocasiona estados alterados de consciência e é utilizada por diversas outras expressões de religiosidade brasileira (Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha, entre outras) (RESSEL, 2013, p. 87).

interesse de um deles se iniciou pela busca espiritual, isso evoluiu para uma relação comercial, na aquisição de placas solares. O proprietário dessa empresa enviou seu gerente para tratar do assunto, e seu gerente passou a ter interesse na espiritualidade Yawanawa. Ambos utilizavam rapé e os acessórios necessários ao uso do rapé, no contexto informal e ritual. Quando ambos retornaram para a Europa, levaram consigo rapé e os acessórios para o uso, adquiridos na aldeia. De modo geral, acontece, na quase totalidade dos casos, o retorno de turistas para seus países com *nawê* e *curípe*, além de outros ornamentos e acessórios de uso do rapé como o *tepi* e o *muti*. Mesmo considerando atualmente o exercício de marketing divulgado nas mídias sociais por celebridades, que influenciam os meios digitais pela música e outras manifestações artísticas, na divulgação Yawanawa. Mesmo com essas novas possibilidades, o rapé continua a estabelecer relações e inclusive auxilia na manutenção dessas relações, pela prática de seu uso entre os adeptos do xamanismo urbano, que principia uma espécie de fenômeno social total, porque engloba uma série significativa de instituições:

“Nesses fenômenos “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas, morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo-; econômicas – estas supondo formas particulares de produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição-; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam” (MAUSS, 2013, p. 10).

O uso de substâncias enteógenas compõe o centro nervoso dos costumes tanto dos povos nativos, como a exemplo das frentes daimistas. Existe um aspecto elementar nesses rituais, em que é praticamente inevitável não consumir essas substâncias componentes espirituais, e mesmo sendo possível não os utilizar, estaríamos diante de uma exceção, que não fragiliza a análise. Como observador participante, promovi a experiência de participar em rituais sem o uso dessas substâncias enteógenas, e particularmente não vislumbro a participação de uma pessoa sem interesse como pesquisador, que sem o uso dessas substâncias possa compreender o que realmente ocorre nesses rituais. A descrição cerimonial no seu aspecto praxiológico e também simbólico não seria ocultada do olhar de um especialista, mas se tornaria extremamente difícil, no caso de uma pessoa leiga, acessar as compreensões implícitas nesses eventos, sem no mínimo ter mantido algum contato com experiências espirituais mais profundas. A possibilidade de incompreensão e julgamentos equívocos se avultaria, como se percebe nas falas de pessoas que sabem da existência desses eventos sem nunca terem experimentado dessas experiências.

A dinâmica das redes relacionais no cenário da espiritualidade *new age* já é complexa pela própria abordagem holística em torno do xamanismo urbano, porque desencadeia envolvimentos e também relacionamentos emocionais cujo centro do amor e ódio promove paixões avassaladoras, casamentos e separações difundidos em novos rumos totalmente imprevisíveis. O agenciamento de cerimônias é feito tanto por lideranças como por participantes. Um participante de hoje, no próximo ano, converte a si mesmo um título de mestre, xamã, guia, ocupando a cadeira de líder, por ele mesmo confeccionada, ou seja, o processo é extremamente dinâmico e criativo. Essa maleabilidade veloz auxilia na promoção de afetações substanciais nas vidas dos envolvidos.

De outro modo, as relações iniciadas entre grupos mais fortalecidos pelos regramentos de suas tradições, as alianças formais, mesmo quando em nome de suas instituições, nascem numa perspectiva centrada na espiritualidade coletiva do grupo. Mesmo nestes casos, existem possibilidades de serem desencadeados, no decorrer dessas relações, interesses que tomem um rumo direcionado à captação monetária. Pois, se verifica, de modo geral, o fortalecimento das trocas relacionais voltadas a um sentimento do conceito de dádiva (MAUS, 2003), que passam a influenciar os indivíduos desses diferentes campos em contato.

Quando os Yawanawa vinham para a igreja Céu do Mar, sempre traziam cocares de gavião real e de arara e davam de presente para a família do padrinho Paulo Roberto. E quando o Paulo Roberto foi para a aldeia Nova Esperança, levou objetos modernos, como uma câmera fotográfica, para presentear-los. Nos encontros entre aliados entre Yawanawas e daimistas, é frequente uma espécie de ritual de troca de presentes, no qual os Yawanawa dão bens culturais considerados tradicionais (como cocares, aplicadores de rapé, um tipo de arma de madeira, joias de miçangas, que passaram a ser feitas em 2008) e, em troca, recebem objetos industrializados e modernos. (PLATERO, 2017, p. 12).

Essa complexidade na construção e manutenção dessas teias de significados, emoções e interesses, pode ser ramificada em novas teias aparentemente independentes, mas ainda nutrindo elos originados da primeira teia, perfazendo, como ensinou Geertz (2008), uma construção de teias em que os próprios construtores se enlaçam nelas. Rastrear essas “teias” de relações com uma medida de segurança para não gerar uma convulsão na análise dos dados, talvez suporte, como foi a pretensão desse trabalho, três atores principais e secundário. Não em suas totalidades, pois não teríamos tempo, espaço e nem mesmo competência num primeiro trabalho, para um alcance analítico tão profundo, razão dos recortes necessários:

De pouco tempo para cá, os Yawanawa vêm estabelecendo um diálogo constante com alguns segmentos relacionados a práticas espirituais em centros urbanos. Por um lado, esse fenômeno é impulsionado na aldeia - especialmente através de um evento chamado Festival Yawa - e, por outro, através de viagens que alguns Yawanawa realizam a centros urbanos em parceria com não indígenas de determinados grupos espirituais. Dentre estes centros, atualmente duas cidades destacam-se como os principais núcleos nos quais eles vêm atuando e construindo essa rede: Rio de Janeiro-RJ e Curitiba-PR. (OLIVEIRA, 2012, p. 43).

Nesse sentido, as movimentações Yawanawa iniciadas com cerimônias concentradas principalmente em duas capitais, observadas com mais ênfase no Paraná e Santa Catarina, ultimamente estão espalhadas em diversas regiões do país. No entanto, já se observa uma preferência dos indígenas pelas viagens internacionais, demonstrando que o xamanismo urbano é um fenômeno com aceitação mundial.

4.4 Neoxamanismo urbano e suas implicações socioeconômicas

Como o cenário das mudanças promovidas pelo xamanismo urbano tornou-se um evento global, e as diretrizes de um mundo globalizado favorecem a transnacionalidade dos eventos multiculturais, que implica na construção de redes associadas com interesses diversos. Mantendo como elo de ligação o consumo de substâncias enteógenas, aceitas e investigadas com maior interesse científico, patrocinado indiretamente como via possível dos interesses financeiros da indústria farmacêutica. Esse grande número de interesses difusos e coletivos proporciona uma maior aceitação do fluxo de atores viajando ao redor do mundo com interesses multifacetados, interligando pessoas envolvidas diretamente com as práticas xamânicas, envolvendo um número crescente de novos adeptos. Esse fenômeno embaralha o cenário como nunca visto, porque mescla instâncias culturais com espirituais, interlaçando proposições intrinsecamente econômicas, ao ponto de promover campanhas para a legislatura de novas leis, que possibilitem um trânsito protegido de consequências penais para as pessoas que portam essas substâncias, justificadas por suas práticas rituais.

O turismo espiritual, como também é conhecido a intensa movimentação de pessoas que viajam ao redor do mundo, com um recorte particular no xamanismo, ainda suporta outra singularidade quando delineado ao turismo mundial direcionado à Amazônia. Nesse recorte, os Yawanawa captam e colocam em movimento uma grande parcela de turistas que se dirigem ao Brasil para terem uma experiência espiritual na selva Amazônica. Como os Yawanawa também “exportam” sua espiritualidade para muitos países, igualmente colocam em movimentação nos

centros urbanos nacionais um considerável volume de cerimônias que incentivam o turismo nacional com destino à Amazônia. Principalmente no Acre, o volume de turistas que circulam e secundariamente visitam a capital e outros pontos turísticos do estado deriva de uma parcela vultosa da soma de turistas que viajam às terras acreanas, movidos pelo turismo espiritual. Sejam eles em busca do Santo Daime que nasceu no Acre e difundiu-se mundialmente, sejam eles para dirigirem-se às aldeias indígenas, este recorte específico do turismo também ficou conhecido como turismo espiritual:

Diferentes autores utilizam um conjunto de termos para um conjunto de fenômenos semelhantes, tais como: turismo de drogas (Dobkin de Rios, 1994), turismo etnomédico (Jervis, 2010), turismo xamânico (Fotiou, 2010), turismo étnico (Davidov, 2010), turismo espiritual (Peluso, 2006; Herbert, 2010; Holman, 2010), turismo religioso, peregrinação (Turner, 1974), turismo místico, turismo extático, turismo vivencial, turismo alternativo, turismo enteogênico, turismo de aventura, ecoturismo da selva, turismo primitivo, turismo de raízes e assim por diante. Todas estas são variações do crescente mercado internacional do exotismo. Evitei entrar em uma discussão terminológica, pois todos os termos têm vantagens e desvantagens e cada autor reveste-os de conteúdo particular. Originalmente, havia planejado fazer uma comparação entre viagens em busca do consumo ritual da ayahuasca e outras formas de turismo. (LABATE, 2011, p.44).

Ao assumirem uma posição de maior impacto, como o caso dos Yawanawa, que movimentam um grande fluxo de turistas para o Acre, promovem o desenvolvimento indireto de uma região com tímidos mercados de consumo. Evidente que essas movimentações de pessoas não passam despercebidas aos atores dos poderes políticos, que sentem os recursos advindos do turismo movimentar as economias de seus entornos e, dessa forma, tornam quase que forçoso as melhorias estruturais das vilas que dão acesso às aldeias. Outro aspecto secundário desse fenômeno reside na valorização de recursos políticos simbólicos para promoção de campanhas e o assédio para que lideranças indígenas adentrem o cenário político local, nas disputas eleitorais. Demonstrando que o fenômeno do neoxamanismo urbano articula forças inesperadas com reflexos numa gama de setores, que mesmo sem uma comunicação direta entre eles, são atingidos por esse turismo que promove a circulação dessas substâncias rituais:

Haviam motivações paralelas, como conhecer floresta, estar com seus amigos em uma “viagem inesquecível”, mas a decocção hoje chamada de “enteógena” tinha papel fundamental, principalmente para os que vinham do sudeste do Brasil e de outros países. Até mesmo para o conhecimento do próprio festival. Dos que conversei, ao perguntar como souberam do festival um número

significativo disse prontamente que eram parte de instituições Daimistas, de grupos derivados das mesmas, de algum grupo com referências a práticas xamânicas ou amigos desses círculos. (BONFIN NETO, 2016, p. 79).

Se observarmos meticulosamente até mesmo os incidentes das prisões de pessoas com substâncias enteógenas, por países que as restringem, promovem a visibilidade do fenômeno do neoxamanismo urbano no cenário internacional. Que, por sua vez, fortalece o embate contra o preconceito sobre a utilização dessas substâncias rituais. A oportuna apropriação, a partir do neologismo da palavra grega *etnogenia*, proposto na década de 70 por Gordon (WASSON, 1972), e sua decorrente construção teórica como categoria analítica, resulta num avanço acadêmico decorrente do fenômeno xamânico, para diferenciar os psicodélicos das substâncias vegetais no contexto do xamanismo:

Esta tese analisa a relação de estrangeiros com o vegetalismo peruano. Contempla os forasteiros que viajam ao Peru em busca de experiências de consumo da ayahuasca, gringos que se tornaram eles próprios curanderos e ayahuasqueros peruanos que viajam para oferecer workshops a clientes de classe média na Europa e nos EUA. O foco da pesquisa não recai no turismo da ayahuasca ligado a pacotes de viagem e lodges sofisticados em Iquitos, mas em centros de ayahuasca em Pucallpa, onde os estrangeiros participam de cerimônias e dietas de plantas, em busca de estados alterados de consciência, autoconhecimento, cura, experiências místicas, contato com a natureza e com culturas tradicionais, ou por simples curiosidade. Analisando as trajetórias e atividades dos vários curanderos, incluindo indígenas, mestiços pobres, peruanos de classe média e gringos, a tese mapeia a expansão, diversificação e internacionalização do vegetalismo peruano. O estudo identifica os contornos de redes e circuitos transnacionais que promovem a migração e o fluxo de pessoas e —tecnologias sagradas em escala global. Essas técnicas e conhecimentos articulados são progressivamente formalizados e institucionalizados, representando um hibridismo entre xamanismo, ciência e serviços. Argumenta-se que esse fenômeno não deve ser compreendido como sendo meramente a comodificação da espiritualidade indígena ou de neocolonialismo, mas como um produto de estratégias locais deliberadas para adaptar-se a condições socioeconômicas cambiantes. As negociações entre o mundo dos gringos e suas expectativas e as tradições locais (onde a bruxaria desempenha papel central) são realizadas sob condições hierárquicas diferenciadas e, frequentemente, envolvem tensões. São operadas traduções criativas de ambos os lados. As referências estrangeiras são dinamicamente incorporadas e reapropriadas nos termos da lógica do vegetalismo. Neste sentido, poder-se-ia dizer que as atuais modificações introduzidas no vegetalismo peruano representam uma espécie de continuidade do seu processo histórico de formação e síntese originais entre diferentes tradições étnicas indígenas e elementos cristãos. De qualquer maneira, não é mais possível considerar a formação local dos curanderos separada de suas

interações com os estrangeiros ou dessas articulações entre o local e o global. (LABATE, 2011, p. 5)

Um diferencial importante nas relações Yawanawa com outras frentes ayahuasqueiras reside na comunicação tradicional do uso do rapé. Pois, quando os nativos tomam a ayahuasca de outras mãos, a exemplo do Santo Daime, enquanto bebida enteógena, eles permanecem ingerindo algo, consumido em suas próprias cerimônias rituais, não há nesse sentido alteração significativa, mesmo diante das técnicas empregadas pelos daimistas para elaboração de um daime graduado, isto é, um daime mais potente. Numa síntese apertada, a bebida é a mesma, a forma das estruturas rituais é que difere, ou seja, quando uma pessoa faz menção a tomar daime, implicitamente resta subentendido que deveria seguir os hinários, os passos rituais dos bailados, ou, no caso de uma ritualística de concentração, um silêncio estático. No mesmo sentido, quando uma pessoa tomar ayahuasca, mesmo que obtida do Santo Daime, numa cerimônia Yawanawa, está implícito que essa pessoa irá tomar rapé.

Como partimos da percepção de que o rapé é utilizado como um agente efetivo na construção dessas relações, agenciando, de forma direta e indireta, a comunicação da cultura Yawanawa com outros atores de campos diversos do xamanismo. Compreendemos que o uso do rapé também atua na manutenção dos elementos que sinalizam na lembrança de terceiros, quando utilizado, a sua referência originária Yawanawa. Tecendo um elo de ligação entre dois campos com atores diversos, e assim promovendo sua inserção no conjunto ritual de outra tradição. No caso dos daimistas que passaram a integralizar o uso do rapé Yawanawa, num primeiro momento particularizado em usos informais, resultando na absorção dessa prática de forma mais ampla, e não censurando o uso do rapé no contexto oficial das cerimônias daimistas. Todavia, é prudente ressaltar que em todas as cerimônias daimistas que presenciei o uso do rapé. Esta era uma prática informal no sentido de que não há um recorte pontual no desenho cerimonial do Santo Daime para o uso do rapé. Mas é nitidamente perceptível seu uso entre os daimistas, principalmente nos intervalos cerimoniais, e dentro das igrejas também é possível perceber seu uso, de forma discreta:

Essa rede xamânica de alianças Yawanawa (chamada por Ferreira Oliveira (2012) de rede *Yawa-nawa*) está associada à produção de alianças espirituais, em um diálogo xamânico (Langdon, 2012) associado ao consumo ritual da bebida ayahuasca e de outras medicinas da floresta (como o rapé, a sananga e o kambô). Essas relações ocorrem entre lideranças Yawanawa (caciques, pajés e estudantes da espiritualidade Yawanawa) e lideranças e adeptos de igrejas daimistas e centros ayahuasqueiros, no contexto urbano do Rio de Janeiro, em meio a relações interétnicas. Essas relações se dão também na Terra Indígena

Rio Gregório, no Acre, em meio a festivais (os Mariris) e apresentações culturais Yawanawa, associadas ao Etnoturismo, que vem sendo realizado nas aldeias Nova Esperança e Mutum. (PLATERO, 2017, p. 2).

O reflexo desses desencadeamentos, que não podem ser controlados em suas totalidades, refluí para os Yawanawa, que passam a fornecer rapé para esses grupos, gerando um ambiente favorável às relações econômicas indiretas, com a venda do rapé. Mesmo que alguns grupos passem a produzir o seu próprio rapé, é comum que estes grupos adquiram a cinza de *tsunu* e os artefatos para o uso do rapé dos indígenas. E em última análise, mesmo sem a aquisição da cinza, mesmo sem a aquisição de qualquer instrumento de aplicação do rapé, o uso do rapé se mantém num estado de latência, a menção do rapé Yawanawa. Outra característica que deve ser considerada é a impossibilidade de um controle amplo sobre o que é ensinado pelos Yawanawa em relação ao uso do rapé. Existem as recomendações, mas o desconhecimento e a não observância dessas prescrições não pode ser imputados aos Yawanawa. Até mesmo porque é possível, pessoas terem contato com o rapé, pelas mãos de pessoas que também conheceram o rapé por mãos de terceiros, sem a necessidade de contato com alguma cerimônia xamânica ou *new age*. Em Curitiba, é possível comprar rapé em bares noturnos no centro da cidade. Em Manaus, também se compra rapé no centro da cidade, em uma loja de artesanatos indígenas. Já em Rio Branco, se encontra tanto rapé como *curipe* no centro da capital. Da mesma forma, se compra rapé e acessórios pela internet, aliás, a venda de rapé é amplamente divulgada em redes sociais como o Facebook:

Destes objetos relacionados ao uso do rapé, o que me chamou a atenção foi a venda dos tepis, uma vez que não se recomenda que qualquer um “passe rapé” através deste instrumento. Contudo, neste contexto, os tepis colocados à mesa são acessíveis ao uso de qualquer um que possa comprá-los. Desta forma, a venda de dezenas de tepi não parecia estar em ressonância com suas formas de uso na aldeia. (OLIVEIRA, 2012, p. 114).

No exemplo particular de minha experiência, meu primeiro contato com o rapé ocorreu numa comunidade daimista, em que aparentemente não havia relações diretas com os indígenas. Nem mesmo com os objetos necessários para o uso do rapé, no decorrer de minha estada, a menção da existência de um rapé diferenciado produzido pelos indígenas despertou em mim a curiosidade na busca pela substância produzida pelos especialistas indígenas. Em minha experiência, o suporte institucional daimista foi um componente importante, nessa motivação, mesmo não utilizando o rapé no contexto ritual formal. A utilização do rapé no contexto informal validava a substância utilizada abertamente pelos pares daimistas. O próprio ato de

portar uma substância legalmente admitida, frente às consequências no transporte de plantas recriminadas pela legislação, coloca o rapé numa posição confortável. Porque o uso tabaco, mesmo repreendido amplamente na publicidade governamental, não o coloca no rol das substâncias ilícitas:

Devido a essa relação de aliança, os daimistas, que utilizavam somente a bebida daime (ayahuasca) em seus rituais, até 2009, passaram a utilizar outras medicinas durante os rituais do calendário, principalmente o rapé (*rume*). Essa medicina se tornou muito frequente nos rituais das igrejas do Santo Daime da linha do padrinho Sebastião. (PLATERO, 2017, p. 12).

Não estamos, de forma alguma, buscando elementos de validação correspondentes com facilidades de transporte, em nexos de casualidades alienígenas. Apenas estamos situando uma tradição, cujo objeto de estudo, observado também como um agenciador de relações, uma vez inserido nas práticas dos não indígenas, encontra na sociedade nacional os benefícios da legalidade na prática cotidiana. E nesse sentido, com uma aceitação muito mais favorável quando em contraste com o cigarro, pelo incômodo orgânico da fumaça que expelle o fumante, convertendo terceiros em fumantes passivos, além da ponta do filtro descartada nas ruas, com a cinza ou a embalagem. Nesse sentido, o rapé se posiciona também com certa vantagem, porque o uso do rapé não produz fumaça, assim não afeta terceiros.

A literatura é repleta de romances com personagens utilizando rapé, como no romance do médico e jornalista Joaquim Manuel de Macedo, na obra *A Moreninha* (MACEDO, 2002), também encontrado nas peças do jornalista e dramaturgo Artur Azevedo (AZEVEDO, 2009). O mundialmente celebrado romance *Guerra e Paz* de Liev Tolstói, (TOLSTOÍ, 2017), o próprio Napoleão Bonaparte, é descrito em uma cena, portando no bolso do colete de seu uniforme imperial, um recipiente fabricado em ouro para portar rapé. O escritor português Camilo Castelo Branco, no romance *Amor de Salvação*, descreve um Clérigo cujo hábito de usar rapé ocorre em passagens tanto com o Eclesiástico oficialmente vestido, como à paisana (BRANCO, 2007). Se observarmos com atenção, a sociedade ocidental, pelo prisma psicológico do inconsciente coletivo, conceitualmente ensinado pelo psiquiatra e escritor Jung (JUNG, 2018), é o conjunto de sentimentos/pensamentos compartilhados pelo legado das transmissões coletivas. Percebemos que a sociedade nacional se mantém receptiva ao uso do rapé, mesmo quando em censura ao uso do cigarro. E esse conjunto de forças sociais receptivas a um costume, se for desconsiderado pela justificativa de que em nada favorece a expansão do rapé Yawanawa nas construções e manutenção das redes relacionais no contexto do xamanismo urbano, com certeza

em nada o prejudica.

Particularmente, constatamos no trânsito dos campos em estudo uma confortável tranquilidade no transporte do rapé. É prático, qualquer embalagem pode ser utilizada, pela sua maleabilidade. O volume é expressivo em relação ao peso, ou seja, 100 gramas é uma quantidade suficiente para muitos dias. Nos aeroportos, os cães farejadores não são adestrados para busca dessa substância e nos ônibus os procedimentos são muito similares. Inclusive realizei como experimento a aplicação de rapé publicamente em aeroportos, em estações rodoviárias, no ônibus. E até mesmo em shopping center e restaurantes, utilizando a vista de todos, para o exame das reações, não experimentei censura, nem constrangimentos.

Dessa forma, foi possível constatar que o uso do tabaco frio não enfrenta as recriminações sociais impostas ao uso do tabaco quente. Diferentemente da ayahuasca, que por ser líquida ocupa muito mais espaço e precisa ser acomodada em recipientes específicos, porque fermenta e pode explodir o vasilhame. Atualmente, mesmo com a produção da ayahuasca em gel, o transporte dessa substância pode trazer complicações, uma vez que sua circulação está legalmente restrita ao uso religioso, resultando o seu envio, dependente de documentações cruzadas com CNPJ de quem envia para o CNPJ religioso que recebe. Essa agilidade de trânsito com o porte do rapé, além de facilitar a sua circulação pelos correios, lhe agrega uma velocidade incrível de movimento já detectada pela retomada do hábito do uso do rapé nos centros urbanos. E de modo indireto facilita a divulgação da cultura Yawanawa, que possui na tradição do uso do rapé um referencial de suas práticas xamânicas. E como ensina Victor Turner, “Mobilizar recursos significa também mobilizar pessoas” (TURNER, 1974, p. 165).

CAPÍTULO V

PARTICULARIDADES DO XAMANISMO YAWANAWA

Antes de iniciarmos o capítulo sobre o xamanismo Yawanawa, faremos alguns esboços sobre aspectos preliminares, isto é, pontos reflexivos que nos levam a tecer as argumentações que serão desenvolvidas. “Etnografias são construções analíticas de acadêmicos; os povos que estudam não o são.” É parte do exercício antropológico reconhecer o quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise regular” (STRATHERN, 2006, p.23). Através dos milênios, o uso de substâncias extraídas da natureza, convertidas pela manipulação das mãos humanas em combinações e fórmulas, estimulou o desenvolvimento de inúmeras pesquisas. Essas plantas e substâncias catalogadas pelo xamanismo também passaram a ser estudadas pela ciência moderna, resultando que algumas delas tiveram seus princípios ativos isolados e transformados em medicamentos, a exemplo da coca, utilizada como anestésico. Com o patrocínio da indústria farmacêutica, o meio científico volta-se para os venenos, a exemplo do kambô, da ayahuasca, fortemente pesquisada para possíveis tratamentos futuros contra depressão, dentre outras possibilidades ainda em estudo. No passado, o rapé foi utilizado como medicamento na Europa e foi o grande pioneiro enquanto substância, ou objeto da expansão das substâncias xamânicas. Se ponderarmos como os Yawanawa concebem o *nawê*, isto é, o próprio tabaco. Pois, o rapé como o idealizamos é uma técnica derivada do uso do tabaco. Perceberemos que mundialmente nenhuma outra planta xamânica foi tão difundida como o tabaco, resistindo aos séculos e ainda sendo globalmente utilizado.

O conhecimento xamânico constitui um vasto e orgânico conhecimento dos povos indígenas para fins medicinais e terapêuticos. Também convertido numa variedade de técnicas e performances rituais, que integram os campos psíquicos e emocionais dos participantes. E isso implica também no reconhecimento da interpretação dos sonhos, como material analítico de suas avaliações xamânicas. Segundo esses curadores, a medicina por eles praticada é viva e as suas poções, apesar de uma fórmula básica, ou melhor, para além de suas formas básicas, são revestidas de espíritos. É justamente a vida espiritual de suas poções que combatem os espíritos deletérios. Ou seja, uma batalha dos espíritos das medicinas contra espíritos deletérios causadores das enfermidades. Nessa perspectiva, os xamãs se encerram numa espécie de batalha invisível, que se expressa na palavra *peleja*, expressão usada por Carid Naveira, para definir a atividade do xamã em sua batalha contra os espíritos deletérios (NAVEIRA, 1999).

5.1 Filosofia xamânica

Para que seja da compreensão do leitor, ao utilizarmos as expressões “filosofia xamânica” e o termo “ciência do xamanismo”, não o faremos de forma figurativa. E sim, considerando de forma consciente e séria a escolha dessas denominações, pois, como ensina Roberto Cardoso de Oliveira, “Pensar as metodologias implica necessariamente invadir dimensões meta-teóricas” (OLIVEIRA, 1996, p. 95). Os Yawanawa, além de terem desenvolvido e dominarem avançadas tecnologias, por mais que diferentes das tecnologias de laboratório, como a conhecemos. As tecnologias indígenas, mesmo quando consideradas um procedimento menor, no ato de cozinhar plantas, extrair-lhes a ceiva e tomar seu sumo, ou desenvolver técnicas para o uso do tabaco frio, implicam numa solução importante quando o acesso ao fogo era extremamente difícil e “mesmo sem o saber”, o tabaco frio evita as altas temperaturas ingeridas no uso do tabaco quente. A elaboração de substâncias enteógenas exige, de antemão, um vasto conhecimento num sem fim de plantas, para indicar a exata folha a ser combinada em cozimento com um cipó particular. Que no vasto mar de cipós e folhagens da selva amazônica, torna por si, a descoberta dessas duas plantas específicas, algo surpreendente em relação à elaboração da ayahuasca. Uma vez admitido, ainda, que esse espantoso conhecimento botânico seja dado como uma consequência habitual, ainda restaria intacta a pergunta: – *Como saber sobre os efeitos nas sinapses neurais que se operam no cérebro, como ajustar tais ou quais frequências dos cantos para promover a viagem ao mundo espiritual, utilizando a combinação de substâncias específicas para essa finalidade?*

Pois, se Bruno Latour estiver correto, jamais existiu um mundo antes de nossas próprias explicações sobre esse mesmo mundo, ou seja, se nós humanos não existíssemos, o mundo não existiria (LATOURE, 2004). Do ponto de vista filosófico, a percepção da criação do universo, da terra e da natureza com todos os seres vivos que a compõe, visíveis e invisíveis, está intimamente ligada à percepção humana. Podemos também considerar que os xamãs não ignoravam os seres invisíveis, como os vírus e bactérias. Pois poderiam estar cientes da existência desses organismos invisíveis, quando os chamam de espíritos malignos, espíritos da doença, os espíritos deletérios. Quando se trata do mundo invisível, até mesmo a ciência enfrenta dificuldades conceituais, a exemplo da teoria celular que, para não ser refutada, uma vez que considera todo ser vivo formado a partir de células, teoricamente é obrigada a considerar os vírus como seres não vivos, por serem acelulares. Quando elevamos essas complicações ao campo da psique, ainda é oportuna a ressalva de que o rapé era utilizado para o tratamento psicológico de traumas, ou seja, o que atualmente é considerado saúde e doença

mental já era percebido e tratado pelos xamãs, com outros termos. Segundo Viveiros Castro, existe a possibilidade de tratarmos algumas análises utilizando os paradigmas conceituais nativos:

Como terá ficado claro, a noção de conceito tem aqui um sentido bem determinado. Tomar as ideias indígenas como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação propriamente filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 125).

Por mais que o pensamento xamânico contrarie, e talvez por isso, pareça tão estranho, quando em relação ao modelo ocidental de uma linha temporal contínua, marcada e dependente de um progresso tecnológico incessantemente crescente e inovador. Uma vez que, a construção do pensamento xamânico considera tudo como já existido e reprisado de forma cíclica, tal qual o livro *Kohelet* do *Torah*, constante na Bíblia Cristã como o *Eclesiastes*. Ou seja, as próprias linhas mestras do mundo ocidental judaico-cristão convivem com contradições em seus pilares, pois, ao mesmo tempo que aceitam a filosofia de *Eclesiastes*, permanecem fixadas num mundo conduzido por um calendário linear, crescente e inovador. “O que foi, isso é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer; de modo que nada há de novo debaixo do sol.” (Bíblia, 2015, p. 670. *Eclesiastes* 1:9). Nesse sentido, a habilidade na convivência com uma série de contradições aparentes ou não, edificadas nas construções filosóficas que constituem as religiões como parte significativa da cola social, são encontradas no xamanismo indígena, que concebe ferramentas conceituais e morais para a manutenção do contínuo social.

No instante em que nos damos ao trabalho de analisar o pensamento xamânico de forma um pouco mais densa, percebemos, de imediato, que suas linhas de raciocínio não são tão estranhas, como tendem a parecer numa primeira leitura. Principalmente porque a plasticidade da filosofia xamânica, paradoxalmente, possibilita um diálogo muito mais amplo sobre a compreensão do mundo envolvente, a exemplo das profundas reflexões filosóficas de Baruch Spinoza:

De onde se segue que o direito e a regra natural sob os quais nascem todos os homens e sob os quais vivem a maior parte do tempo, nada interdizem senão aquilo que ninguém tem o desejo ou o poder de interdizer: eles não são contrários nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao dolo, nem absolutamente a nada do que o apetite aconselha. Não há nada de surpreendente nisso, pois a natureza não é de modo algum submetida às leis da razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à

conservação dos homens. Ela compreende uma infinidade de outras que concernem à ordem eterna, à natureza inteira, da qual o homem é uma partícula, e, observando-se essa ordem eterna, é que todos os indivíduos são determinados de certa maneira a existir e a agir. Tudo aquilo, portanto, que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mal, não tem essa aparência senão porque nós conhecemos as coisas em parte somente, e ignoramos a ordem inteira da natureza e a máxima coerência entre as coisas, de modo que desejamos que tudo seja dirigido de uma maneira conforme à nossa razão e, no entanto, aquilo que a razão arma ser mau não o é de modo algum se considerarmos a ordem e as leis do universo, mas somente se tivermos em vista as exclusivas leis de nossa natureza. (SPINOZA, 2014, p. 19).

Quando avançamos um pouco mais na coesão desse pensamento, pois, se os povos indígenas já concebiam esse mundo milhares de incontáveis anos antes do homem europeu, ou seja, antes da construção do mundo eurocêntrico, já existia um mundo edificado a partir das percepções humanas dos indígenas. Então, por que a única forma possível de ver o mundo e fazer ciência está nas mãos dos homens brancos que vieram depois? É perfeitamente plausível absorvermos a mensagem, por exemplo, de um indígena, como Davi Kopenawa (KOPENAWA, 2109), com a seriedade com que recebemos o trabalho de um antropólogo na academia. Até mesmo porque esse xamã passou por uma formação de capacitação xamânica, até ser graduado a xamã. Num certo sentido, de forma diferente/similar, como um antropólogo passou pela academia até ser graduado antropólogo em seu mundo moderno, se é que fomos modernos algum dia. Porque, segundo Bruno Latour (LATOURE, 1994), jamais fomos modernos.

A título ilustrativo, majoramos a favor de nossas argumentações, em relação à seriedade merecida às descobertas dos xamãs, um contraste específico com as descobertas científicas nos moldes ocidentais baseados no artigo de Mariana Carolina (COSTA, 2005). Podemos concluir que atualmente é do conhecimento científico, formalmente aceito e disseminado ao grande público, que o DMT²⁵, cujo nome científico é dimetiltriptamina, é comumente chamado de a “molécula do espírito”. Não é ativada fisiologicamente quando ingerida pela via oral, e precisa ser fumado e ou soprado como fazem os xamãs Yawanawa com o *nawê* “rapé”. Porém, os Yawanawa também utilizam o *uni* “ayahuasca”. E dessa forma, descobriram uma forma de obter os efeitos do DMT, via ingestão oral. Isso somente é possível, pela combinação do cipó onde reside o DMT, combinado com o inibidor da MAO (monoamina oxidase) pela ação β -

²⁵ O dimetiltriptamina (DMT) é um potente alucinógeno quando usado por via parenteral na dosagem de 25 mg (McKenna et al., 1998). Sua ação é agonista dos receptores 5-HT1a, 1b, 1d e do 5-HT2a e 2c. Porém, por via oral, ele é inativado através da desaminação sofrida pela ação da enzima MAO intestinal e hepática. Os efeitos aparecem de 30 a 45 minutos, aproximadamente, e podem durar até quatro horas (McKenna et al., 1998). (COSTA, 2005, p.314).

carbolinas²⁶, presentes na folha, que desativam a enzima estomacal, para que, no processo da digestão, seja absorvida a substância dimetiltriptamina. Que, entrando na corrente sanguínea, passa também a irrigar o cérebro, produzindo os efeitos causados pela sinapse neural, distribuindo sobre o sistema nervoso seus efeitos.

Os Yawanawa afirmam que, todos esses segredos lhes foram revelados pelos sonhos e aperfeiçoados pela própria ingestão ritual dessas substâncias enteógenas, em outras palavras as próprias plantas comunicaram aos xamãs esses mistérios. E por mais incomodas que sejam, essas afirmações não podem ser refutadas em nenhuma esfera. Pois, empiricamente os xamãs isolados na selva amazônica, obtiveram a milhares de anos, os conhecimentos que a ciência recentemente descobriu em laboratórios de pesquisas com um aparato tecnológico moderno, além de um suporte literário acumulado ao longo de séculos. Segundo os xamãs, muitos outros segredos e orientações foram possíveis acessar sob efeito dessas substâncias, porque lhes é possível dialogar com as plantas. Algo aparentemente absurdo, quando nos esquecemos que dialogamos com máquinas, respondemos a questionamentos direcionados por inteligência artificial, que nos induzem a determinados comportamentos. Ou seja, o natural é mais absurdo que o artificial, ou poderíamos apenas estar localizados nos extremos do mesmo conhecimento, trabalhando com fractais linguísticos correspondentes aos conceitos de cada extremo. As plantas ao menos compõem, o que chamamos humano, uma vez que, não comemos, não bebemos ou respiramos humanos, antes sim, transformamos ou somos transformados em humanos, por elementos não humanos. Sejam eles minerais, vegetais e animais, porque na visão xamânica tudo que é ingerido compõe o corpo do xamã. Nesse sentido, a mesma relação da interferência humana premeditada no exemplo de nossas interações com as inteligências artificiais, é também premeditada na escolha do consumo do rapé para a construção corporal, todavia o diálogo xamanico ocorre por meio das substâncias.

Quando buscamos a literatura internacional, percebemos que nos EUA os trabalhos de pesquisa, tanto de cunho farmacológico, como das faculdades da psicologia, a muitos anos levam em consideração e com seriedade as medicinas rituais xamânicas, operacionalizadas no conjunto das combinações entre as plantas enteogênicas e cantos específicos, no contíguo das performances ritualísticas que operam no psicológico dos participantes:

A substância química alucinógena mescalina é derivada do cacto peiote,

²⁶ Como são inibidoras da MAO, as β -carbolinas inibem a desaminação intestinal do DMT possibilitando a chegada deste ao cérebro, mesmo por via oral (Callaway et al. 1999). Além disso, elas ainda aumentam os níveis de serotonina, dopamina, norepinefrina e epinefrina no cérebro. Os efeitos sedativos primários de altas doses de β -carbolinas são resultantes do bloqueio da desaminação da serotonina (Cazenave, 1996). (COSTA, 2005, p.314).

encontrado nos desertos do México e da América Central, e tem sido usado pelos nativos americanos como parte de seus rituais religiosos há milhares de anos (BOON, 2002; JAY, 2005). A história da mesalina o uso, portanto, pode ser lido à luz de uma compreensão espiritual. Desde o isolamento de mesalina para a ciência em 1897, houve uma série de outros estudos, em grande parte da psicologia, pesquisadores que abordaram a droga e, de fato, uma série de produções literárias, obras que abordaram diretamente a experiência. É necessário dizer brevemente algo sobre estas pesquisas e textos, a fim de auxiliar a contextualização da pesquisa da década de 1950, que será discutida, pois ajudaram a desenvolver a compreensão psicoespiritual que foi proposta por Aldous Huxley em *The Doors of Perception* e que se tornou um formato integral para terapia e a literatura. (DICKINS, 2012, p. 49, tradução minha)

Ainda há o fato da existência de milhões de espécies vegetais dispostos na floresta amazônica, e que são até hoje desconhecidos em sua plenitude, e mesmo assim, em meio a esse mundo botânico, os xamãs, encontraram justamente duas plantas específicas, um cipó e a folha de um arbusto, que combinados com água e fogo, possibilitam efeitos enigmáticos, estudados a sério pela ciência moderna. Os nativos sem jamais terem ouvido os nomes e os processos descritos pela ciência, conseguiram converter tais conhecimentos num fim específico e que ainda permanece um mistério do ponto de vista científico ocidental, mistério esse já dominado pela ótica dos xamãs, se considerarmos a chave psicológica de seus tratamentos rituais. Essa complexidade de descobertas e efeitos provocados no corpo físico pelo uso dessas substâncias, acrescido dos aspectos psíquicos e de ordens emocionais, pelo fato de terem sido elaborados em poderosos rituais, pelos antigos xamãs, não é ciência? Mas as explicações com linguagem acadêmica, o é? Nos parece simplório em demasia esse tratamento com tais conhecimentos indígenas e no mínimo injusto. Por que, as explicações de como essas substâncias agem e provocam reações no corpo humano pela ciência é ciência? Os trabalhos para elaborar novos medicamentos a partir da ayahuasca é ciência, as revelações dos estudos climáticos também é, mas os alertas dos xamãs, que o céu cairá sobre nossas cabeças não o é.

5.2 A importância do sonho na iniciação xamânica

Esses apontamentos prévios auxiliaram na compreensão do complexo xamanismo Yawanawa do ponto de vista tradicional e simplificado nas cidades. Partindo do pressuposto de importância na função social cumprida pelo xamanismo, na figura do xamã, na própria decorrência do posto que ocupa na estrutura social, que o avalia pela reprodução da lógica cultural do grupo, como legítimo representante do grupo nas relações externas. Se quisermos penetrar nas suas implicações íntimas desse xamanismo, devemos considerar aspectos por

nossa sociedade tratados como elementos secundários, como o sonho, e as relações com os não humanos, como itens fundamentais e, portanto, de primeira ordem na leitura do mundo Yawanawa. Ou seja, se não colocarmos o sonho como um aspecto da realidade material e o concebermos como algo da imaterialidade, nos afastaremos do modo como os nativos compreendem a organização do mundo. Porque o sonho, visto na ótica dos indígenas, é uma realidade material a ser preenchida com os objetos que lhe darão forma no mundo objetivo.

Um projeto manifesto no sonho pode ser modificado no próprio sonho, e pode ser destruído ainda no sonho, como também pode ser acelerado no sonho, permitindo a tomada de decisões com base nos sonhos. Essa lógica cognitiva remonta às origens do *nawê*, quando justifica a tradição do seu uso a partir da cosmologia. As análises dos sonhos irão direcionar a preparação do xamã e suas iniciações, seguidas por dietas avaliadas pela apreciação dos sonhos por um pajé experiente. Optamos por adentrar o universo xamânico Yawanawa, pela sua justificação na cosmologia, para assim apontarmos as relações primárias que constroem e se justificam logicamente, quando do emprego dos sonhos como ferramenta de exame da realidade no mundo objetivo, e como os mecanismos postos em ação na utilização de histórias, mitos e contos constituem e atravessam as relações sociais por preceitos morais retirados dessas narrativas.

Surgiu um homem, que ninguém sabe como, apareceu um homem, muito querido, muito amado, muito sábio, que dirigia o povo. Ele surgiu, é assim, no meio do povo, iiii!. O povo vivia sozinho, i aí, esse *Uãhu*, surgiu também no meio deles. I aí, ele pediu pra esse pessoal, trabalhar. Ensinando esse pessoal a trabalhar, como cultivar alimentos pra família, macaxeira, banana, essas coisas, alimento. Ele foi e dirigiu o povo, como ele era muito sabido, convidaram ele pra ser o líder. E aí, tudo que ele pedia pra fazer, o povo fazia, aí, o povo tava trabalhando no plantio, iiii!, foram trabalhar no roçado. I aí, ele dirigia o povo, tudo que ele pedia, organizava o povo e iam trabalhar, ia lá ensina como cultivar e daí o pessoal dava ôôô! Cultivava, e daí ele foi passou o dia trabalhando, o pessoal trabalhando e ele lá, no meio deles, iii!, voltou pra casa. E assim ele fazia, todos os dias dele, fez isso ensinando, pessoal a cultivar, trabalha, iii!, um belo dia ele foi trabalhar, chegou, quando voltou não tinha nada pra comer, o povo sem comer. Ai ele reuniu o povo e falou pro povo ir caçar, que não tinha nada, parassem o trabalho e caçar, i ai, ele foi, o pessoal foram caçar, não existia espingarda, ai eles deram as mãos, deram as mãos, fizeram, um mutirão, e veio ao terreiro caça. Em frente a aldeia tinha um lago grande, i eles arudiaram o lago, e o pessoal de lá, viam trazendo as caças pra cair no lago. E aí, esse líder deles, ele não foi caçar. Vocês vão caçar que eu vou fazer uma tocaia na beira do lago, fica lá pra esperar, quando as caças caírem no lago eu vou matar, vou flechar e matar. I ai, o povo foram caça, fazer o que ele tinha ensinado fazer, o povo fez deram as mãos, fizeram um cerco grande e vinham espantando as caças, trazendo as caça. E ele foi pra

dentro do lago fez uma tocaia, e entrou pra dentro da tocaia e fico lá esperando. Ai foi uma mulher com ele. O nome dessa pessoa em português não tem, só tem na língua, que é *Ruãhu*, *Ruãhu Chiinãi*, *Chiinã Ruãhu*, é um pensador. Então não tinha o nome dessa pessoa em português na língua chamava *Ruãhu*, *Chiinã Ruãhu* que é um pensador, tudo que ele ia faze e ensina faze, o povo fazia então esse *Ruãhu* foi pediu pra todo mundo caça, não tinha nada de carne pra come, foram caça, ele foi pro lago fez a tocaia entro pra dentro e foi uma mulher com ele. Ai eles estava dentro da tocaia, ta estorando, esperando as caça vim, iii, de dentro da tocaia ele viu uma nambu, nós chama de nambu galinha, uma nambu galinha vinha se aproximando, ele flecho a nambu i mato. Daí a mulher que estava com ele foi, foi e disse assim, oh eu matei, eu flechei um nambu, vai lá, vai buscar. Aí, a mulher saiu da tocaia a nambu que ele tinha flechado trouxe pra dentro da tocaia e sento no chão e tava pelando a nambu que ele tinha matado. Ele continuou de dentro da tocaia olhando né, pro rumo do lago , pra dentro do lago ficou olhando, e na visão dele começo nasce, começo surgi, nós na língua chama *nui chanchãu*, que é um tipo de jabutisinho do lago, da água, um jabutisinho do lago. Começou surgi esse jabuti da visão dele, fecho, infesto o lago, a água do lago, ele vendo aquilo, começo ele senti, começo fica tonto, ai a mulher percebeu que ele não tava bem , ai ele só falo que tava tonto, tava, não tava bem. Aí aquilo ali, passou na visão dele aquilo passo, e depois veio, pareceu na visão dele, cobrindo a água um animalzinho chamado, éééé, libélula, libélula, em português chama libélula, ela infesto a água, o lago, da água, água do lago foi infestada, e ai ele começou a passar mal. Ele disse, *bainhã*, dentro da tocaia e nessa época não havia doença e nem havia a história de morte que alguém havia morrido, foi a primeira morte que surgiu. I ele cai, desmaio e caiu dentro da tucaia, a mulher que estava lá pelando a nambu ficou assustada vendo o que estava acontecendo, e ai ela saiu, correu, volto pra aldeia e conto pro pessoal, o pessoal vieram pra tucaia que ele tinha feito dentro do lago, pego o corpo dele e levo, levo pra casa, pra aldeia. I lá, ele ´permaneceu desmaiado, o pessoal tudo com medo se junto, se reuniu todo mundo pra saber o que, que estava acontecendo. E ele torno, essa pessoa torno novamente e disse que tava com fome, que ele tava com fome, e essa mulher que tava com ele, pediu pras mulher tira banana, faze comida pra ele come, que ele tava com fome, ai enquanto tavam preparando a comida, ai ele morre, quando ele morre, o pessoal se reuniu, iii, ficaram assim preocupado, quem ta, que isso nunca aconteceu com ninguém, ele não morreu doente. Néé, e dai ele morre, e ai chamaram se reuniu o pessoal, a segunda pessoa, após ele morrer surgiu, nomearam a segunda pessoa. Ele reuniu todo mundo pergunta, o que, que eles iam fazer com o corpo do primeiro líder que tinha morrido, ai, ele reuniu o pessoal e foi perguntando de um por um, que, que eles iam faze com o corpo. Ai uns diziam, ahhh vamo joga nágua, ai outro dizia não, vamo joga na água não, ser humano, o corpo humano não pode ser jogado na água. Ai, ele perguntava e você qual é a sua opinião..., o que que se vai fazer com o corpo. Ahhh vamo joga no campo, ou vamo leva e joga lá no mato, na mata, na floresta. Ai o outros respondia dizendo, não o líder, selei, não... não vamo joga no mato, no mato, porque se nós jogar no mato os urubus vão cume, os pássaros vão comer, é urubu né, urubu ia come. Ai outro dizia, ahhh então

vamo queima, queima o corpo dele, vamo cremar o corpo dele, aí o outro dizia, não, não pode, não vamo queimar o corpo não, senão os futuros vão pegar a cinza e vão ta li, adorando a cinza, nééé. E ai eles não concordaram, um outro respondeu, então é, então vamo, então vamo enterra, vamo cava barro e vamo enterrar o corpo dele, e todos concordaram. Né, faze o enterro do corpo da pessoa que tinha morrido e assim fizeram enterraram. Eles enterraram no meio da, do *churu* que é a oca em português. No meio da oca cavaram, enterraram, ai eles abandonaram esse espaço e construíram um outro, assim bem afastado, bem longe, construíram lá, e mudaram pra essa oca que eles construíram e o corpo dessa pessoa ficou dentro da oca, primeira oca que eles tinham feito, ficou lá. Então eles mudaram seis meses, depois que eles mudaram depois que esse *Ruāhu* tinha morrido, construíram outro espaço e foram pra dentro. Ai, seis mês depois esse segundo líder *Ruāhu*, ele teve um sonho, no sonho se encontro com espírito da pessoa que tá, que tinha morrido, e ele falo com sonho, diz olha, vai lá onde vocês me enterraram. Lá, vão ver lá, tira as dúvidas o que, que está acontecendo. Ai esse segundo *Ruāhu* reuniu os outros e foram lá ver, o que que, o que tava acontecendo e quando eles entraram lá, chegaram lá, que olharam, já uma primeira planta que tinha nascido, e eles fizeram ficaram observando, analisando né iiii, fizeram um cálculo que o daime o cipó, nasceu do coração. E nasceu *kaua*, do lado do peito esquerdo, nasceu *kaua* e do outro lado nasceu pimenta e nasceu tabaco, né. Tinha muitas outras ervas que tinha nascido, ai eles virão aquilo não tocaram, virão aquilo lá ficaram assustado, que tava acontecendo e eles imaginaram que não era uma pessoas comum. Eles voltaram novamente chegaram lá, e este segundo líder dormiu e encontrou com esse primeiro líder, ai lá conversaram, no sonho conversaram, né, vocês tem que tomar *Uni*, nasceu ta lá, pra vocês usa, a humanidade vai usa, i toda a humanidade vai usa, e ai ele teve esse sonho e pediu para ele tira o *cipó* e o *kaua* e usa, e no sonho ele explico pra que servia ao pimenta o tabaco, e ai então ele se acordaram, se acordo, o segundo líder se acordo. (Pausa para tomar rapé) Ele reuniu os outros, e ai, ele falo óóó, no sonho eu me encontrei, e ele me falo, isso, isso e isso, vamo faze o que ele falo. E ai, foram lá, pegaram, nós chama cipó, pegaram cipó, pegaram o *kaua*, e elevaram, e eles não sabiam faze. Daí, o pessoal, cozinharam só o uni e foram toma, não deu nada, fizeram só a folha que vocês chama chacrona, né? Fizeram, preparam a folha, só a afolha, tomaram, também não, tiveram miração, aii esse diz, o *Ruāhu*, ah, vamo junta os dois, o cipó e a folha, vamos cozinha os dois junto e assim fizeram. Quanto terminaram de fazer, à noite eles foram toma *uni*, tomaram *uni* e ai, os dois junto deu miração, deu miração, E eles se encontro com essa, com o espírito e desse espírito começo a surgir mirações, na visão deles, não é! E daí muitas coisas eles foram sendo ensinado né, através do *uni*, iii! daí então eles passaram a utilizar o *uni* praticamente todo o tempo. Um deles, esse líder falou, ahhh! não existia doença, não foi uma morte comum, não foi uma morte de doença mas o nosso líder morreu. Eles gostavam tanto, tanto dele que eles começaram a sentir falta, - vamo procura, onde que ele foi. Daí, eles tiveram a ideia de né, nós vamos passa toma *uni* frequentemente, pra gente pude, através dessa, desse, das mirações, a gente sabe onde, nós encontra ele, onde que ele está, como que está morando, aonde ele mora, né. E ai, assim começaram a faze esse estudo e passa a usa o

uni frequentemente e ai foram usando. Ai um deles, falava, óóó!, nós vamos se alimentar somente de *uni*, nós vamo passa, com só alimenta. E daí, eles fizeram isso, deixaram de toma água de come comida, e só passaram a consumi o *uni*. E ai um, praticamente um ano que tavam tomado *uni*, só tomando *uni*, sem come mais nada, só o *uni*. Daí, sentiram, num é, ficaram bem levezinho. E ai eles sentiam que quando o vento batia neles, tocava neles, eles flutuavam, eles ficavam flutuando, como né, que, algodão, algo assim bem leve que fica assim flutu, flutua no espaço, só tá. Aí esse líder falou pro outros, nós vamos atrás do nosso líder que morreu e daí eles sentiram que já tinham condições de subi, né. E eles viram através do *uni* que existia o caminho ligado da terra para o céu, então é nesse caminho que ele foi, esse o, o primeiro líder foi, é esse caminho que ele seguiu, então eles começaram a seguir. Tinha um no meio deles, uma outra pessoa, que disse – ahh, eu não toma, tendo tanta comida, carne pra come, caichuma, tem tanta coisas, pra nós come. Eu vou deixar comer essas coisas boa, pra mim poder toma *uni*, ii, passa fome. Eu não vo faze, vo continuar comendo, quem quise ir pro céu que continue, né, segui, segui tomando *uni*. E ai, um deles não quis ir não, continuou comendo comida barriga cheia, e ai, os outros não comeu continuaram tomando, e ai sentiram que tavam preparados pra subir para o céu, e ai, eles foram subir para o céu. Esse que não queria toma *uni*, mais eles né, ele não subiu, o corpo dele era pesado. Né, i eles foram través da imaginação, eles subiram, o caminho subindo para o céu, e assim foi. Quando eles tavam subindo nesse caminho, né, encontraram uma ave, arve e na raiz dessa arve, na sacupemba dessa arve, eles, esse pessoal, eles parraram ali, prá descansa, e um deles desenho, na raiz dessa arve, defeuz os desenho, iii eles continuaram. Daí vem a história dos desenho, que o desenho não um desenho comum, nossos, nossas pintura, iii fico, essas pintura que fora feito desenhado, ficaram na raiz dessa arvore. Diz a história que todos, os que vão, os espíritos que segue por esse caminho até, hoje existe, essa pintura, desenho que fizeram, nessa raiz dessa arvore, na sacupemba dessa arvore, então ai, a história conta, que quem morre passa por lá, o espírito passa por lá, e assim eles foram como era um caminho, um caminho espiritual, um caminh, aonde todos nós vamo segui, quando tá morrendo, quando nós morre, dai, esse, como tavam indo em corpo físico, néé. Aconteceu que esse caminho começou sacudir se mexer, se balança pra esse pessoal não continuar seguindo o caminho, daí o paje, ooo, esse líder que tava indo, ele, o pessoal tudo com medo. Ahh, nós vamo cai, nos vamo morre, o pessoal tudo com medo, nós, vai acontece isso tudo, todo mundo lá, se alarmando com medo do que o caminho que eles tavam seguindo não permitiu mais eles vi, segui, caminha. Aí, esse líder, pessoal estava com medo, ele pego o rapésinho, aplico o rapé e falo, nan miração, né na força do rapé, ele falo com espírito desse caminho, né. Falo, olha nós não tamo, nos somo humano, corpo físico, tamo indo pra encontra o líder que morreu e que dexo muita saudade pra gente, nós tamo indo pra ver onde é que ele tá, aonde ele foi e aonde ele tá morando, acalma que nós aqui não tamo pra criar conflito nós com vocês e nem vocês com a gente. E aí, o caminho que tava, seguindo tava balançando e sacudindo, criando caos, criando barreira, medo, pra eles não segui acalmo tudo, acalmo e aí, o caminho contínuo novamente né. E eles seguiram e assim foram, né, chegaram essas pessoas, essas pessoas chegaram

no céu, quando chegaram no céu tem uma mulhe, uma não, duas mulhe, ve, o espírito estava de braço aberto, desse líder que tinha morrido lá no céu dentro de uma grande casa na porta de uma grande casa onde ele morava, onde ele mora quer dize, i eles chegaram se aproximaram dessa casa, das duas mulhe que estava pintando o corpo espiritual desse líder que tinha morrido, ela viu e disse, olha tem um povo chegando aí. Um povo tá chegando aqui do céu, tão vindo, em direção a nossa casa, a direção que nós estamos aqui, ai esse líder lá, o espírito não viro, não paro, continuo lá do jeito que ele tá. Ele só pediu, ó, quando eles aproxima, pede pra eles entra na casa ai eles chegaram perto lá se aproximaram, chegaram lá, e a mulher disse ó, o líder pediu pra vocês entra, ai eles entraram pra dentro, pra dentro da casa, ii, iai o líder muito contente, alegre porque eles tinham chegado, - pessoal pega a cadeira. Diz que lá também é igual aqui tem cadera, casa, casa o que a gente tem aqui, eles tem, os espíritos também tem, então eles pegaram a cadeira, pediu pra mulher pega uma cadeira põe ai pra eles senta. Aí botaram a cadeira pra eles sentar como era espírito, eles tava em poco piso, daí foram senta quebro as cadeira, quebraram as cadera, ai diz assim, pega a rede arma a rede pra eles senta na rede. Ai foram ataram a rede foram deita a rede toro, corto tudo e tava, diz que tudo eles, porque era humano, não era espírito. Aí, eles, o líder lá falou, o que, que vocês vieram faze, ces tão destruindo, tão acabando com minhas coisa, que nós tem aqui, aqui não é lugar de vocês, aqui o céu onde nós estamos é lugar dos espírito. Todos que foram pra terra a terra é pros humano, mas aqui é pros espírito, então volte pra onde vocês voltaram, de onde vocês vinheram, quer dizer, falou pra eles, -Volta pra terra lá é o lugar de vocês aqui não, aqui é o lugar dos espíritos, e assim o líder, o líder ficou né, imaginou então nós, realmente não tamo, nós não samo um espírito, nós viemo em corpo físico pra encontra vê que que forma mora o nosso líder. E viram tudo lá, que tudo é em espírito, ai eles voltaram, decidiram voltar e voltaram, tá entendendo. Então vinham voltando, e ai eles ficaram, eles viam vindo viam voltando e escutando o canto dos pássaros, do tucano cantando: Cu-Cu-Cu , Cu-Cu-Cu. Ele ahh aqui é um espaço é local de muita saudade muita tristeza vamo continua. Aí saíram descendo de volta ai praram num canto, que não tinha, que não escutaram barulho nenhum, eles voltaram mas não vinheram pra terra, eles ficaram. A história conta que chuva, trovão é esse povo que não vinheram pra terra, ficaram lá, daí eles volta, né, uns vinheram outros ficaram no meio, por isso chove, por isso que tem barulho e primeiro ouvia barulho decido no céu, barulho como uma zuada de chuva, uma zuada de água corrente água, fica aquela zuada. Iai, essa história fala que, o *Ruãhu* espírito mora no céu, viram ele lá, eles não ficaram lá porque estavam em corpo físico, iii, mandaram ele volta, ele volto, voltaram pra terra novamente, uns ficaram no meio do caminho e outros vinheram pra terra. Iii o que acontece da chuva, relâmpago, trovão é de lá, ééé, iii, então eles não conseguiram morar no céu eles voltaram porque estavam em corpo físico. A história, essa nossa história conta né, um pouco, da, como é que é la no céu e aqui na terra, e aqui na terra é um espaço é um né, aonde vive os humanos, mas, onde vive o espírito é no céu, então, as história conta isso. Que eles foram lá e voltaram pra terra novamente, uns ficaram no meio, não voltaram pra terra ficaram no meio e outros foram lá voltaram pra terra, e esses que voltaram, conta essa história, do que eles

tinham visto no céu. Mas essas coisas não têm registrado, não escrito não tem nada, ficou, é uma história memorizada. (Cacique Roque, aldeia Yawarani, janeiro de 2024, comunicação pessoal).

As relações com o sonho em certa medida correspondem em termos de aprendizado e também na tomada de decisões, como ocorre nas experiências recebidas através das mirações (visões recebidas durante os rituais) que serão interpretadas e direcionarão os rumos da evolução espiritual no processo da construção do xamã. Aliás, a perspectiva xamânica na análise dos sonhos é utilizada, com acuidade, na obra “A Queda do Céu” (KOPENAWA, 2019). Nessa obra, o autor utiliza as categorias analíticas xamânicas para estabelecer relações de contraste entre as formas de sonhar dos nativos e dos ocidentais pela ótica dos conceitos indígenas. Concluindo, os ocidentais sonham consigo mesmos, enquanto os nativos sonham com seres não humanos, são estes espíritos que os orientam.

Esse aspecto de um mundo percebido a partir do consumo de objetos industrializados cujas matérias-primas dependem da extração mineral, do ponto de vista nativo, não é o caminho correto para a humanidade, ou seja, quando se posicionam contra a exploração de minérios em suas terras, estão conscientes das consequências. Se nunca se interessaram pela extração desses minérios, não é pela incompetência ou desconhecimento do mundo mineral, antes sim, é uma escolha relacional com os espíritos que guardam na terra esses elementos, e que, segundo os indígenas, cumprem funções no equilíbrio da terra. Entre os benefícios e as consequências dessas atividades perturbadoras contra os seres não humanos, elegem viver sem a atividade mineradora. É muito interessante, porque é preciso dialogar com elementos linguísticos e adaptar seus discursos, para que sejam, além de ouvidos, compreendidos por indivíduos que, mesmo morando no mesmo planeta, parecem habitar um outro mundo. E se faz necessário, muitas vezes, trabalhar com noções conceituais, de natureza, de sonho, não como os nativos se relacionam, observam a natureza, se relacionam com a natureza e com seus sonhos, mas sim atuar dentro da lógica ocidental, para introduzir as compreensões de suas mensagens.

Davi Kopenawa detecta a profundidade cognitiva operando em seu mundo e no mundo dos brancos, ao ponto de perceber que os ocidentais no máximo sonham com eles próprios, ou seja, os próprios sonhos não possuem os mesmos conceitos operacionais. Não possuem as mesmas dimensões de realidade. Enquanto os brancos veem e buscam no futuro objetos e mais objetos, os nativos veem as consequências desse sonho fabril na produção de coisas. Ou seja, a leitura analítica de Davi Kopenawa está balizada nos conjuntos conceituais nativos de análise, é a partir de seus conceitos operacionais que podemos ler a sua obra como um manifesto sobre

os eventos futuros que nos sobrevieram se insistirmos na condução predatória sobre os “recursos naturais”.

Recurso natural é um conceito ocidental, que nesse caso foi utilizado para facilitar a transmissão da mensagem, porque na perspectiva nativa não existe esse conceito da natureza como recurso, da forma como concebido pelo ocidental, que absorve o conceito de recurso natural como um valor monetário, na forma de commodities. Já que, sob a ótica xamânica, não se consideram elementos da natureza externa ao ser humano como recursos e sim como entidades dotadas de capacidade intelectual. Mas há um esforço voltado para acordar uma civilização embebida em seus próprios sonhos, num transe de si mesma. Kopenawa se utiliza da linguagem conceitual do outro, na transmissão do seu pensamento formulado em conceitos nativos. Porque, em sua leitura nativa da realidade, a queda do céu já começou, e todo esforço é válido para que seja compreendido como um manifesto de algo que já está em movimento e não recebido como uma profecia que irá acontecer:

Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. Omama tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta. (KOPENAWA, 2019, p. 407).

As similaridades entre o xamanismo Yawanawa e o xamanismo Yanomami, para além de uma compreensão mais profunda sobre os sonhos que os colocam em contato com o mundo dos espíritos, de modo similar utilizam a ciência xamânica como meio de obter suas mirações “as visões espirituais”. Os Yanomami utilizam o *Epena* (pariká na língua Yawanomani)²⁷ que consiste na combinação de elementos vegetais sem a presença do tabaco, e os Yawanawa utilizam o *nawê*, ambos permitem acessar as mirações, condicionando o uso dessas substâncias ao sopro humano. As vias de acesso ao xamanismo Yawanawa, de modo geral, ocorrem com o

²⁷ Árvore do gênero *Anadenanthera*, muito comum no Caribe e na América do Sul. Essa árvore cresce até vinte metros de altura, tem uma casca espinhosa e dos seus galhos brotam flores brancas e amarelo pálido. A casca e as sementes contêm bufoteína, uma triptamina que está associada ao neurotransmissor serotonina. É a principal árvore da qual se extrai a casca e a semente para fazer o pó que o xamã inala nos rituais para que, entrando em transe, mantenha contato com os espíritos e assim possa curar os doentes ou livrá-los de algum perigo. É um enteógeno, mas que não causa dependência, mas auxilia na elevação espiritual para manter contato com o hekura. Droga ritual usada pelos xamãs yanomami nas sessões de cura xamânica, é o alimento dos espíritos. (OLIVEIRA, 2013, p. 215).

uso do rapé, um meio indireto, especialmente nos centros urbanos. Nesse sentido, é muito mais fácil e acessível obter uma experiência com ayahuasca em grupos *new age* independentes, do que ter acesso direto a tradição Yawanawa, e de modo também geral se experimenta rapé no contato com adeptos de grupos yahuasqueiros independentes. É muito provável que, se somado o número de adeptos que circulam pelos grupos independentes espalhados de norte a sul, estes possivelmente ultrapassem o número dos adeptos das religiões ayahuasqueiras oficiais.

As vias indiretas não deveriam ser desprezadas, pois são os meios mais representativos da divulgação informal de acesso ao xamanismo Yawanawa. Até mesmo pelo crescente uso do rapé nos centros urbanos. Como via direta, a cerimônia Yawanawa é a primeira porta de acesso para as experiências xamânicas, e no decorrer dos experimentos cerimoniais, uma pessoa interessada em aprofundar suas experiências será orientada a passar pelas dietas, o caminho natural da evolução espiritual no mundo Yawanawa. As dietas podem ser descritas genericamente, como períodos com restrições alimentares e sexuais, isolamento e o uso adstrito a um rapé rezado para dieta. A evolução no período das dietas é realizada pelo monitoramento dos sonhos da pessoa em dieta.

Presenciei uma cerimônia em que o Pajé Nani rezou por mais de quatro horas uma caiçuma²⁸ feita especialmente para colocar uma mulher em dieta, com duração de trinta dias no isolamento. “O Nani tem se tornado um grande professor no meio do povo e é atualmente, das pessoas da nova geração, uma das que mais conhecem a língua yawanawá.” (LOPES, 2013, p.103). Pajé Nani, deitado em sua rede, posicionada ao centro de um círculo formado por pessoas sentadas ao chão, conduziu a ritualística. O rapé já estava sendo utilizado antes de ser servido a ayahuasca. Sem nenhum instrumento musical, essa cerimônia foi conduzida pelas histórias e pelos rezos que o pajé Nani proferia na língua Yawanawa dentro de um pote de barro, contendo a caiçuma rezada que seria bebida pela mulher. O silêncio nunca foi quebrado pelos participantes enquanto o pajé Nani rezava, ou nos contava histórias antigas, aproveitando os aspectos morais das narrativas mitológicas para indicar os valores que deveriam ser observados. Com os momentos vazios pela ausência de músicas, preenchidos pelos sopros de rapé, ouvidos no escuro. Mesmo durante as falas do pajé Nani, se ouviam sopros de rapé, que não eram censurados.

Transcorridos vinte dias dessa cerimônia, o pajé Nani comentou que a mulher em dieta

²⁸ A caiçuma, é uma bebida à base de macaxeira, tradicionalmente preparada por mulheres. Todavia, existe uma variação de especificidades do uso da caiçuma. Pois, existe a caiçuma preparada para ser rezada pelo Pajé orientador das dietas, a caiçuma feita para tomar Kapum, a caiçuma produzida para eventos formais e informais, como uma refeição ou reunião.

já poderia sair do isolamento, pois na comunicação de seus sonhos restava demonstrado que ela atingira os objetivos da dieta. Ou seja, o cumprimento da dieta, nesse caso, não foi necessariamente avaliado pelos trinta dias em isolamento. Mas pela evolução que a pessoa demonstrou em dieta, quando transmitiu seus sonhos, para a avaliação feita pelo pajé. Isto também não significa que todas as dietas possam ser dadas por cumpridas antes do período determinado, mas pode ocorrer a depender da avaliação do pajé. Nesse caso, mesmo com a afirmação do pajé de que a dieta havia cumprido o objetivo, a pessoa preferiu concluir os trinta dias em isolamento. A mitologia que justifica o uso do rapé decorre da compreensão de que o surgimento do *nawê*, nascido do corpo do primeiro homem a morrer. Foi transmitido aos Yawanawa através do sonho, ou seja, a importância assumida pelo sonho no xamanismo Yawanawa encontra guarida nessa história mitológica. Uma pessoa em dieta leva consigo um rapé também rezado e de uso exclusivo seu, nem mesmo os instrumentos no uso do rapé podem ser tocados por outra pessoa. O rapé também é utilizado para afastar os pensamentos e as distrações, que dificultam a lembrança dos sonhos. Pois, é pela leitura dos sonhos que serão avaliados os avanços da pessoa isolada na dieta.

5.3 A importância do uso do rapé na formação dos xamãs

Outro exemplo importante na demonstração sobre a importância do rapé na construção dos iniciados pode ser lido no trabalho de Leandro Altheman (LOPES, 2013), quando este se encontrava no isolamento de uma dieta. Num de seus sonhos, Leandro é orientado pelo pajé Yawarani, dentro do próprio sonho, a utilizar o rapé, para cortar um perigo que lhe abeirava o espaço mais íntimo. Era através dos sonhos que estavam se manifestando a presença de mulheres que colocariam fim à sua dieta. No sonho, as mulheres haviam se achegado a ele, a pedido de seu filho, para lhe auxiliarem com as dificuldades da dieta.

A proposta é encantadora em todos os termos, que apertam a dieta, o primeiro pela debilidade suportada na continuidade de uma dieta prolongada, com restrições alimentares dentro da floresta. Num segundo momento, pelo auxílio ter sido enviado justamente por um filho ausente, na solidão do isolamento que promove uma sensibilidade de amplo impacto nas revisões dos dramas emocionais, e pôr fim à descrição das belas mulheres, que ali não deveriam estar, sob pena de quebra da dieta, mas que sutilmente adentram o espaço sagrado da dieta para lhe ajudarem no enfrentamento das dificuldades da própria dieta. A atitude do pajé Yawarani, sempre bondoso e sorridente, mas com autoridade para simplesmente expulsar as mulheres do local, ou simplesmente desmaterializá-las, aproveita o próprio tecido do sonho para ensinar o aluno. O questionamento feito ao estudante é totalmente desnecessário do ponto de vista da

transgressão, porque bastaria expulsar as mulheres do local. Porém, se assim o fizesse, o pajé não saberia as raízes de onde brotavam a fragilidade comovedora para a exposição ao risco de quebrar a dieta. Uma vez, consultado a natureza de onde brotavam as emoções, o pajé apresenta o recurso que deve ser utilizado nos momentos fatais. “– Quem deu ordem a essas duas para virem aqui! – Foi meu filho que me mandou, para me ajudar na minha dieta. Respondi. – Ah, você quer ajuda? Está aqui a sua ajuda! E deu em minhas mãos um vidro com rapé dentro.” (LOPES, 2013, p. 119).

A quebra de uma dieta implica sérias consequências que podem ser individuais, e a depender da dieta, como a do *mukahare*, comumente chamada de dieta do *muka*, colocam também o grupo em perigo. Os perigos da quebra de uma dieta vão desde ficar espiritualmente aprisionado em outro mundo, resultando na perda das faculdades mentais, lido como loucura. Desenvolver em si mesmo doenças curáveis e/ou incuráveis, que podem ser transmitidas para a descendência, pela infração cometida. Razão do sonho ter revelado que as mulheres foram chamadas para o espaço sagrado vetado a elas, por uma iniciativa do filho de quem estava na dieta. Ou seja, a quebra da dieta colocaria não apenas em risco de vida o infrator da regra estabelecida previamente, quando este tomou o *mukahare*. Mas também iria expor o próprio filho e os outros filhos eventualmente gerados no futuro, pela pessoa em dieta.

A dieta em si nada possui de relação com o conceito de dieta conhecido no mundo ocidental, cuja finalidade está restrita à afetação do corpo em seu aspecto orgânico. As implicações de uma dieta Yawanawa são graves e envolvem pessoas terceiras responsáveis pela manutenção da pessoa em dieta. A comida é preparada separadamente, os utensílios como pratos e talheres são de uso exclusivo de quem está isolado na dieta, e se faz necessário um alojamento apartado da aldeia. Caçadores e pescadores podem ser acionados para aquisição de animais que podem ser consumidos no decorrer da dieta. Como a realização de uma dieta afeta toda uma comunidade direta e indiretamente, as dietas são guarnecidas de amparo e cuidados para que não sejam quebradas pelas pessoas em dieta. Há também os cuidados pelas implicações resultantes dessas infrações que podem ser estendidas ao grupo, que, de modo incluso, quando cumpridas corretamente do início ao fim, beneficiam as aldeias. Ao ponto do pajé Yawarani cortar o perigo no sonho da pessoa em dieta, quando esta foi alcançada pelo perigo que a sondava, utilizando como armamento contra aquele mal o rapé, sempre presente no desenlace dos eventos perigosos.

Segundo a mitologia, o rapé surge como resultado de um evento perturbador, quando ocorreu a morte do primeiro ser humano. Através do sonho, o líder falecido instrui a utilização

das plantas nascidas da decomposição do seu corpo, restruturadas no corpo das plantas que dele nasceram. Esse aspecto da realidade mística também chamou a atenção do psiquiatra e psicanalista Jung, “As plantas também me interessam, mas não cientificamente.” Por uma razão secreta, que desaprova que elas fossem arrancadas e dissecadas. Eram seres vivos que deveriam crescer e florescer – possuíam um sentido oculto, misteriosos, eram pensamentos de Deus. Devíamos olhá-las com respeito e sentir diante delas um pasmo filosófico. ” (JUNG, 1990, p. 81). Em outras palavras, o homem, mesmo morto, ou melhor, imutando-se em outras formas corpóreas, continua sua tarefa educacional dos indígenas, que o celebrizaram por sua sabedoria, quando este estava manifesto no corpo humano. Quando o grupo parte em busca da nova morada de seu líder pelos céus, num determinado ponto da viagem, já sem referências terrestres, o céu se agita, não permitindo aos integrantes da viagem manterem-se no caminho que os conduzia ao encontro do primeiro líder Yawanawa, o primeiro homem a morrer. Nesses instantes de perturbação, o caminho se fecha para desespero dos viajantes celestes. E o segundo líder é lembrado pelo espírito do *nawê*, dos ensinamentos recebidos através do sonho, quando da morte do primeiro líder. O líder da expedição se acalma e toma seu rapé, recuperando as faculdades de ver novamente o caminho a ser seguido. Porém, ainda se faz necessário que os demais membros do grupo também sejam retirados do desespero. Restabelecido, o líder da excursão chama a atenção dos demais viajantes para que tomem rapé, e estes, obedecendo ao seu guia, tomam rapé. O rapé os acalma e reestabelece a ordem mental em todo o grupo, perturbado pelo pavor de caírem do céu ou ficarem presos no abismo infinito dos céus. Com o uso do rapé, todos são tranquilizados e suas faculdades mentais retornam à normalidade. O caminho se acalma e eles veem novamente o caminho a seguir. Com as mentes tranquilas, o caminho deixa de ser hostil, a agitação se abranda e o caminho se refaz, possibilitando o prosseguimento da excursão no céu, em busca da morada celeste do primeiro líder Yawanawa.

No momento decisivo da viagem celeste, quando o grupo se percebe perdido, e todos em pânico, por não mais saberem sequer onde estão, desprovidos de qualquer auxílio na promoção de seu socorro. Recorrem ao rapé como último recurso, porque é o próprio espírito do rapé que os lembra da sua existência e os momentos em que deve ser utilizado. Parte desse drama é revivido no primeiro encontro com Ângelo Ferreira, em que a situação é tensa, não existem recursos humanos confiáveis para a tomada de decisão, até que o líder resolve o imbróglio socorrendo-se do uso do rapé, para a leitura de algo que suas facções mentais não lhe permitem resolver com segurança. Uma vez que o seringalista aceita tomar rapé, a leitura de suas intenções não será mais lida apenas pelo ancião Yawanawa, os desígnios do homem branco

serão também consultados pelo espírito do *nawê*.

O seringalista não foi aprovado como um aliado apenas pelos seres humanos, ele também foi confirmado pelo rapé. Quando observamos o evento da morte do líder Antônio Luiz, esse acontecimento trará novamente luz sobre o rapé. Pois, o rapé foi utilizado como veículo para transportar o veneno para dentro do corpo do Pajé Cacique. E mesmo esse evento mortal, não mancha a tradição do uso do rapé, pois o rapé nasceu da morte, esse fato é incontestável na ótica Yawanawa. Como também é incontestável a presença determinante do rapé no início de um ciclo de eventos marcantes na trajetória Yawanawa, rumo a um mundo desconhecido, o mundo ocidental. O auge da vida Yawanawa no relacionamento com a sociedade nacional, pós-segundo ciclo da borracha, será encerado com a presença pontual do rapé. Dessa vez, foi utilizado como veículo letífero para o transporte do veneno que matou o grande e único Pajé Cacique Yawanawa. O resgate dessas histórias é comum entre os Yawanawa para justificar acontecimentos presentes, e como observado no trabalho do padre José Reginaldo:

Segue-se que toda sociedade humana tem como pré-requisito conseguir educar as gerações futuras em sua cultura, para que possa manter a sua estrutura social. E isso representa a tradição, que é a primeira forma de produção histórica, partícula [compreender a sua própria sociedade a partir de suas próprias categorias produzidas no seu processo histórico particular] que foi elaborada no interior deste grupo e conseguir mantê-las é o que entendemos por cultura. (OLIVEIRA,2013, p.114).

Em algumas ocasiões, se faz necessário prestar muita atenção às narrativas dos indígenas, para separar o que é mitológico do conteúdo histórico do grupo:

Eu to dizendo, ta vendo ó, é uma forma de você busca confiança em alguém, você tira dúvida é uma forma de atesta a capacidade a corage, a disposição de uma pessoa, você passa a respeita uma pessoa quando você desafia pra toma um rapé, ce toma um rapé, ele toma um rapé, iii, você respeita ele porque ele é forte, se não for ele se caga, ele se mija, ele cai, ele fica aos berro, porque não aguento o rapé, é uma forma de atesta também a capacidade a corage, até busca confiança né, então é, usava muito isso também. Eu vô sabe se ele é meu amigo, vô sabe se ele quer te amizade comigo, vô oferece um rapé prá ele, se ele aceita, então aceito minha amizade, aceito minha confiança. Então rapé, tá vendo, desta história do rapé, desde antigamente né, então rapé tem muito significado o uso do rapé, tanto é que hoje, hoje, até na cidade memo, o branco já anda com aquele, tipo assim, aquele, eu não tenho aqui não, um vidrinho com rapésinho dentro, que aqui e acola toma um rapé, muito branco em si, toma rapé, éé, viciaram agora em toma rapé. Essa história é muito interessante, rapaiz, mas se papai tivesse aqui meu Deus. É isso que tô falando

o rapé é uma forma de tira dúvida afasta a insegurança, o rapé, tomo rapé mais eu, o, aceito meu rapé. Agora assim, o rapé também é muito perigoso, porque alguém pode fazer mal ao outro, usando rapé. O meu avô Antônio Luiz, ele, o vô Antônio Luiz, ele foi envenenado através do rapé, pois é, então é verdadeiro. O próprio genro dele, a pedido dum, que ele o vovô, tinha muita rivalidade em família. Foi encomendado uma vingança, e o próprio genro dele, que era pajé também, colocou o veneno no rapé, vovô tomo o rapé. Eu cheguei conhece o meu avô. Na época eu era pequeno, levaram ele pra tratamento nos missionário, os missão tava recém chegado, tavam se instalando, ainda não tinha lá onde meu vô morava, chegaro onde tinha pista la com os Katukina. Meu avô isso aqui dele incho o pescoço, por caso do veneno, o home não conseguia fala, ele fico com coisa mais grande assim, viro uma firida grande, não podia fala. -E, ele sabia que tinha sido envenenado pelo rapé? Olha, quanto essa parte eu não sei se o papai chegou, não chego, não lembro que papai. Maisi, então não sei diz se ele sabia ou não. Só foi descoberto que foi o rapé, eu acho que vovô nem sabia, só foi descoberto quando esse cara, fez isso, ele viajo, ele foi pra Feijó. Ele, não veio, naquele tempo não tinha estrada ele varo sai da cabecera do Tarauacá, saiu da cabecera do Invirá, saiu em Feijó, chego se gabando. Diz, olha, é, um símbolo, como qué que se diz, não é um símbolo, comé qui é, é uma espécie de, como é que dá o nome meu Deus. Na língua Yawanawa, ele quiz, disse assim, olha eu já fiz o fogo embaixo, na raiz de uma grande árvore. De uma samaumá, vamo diz assim, ou seja, ela vai cai, a interpretação. Ahhhh pera ai, ele foi conta pro véio Inácio que era liderança do *Sauminau*. Ahhh pera ai, o véio Inácio pego na hora ele enveneno, ele enveneno o Antônio Luiz, e ele fugiu pra cá. Ai o véio Inácio, diz, se ele fez isso com o próprio genro né, sogro, ele era casado com a filha do vovô, era sogro dele. Se ele fez isso com o, traiu-se dele, que é o sogro, imagina o que ele é capaz de fazer com qualquer um de nós. Bora, bora, bora presa, eu quero presa, envenenaram ele também. A dai, que foi que mandaram avisa, olha o nome do cara, é Cesário. O Cesário enveneno Antônio Luiz, ele chego se gabando aqui e nós tomamo providencia. Ele só conto pro véio Inácio, porque o véio Inácio era inimigo do vovô, mas inimigo antigo, depois véio Inácio saiu foi mora, ele esqueceu que tinha rixa com o vovô. Ele conto, porque era inimigo do vovô, ai, foi onde ele se acabo também, então tudo foi pelo rapé. E são histórias reais, né, tá entendendo, histórias reais mesmo, que aconteceu. (Sales Shukuvana, novembro de 2023. Comunicado pessoalmente).

Quando ouvimos os conselhos do uso do rapé, reservados a momentos de alocução, em que seja necessário buscar as inspirações no arquitetar de um discurso. A escolha e o pronunciar das palavras corretas devem ser previamente magnetizadas por uma energia outra, além da voz. Os xamãs imantam suas palavras no espírito do *nawê*, para que suas expressões possibilitem estabelecer uma comunicação mais profunda com seus interlocutores, sejam eles humanos ou não humanos. Percebemos que o uso do rapé continua a ser indicado para momentos especiais ou decisivos, mesmo quando se opera o inverso no polo passivo da audição, ou no resgate das

lembranças. O rapé também é utilizado tradicionalmente para correção dos sonhos perturbadores e manutenção dos bons presságios. Um uso pontual do rapé é reservado para a realização do *vãcuxi*²⁹ em pessoas numa situação de aflição. Como presenciei o senhor João Luiz, com noventa anos de idade, irmão do pajé Yawarani, realizar o *vãcuxi* em pessoas absorvidas na força das mirações, durante um evento cerimonial.

Nesse evento, o ancião primeiro tomou o seu rapé, para então se aproximar da pessoa que se debatia em aflição, pedindo que a intensa experiência fosse interrompida. O velho Yawanawa, recitando palavras em sua língua nativa, soprou o tórax, o rosto e as costas dessa pessoa, acalmando-a. O ancião se autoaplica o rapé, ele sopra em si mesmo primeiro, para se

conectar com as forças espirituais que lhe auxiliaram, nesse caso, a pessoa que foi atendida não tomou rapé. Mas as forças concentradas no ancião agiram sobre ela, uma espécie de osmose realizada pelo rapé e soprada pelo *vãcuxi*, no corpo de uma pessoa. Quando perguntei sobre esse acontecimento ao ancião, sua explicação foi centrada nas forças espirituais do *nawê*, ou, se visto de outra forma, é o *nawê* quem lhe confere as forças necessárias para o enfrentamento com as energias agentes numa terceira pessoa, que sequer tomou rapé.

O tratamento realizado durante uma cerimônia apresenta um grau de complexidade e a compreensão de elementos psíquicos profundos, porque uma pessoa que visivelmente demonstre, pelo seu comportamento, que algo a está perturbando, sem a percepção de sua perturbação, para solicitar auxílio, e mesmo nos casos em que a pessoa o solicita. Em ambas as situações, o xamã terá de tratar com o invisível, porque os sintomas manifestados numa pessoa em aflição não são necessariamente da ordem correspondente a aspectos orgânicos demonstrados em suas reações. Somente a pessoa atormentada vê e testemunha os sentimentos e sensações provados e encerrados nela mesma. Os sintomas por ela manifestados, na maioria das vezes, são reflexos de uma experiência “espiritual” que está sendo experimentada/vivida em seu interior. Por exemplo, uma pessoa dominada por tremores convulsivos, na maioria das vezes, não é um indicativo de frio, e não o é de febre. Porque se os tremores fossem decorrência de uma friagem, um agasalho resolveria; se for febre, a medição da temperatura indicaria a relação com os tremores. Na imensa maioria das vezes, a pessoa está vivenciando com todo o seu ser algo que somente ela experimenta, sem poder dimensionar o quanto a experiência interna/espiritual lhe está afetando o corpo físico.

²⁹ Vãcuxi, sopro espiritual do xamã ateadado sobre uma pessoa para afastar e trazer espíritos, é também uma forma de limpeza energética. O *vãcuxi* também pode ser soprado aos céus para afastar tempestades.

Os sonhos são os estados que mais se assemelham a essas experiências, porém, o sonho cessa ao abrir os olhos, muitas dessas experiências não cessam ao abrir dos olhos. E algumas experiências até se intensificam com olhos despertos. Nessas ocasiões, se a pessoa fizer esforços para parar o que está vivenciando, numa tentativa de fuga das sensações, piora e muito sua situação. Uma agonia crescente se instala, porque o abrir dos olhos não determina o fim das sensações, e manter os olhos abertos na busca por uma referência a algo que lhe dê segurança para romper com a realidade estranha que está sendo experimentada não é alcançada. A própria realidade em torno é modificada. Como se o sonho vivido no sono passasse a ser uma experiência vivida no mundo objetivo. E isso para algumas pessoas é desesperador, até mesmo porque muitas dessas sensações experimentadas com gozo ou desprazer não possuem relação alguma, com as sensações acumuladas no referencial do mundo objetivo. As experiências espirituais no transe cerimonial possibilitam sensações sequer imaginadas por uma pessoa que nunca passou por uma experiência espiritual.

A pessoa pode estar situada em uma experiência terrível ou extraordinária, e desde que consiga manter-se imóvel, não há como saber, o que se passa em seu interior. O tratamento xamânico na cerimônia ritual parte sempre do aspecto subjetivo de um terceiro, porque uma perturbação provada numa miração não necessariamente é constituída de algo negativo, ou terrificante. Há casos em que é extremamente difícil suportar a beleza manifestada numa miração, e a energia necessária para aguentar em si mesmo, o volume de sensações ativadas simultaneamente, é proporcional à profundidade da experiência. Quando ausente essa energia, pode provocar reações, que o corpo organicamente se debilita ao extremo do excesso, e passa a reagir. Isso apenas no aspecto orgânico, ainda devem ser considerados os efeitos psíquicos e emocionais atuando simultaneamente numa intensidade avassaladora. Um indicativo de uma experiência prazerosa ou terrificante pode ser intuído pelo estado de graça em que o participante se comporta na cerimônia. Geralmente, se for belíssima, a pessoa tende a demonstrar um comportamento de plenitude e satisfação, ao contrário, se estiver em uma experiência árdua, aparentará reações perturbadoras, todavia, estes sinais são apenas indicativos.

Outro aspecto que exige muita maturidade emocional, pelo potencial perturbador, são as revisões de eventos traumáticos conscientes ou não. De um modo geral, os traumas conscientes são muito mais dolorosos, uma vez que a pessoa sabe de sua existência e, por mecanismos psicológicos, trata de escondê-los. Todavia, quando a caixa de pandora é aberta, a depender do número de eventos traumáticos ou da intensidade do trauma, transtorna a travessia da experiência num experimento extremamente duro. A própria palavra energia, que utilizamos

para descrever como necessária para suportar as experiências vividas nos rituais xamânicos, traz em si variantes de difícil compreensão quando espremida semanticamente. Porque não é algo relacionado à alimentação que produzirá a disposição, é uma relação similar à criança que come pouco e brinca sem parar, sem cansar sequer com a repetição da simplicidade do artifício que lhe provoca-lhe a felicidade. Para termos uma dimensão ainda mais clara, imaginemos o volume de energia necessária para nos mantermos sentados, de olhos fechados, imóveis no silêncio por duas horas. O primeiro desgaste para manter-se alerta nessa imobilidade, suportando os ataques do sono que brota do interior sobre o corpo, já é considerável. Porém, muito mais energia se consome para administrar as comichões, que, de concentradas em alguma região do corpo, se multiplicam dos pés à cabeça. O próprio incômodo do silêncio já é perturbador por si mesmo, adicionado às sensações de medo que brotam sem a necessidade de nenhum nexos causal. Os pensamentos se aceleram, ao ponto que o desconforto se tornasse insustentável, pela perda das referências externas. Em uma conversa com um monge budista que realizou a experiência ritual xamânica, ele relatou que a experiência equivalia às densas realizações espirituais experimentadas nos estados profundos da meditação.

Esse volume de possibilidades com que o xamã se depara, residindo e atuando na fronteira entre o mundo material e um mundo espiritual, é-lhe exigido atuar no invisível, ver o que não é visto aos olhos. Lhe impõe a construção de um corpo diferenciado, para a captura de energias suficientes para atuar nos dois mundos, e também lhe requer a obtenção de um arsenal próprio de iniciações e resguardos para aquisição de aptidões, chamadas de dietas pelos Yawanawa. A ciência xamânica Yawanawa utiliza com destaque o *nawê*, para o enfrentamento de situações cuja dificuldade de resolução e perigos eminentes se façam necessários à intervenção do especialista xamânico. O especialista aplica rapé em si mesmo, para atender a quem necessite, mas também pode aplicar na pessoa em quem será prestado auxílio. A tomada de decisão entre autoaplicar ou aplicar num terceiro é decisão do especialista. Porque o rapé pode ser utilizado tanto para baixar a borracheira como para aumentá-la, tanto para retirar da borracheira como para colocar no estado de força espiritual. O rapé igualmente é utilizado para transmissão de ensinamentos, contar e explicar histórias, em eventos, cerimônias, e também utilizado fora dos eventos rituais. Um trabalho etnográfico com essa complexidade exige do observador participante, no mínimo, uma familiaridade com as sensações experimentadas durante a ingestão cerimonial combinada com de *uni e nawê*, para poder se comunicar de forma ao menos aproximada com os especialistas dirigentes, sobre os eventos que ocorrem durante as cerimônias xamânicas, principalmente em eventos xamânicos informais:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato — a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados — é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. (GEERTZ, 2008, p. 13).

Nos centros urbanos, é muito mais fácil perceber o conteúdo xamânico ritual, porque se parte do princípio de que os encontros possuem a separação sagrada ritual do profano diário. Essa separação na construção dos ambientes prepara de antemão a postura cognitiva dos participantes, a uma disposição de espírito preparatória que antecede esses encontros. Que passam a ler todos os eventos relacionados à sua participação numa cerimônia, como nexos de casualidade do evento, principalmente os imponderáveis da vida. Na aldeia, se tornam mais complexas essas percepções do xamanismo atuando no cotidiano, pois a tendência é levarmos nossas identificações urbanas como conteúdo básico de leitura do mundo dos indígenas. Existe uma certa dificuldade em distinguir momentos rituais de não rituais na aldeia, pois um evento ritual pode advir de um acontecimento aparentemente informal. Essa informalidade pode ser ritualizada pelo uso do rapé, a exemplo de uma reunião em que se toma rapé para que sejam inspiradas boas palavras, ou quando saímos de uma trilha para adentrar a espeda floresta em uma caçada, e se toma rapé aos pés de uma sumaúma.

Essa mesma dificuldade foi verificada no trabalho de Calavia (SÁEZ, 1994), quando menciona que, mesmo as estruturas sociais possuindo íntima relação com os aspectos religiosos do xamanismo, essas mesmas características religiosas podem passar despercebidas, sem a detecção conexa do xamanismo permeada na sucessão dos dias e diluída nas atividades do cotidiano. Se utilizarmos um raciocínio dicotômico para localizarmos o xamanismo no habitual diário Yawanawa, buscando a separação que nos permita a percepção das atividades xamânicas localizadas nas cerimônias formais, deixamos escapar uma grande participação xamânica no trânsito diário da aldeia, pela leitura multifacetada, que nos possibilita adentrar em atividades diárias aparentemente informais, mas que estão baseadas no xamanismo como fundamento por todas as partes. E como nos lembra Ester Langdon: “Falar de xamanismo em várias sociedades implica em falar de política, de medicina, de organização social e de estética.” Isso depende dos papéis do xamã, além do seu papel de líder de ritos sagrados coletivos. ” (LANGDON, 1996, p. 27). Não é sequer o caso de menção aos reflexos do xamanismo na aldeia de forma implícita, pois como motor de propulsão de suas ações, está explícito para os indígenas. Mas tende a ser, quando percebido pelo observador externo, como algo subjacente, quando sempre esteve

explícito na vivência da aldeia. Os próprios indígenas adotam formas rituais mais explícitas, para facilitar aos não indígenas a detecção dos rituais formais:

A estratégia Yawanawa para circular suas medicinas e conhecimentos para os meios urbanos, trata-se, em um dos pontos, em selecionar como elementos mais básicos da ação xamânica como aqueles “menos” perigosos: o uni, o rapé, os saite e o vekush (FERREIRA OLIVEIRA, 2012). Como modo de xamanismo passível de circular nos meios urbanos, os Yawanawa fazem a roda de uni - aproximando-se, em alguns aspectos, às que realizam nas aldeias. (OLIVEIRA, 2016, p. 9).

A demonstração básica do xamanismo Yawanawa está posta nas cerimônias públicas urbanas e internas às aldeias, rodas de rapé e dietas. As cerimônias públicas voltadas aos turistas são realizadas na aldeia e nos centros urbanos. Nas aldeias, presenciei mais cerimônias rituais dirigidas aos turistas do que cerimônias rituais organizadas para os nativos, e mesmo quando ocorreram, foram pequenas junções de pessoas, parecendo informais. As rodas de rapé formais ocorrem com mais frequência nos centros urbanos do que ocorrem na aldeia, enquanto as dietas são eventos direcionados às pessoas que pretendem se aprofundar no xamanismo Yawanawa. Já para uma apreensão mais técnica, se faz necessário uma leitura multifacetada para nos aproximarmos de sua compreensão mais abrangente. A começar pela justaposição absorvida dos elementos xamânicos cruzados pela herança do contato com outros grupos nativos, e que hoje pertencem ao sistema xamânico Yawanawa, atualizado pelas novas gerações. Ainda devemos considerar o aspecto xamânico interno com valores voltados à manutenção social do grupo, e o aspecto externo quando utilizado para promoção cultural e política dos interesses do grupo nas relações com a sociedade nacional:

Em sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a produção do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social ecológico. Assim o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana. (LANGDON, 1996, p. 28).

A dinâmica de absorção e transformação dos elementos xamânicos externos é uma característica marcante do povo Yawanawa, refletida na fluidez de seu convívio com o mundo ocidental e já em contato com o mundo oriental. Atualmente, a dieta mais importante para os Yawanawa é a dieta do *muka*. *Muka* é um indicativo da dieta do *muka rare*, ou seja, antigamente toda dieta com plantas amargas era *muka*, mas atualmente *muka* significa *muka rare*. Segundo

o cacique Roque, o pajé Yawarani, seu pai, foi orientado pelo cacique pajé Antônio Luiz, a rezar o *muka rare* e realizar, sob sua tutela, essa dieta. O objetivo da realização dessa dieta era salvar um filho prometido de morte, que estava preso, em virtude de um conforto com seringueiros. No trabalho de Virgílio Bonfin (BONFIN NETO, 2016), o pajé Yawarani, relata ter sido ele próprio o primeiro Yawanawa a ter realizado a dieta *muka rare*, porém, sua narrativa revela que essa dieta pertencia originariamente ao povo Kaxinawá. Quando Yawarani, que há esse tempo ainda não era pajé, solicitou o auxílio do cacique pajé Antônio Luiz, este lhe colocou na dieta do *muka rare*, que aprendera com o povo Kaxinawá. Em outras palavras, realizar uma dieta do *muka rare*, não necessariamente significa que a pessoa se tornou um pajé:

Eu achava que tomava o muká e virava pajé, mas não é não, você toma muká e vai abrindo o estudo, vem os testes, tem que ter muita firmeza no coração. Muita gente toma muká e depois não desenvolve, não quer tomar nem rapé nem uni, ai não adianta de nada.” (MATSINI YAWANAWA, in: CARRILO. OLIVEIRA, 2016, p. 123).

De modo geral, existe a ideia de que, com a dieta do muka “*muka rare*”, a pessoa se tornaria pajé, porém, ao mesmo passo que essa possibilidade possa vir a ser realizável, como ocorreu com o pajé Yawarani. Essa percepção, adotada principalmente no meio urbano como referência a um pajé, não corresponde, por si mesma, como determinante na formação de um pajé. Mas permanece amplamente aceita que a dieta do muka seja o traço constitutivo de autoridade, no reconhecimento do pajé. As implicações, como já mencionado, residem no fato da escolha, pois a dieta do muka rare pode ser realizada com outros objetivos, que não a conversão do corpo num corpo xamânico, como ocorreu com o próprio pajé Yawarani, cujo objetivo, à época, era a salvação do filho. E nesse sentido, a dieta é realizada com amplas margens de interesses, que vão desde a saúde até a aquisição de um bem, como ocorreu com indígenas que realizaram a dieta para cursarem faculdades, ou até mesmo o reconhecimento para realização de cerimônias nos centros urbanos sem a necessária conversão em pajé.

Um aspecto mantido e vital das dietas Yawanawa está localizado na construção do corpo do especialista. “Com respeito ao juramento sagrado e o uso de plantas, nota-se que, além da ingestão do muka, o uni e o nawã (rapé) são usados constantemente, sendo centrais na produção corporal do iniciando”. (OLIVEIRA, 2012, p. 205). A antropóloga Cynthia Inés (CARRILLO, 2017), que praticou uma dieta em sua pesquisa de campo, descreve sua dieta ocorrendo em duas frentes. Uma negativa, em que são restringidos os alimentos, o contato com pessoas, e um aspecto positivo, como a indicação pontual do uso do rapé. Segundo a autora, lhe foi indicado

que acordasse bem cedo pela manhã e, em jejum, tomasse o seu rapé, e na continuação do efeito do rapé, se dirigisse ao igarapé para banhar-se. Essa mesma prática deveria ser observada ao findar da tarde, para colocar-se em descanso. Os Yawanawa compreendem a produção do corpo nesse caso, não como um espaço geográfico físico ou demonstrado através do corpo, identificado com a perfuração dos lábios ou das orelhas, com atribuição de valores sociais, registrados no corpo, servindo como identificação simbólica. Mas com o cumprimento ritual das dietas, servindo a um só tempo individual e coletivo, sintetizando os ideais coletivos, em sua individualidade (SEEGGER, 1987). Essa mesma observação contempla a construção corporal realizada através das dietas pelos Huni Kuin. Porém, o que as difere é o uso do rapé, que é obrigatório para os Yawanawa, e para os Huni Kuin não o é. “Há de se ressaltar uma grande diferença entre essas duas práticas: se para os Yawanawa é indispensável o uso do uni e do rapé na produção do corpo e da pessoa, para os Huni Kuin o iniciando deve apenas usar o muka”. (OLIVEIRA, 2016, p. 17).

Essa transformação através do corpo por substâncias sagradas, como o rapé durante uma dieta, prepara a pessoa para comunicar-se com os espíritos que atuam por meio desses vegetais. É a transformação das substâncias elementais/espírito do corpo vegetal que serão transformadas em corpo humano. Quando se toma rapé, a energia suportada pelo corpo promove o expurgo de outros conteúdos que pesam e sujam o organismo, e dessa forma a limpeza promovida no corpo possibilita uma limpeza e realinha as vibrações enérgicas, para um contato com as experiências espirituais. Uma vez limpo o corpo, a continuidade do uso do rapé passa a nutrir o corpo com as frequências ativadas pelo espírito do *nawê*, ou seja, duas camadas estão sendo trabalhadas, a primeira orgânica preparatória para suportar a carga de energia necessária para o acesso das experiências espirituais. E a segunda para atuar diretamente no mundo dos espíritos.

Com a conclusão da dieta, que é pública, pois envolve diretamente parte da comunidade, ao passo que indiretamente toda a comunidade terá conhecimento de que aquela pessoa que estava em dieta a cumpriu. Também implica que a conclusão das dietas pode resultar, na modificação do status social, porque o iniciado habilitado nas dietas, conquista a autoridade para realizar cerimônias, principalmente as dietas que preparam o candidato para a celebração de cerimônias nos centros urbanos. Dessa forma, além da manutenção da tradição, o cumprimento das dietas pode atuar como meio na construção indireta de hierarquia, frente aos candidatos que não concluíram a dieta, ou às pessoas que não possuem interesse na realização dessas transformações corporais, e como observa Laura Pérez, a construção do corpo também

constitui uma construção social. “A ideia de que o corpo é social e culturalmente construído tem várias implicações, entre as quais se podem ressaltar dois princípios. O primeiro deles diz respeito às “relações de substância” (Da Matta, 1976), e o segundo à possibilidade de modelar o corpo através de diversos tipos de ações.” (GIL, 2003, p.23).

A realização de cerimônias nos centros urbanos também permite acesso a outros bens de consumo, a começar pelas viagens, que possibilitaram a construção de redes de relacionamento. Através dessas redes relacionais e da realização de eventos xamânicos, os atores poderão organizar com os recursos aportados nos centros urbanos, em melhorias e novas construções nas aldeias. Preparando assim, uma infraestrutura para receber turistas, que por mais que reflitam sobre toda a aldeia, na distribuição de recursos que movimentam as vivências e festivais. Tendem a uma maior concentração de recursos destinados às famílias dos parentes mais próximos, como observado em campo, com as construções dos terreiros para celebração desses eventos, no espaço físico de algumas famílias que realizam incursões cerimoniais fora da aldeia. Que, de modo incluso, constroem alojamentos, para hospedagem dos participantes, e espaços afastados do centro da aldeia, para alocar as pessoas isoladas em dieta, ambientes administrados pelas famílias construtoras desses espaços:

Ainda no mesmo tom, uma destas Yawanawa afirmou: “uni não é mais tradição, uni é status!” – indicando como o inserir-se nas rodas de uni, e outras práticas, tais como as dietas, tem se transformado como um meio de construção de hierarquias, lideranças, e acessos privilegiados diversos (desde bens, até viagens). (OLIVEIRA, 2016, p. 11).

Em entrevista concedida pelo pajé Yawarani ao jornalista Leandro Lopes, que estava em dieta do *muka*. Percebemos um esquema ainda mais complexo do xamanismo Yawanawa. Segundo o pajé Yawarani, ele mesmo se considerava um *Shuintiya* (rezador), cuja habilidade e poder se centravam na reza do pote, para afastar doenças através da caiçuma rezada. O primeiro estágio desse tratamento consiste em detectar a causa da doença para especificar a reza contra os espíritos deletérios. Esse ritual também pode ser realizado para colocar a pessoa em dieta com rezas específicas, como a cerimônia noturna que presenciei o pajé Nani realizar. Segundo o cacique Roque, poucos são os Yawanawa que possuem esse conhecimento atualmente, para operar como rezadores, uma vez que é exigido um domínio profundo da língua Yawanawa:

Pajé é coisa séria. Não digo que sou pajé. Sou *shuintiya*, que quer dizer, rezador. A reza do pote é assim, pedindo para aquela doença sair. Agora não é só um tipo de moléstia, tem de saber que tipo: se é febre, ou se é frio. Do mesmo jeito do doutor. Ele não tem um só tipo de remédio para toda

enfermidade. Do mesmo jeito, somos nós, os shuintiya. Para cada doença, um remédio. É muita coisa para aprender. E ainda tem gente que sabe tudo e, mesmo assim, é *paismá*, quer dizer, sabe, mas não tem força para curar. Tem de ter um coração, de fogo. Tem o shuintiya e *yveya*. Yuveya é outra voz, aprendizagem, sabe. Esse não é no pote, reza cantando em cima da pessoa. Tem também o *Ni Peiya*. Ni Peiya não é pajé, é curandeiro que tira as folhas da mata. E tem ainda o *Tsimuya*, que alguns chamam de *Rumeya*. Esse não é cantando nem rezando. Ele procura com a mão em cima e chupa com a boca a pedra da doença. Desse, a gente não tem por aqui. Eu mesmo sou shuintiya. Também sei cantar Yuve, mas não digo que sou Yuve. E, com tudo isso, ainda não sou forte. - Então Shuintiya é um tipo de pajé? – É. (LOPES, 2013, p. 173).

Compreendermos a importância da história mítica do ponto de vista dos nativos é vital para apreensão dos elementos que, mesmo de aparência secundária, permitem concluir que o rapé não é utilizado como um componente coadjuvante nas relações da expansão cultural Yawanawa, mas sim um elemento de máxima importância nas tomadas de decisão desse povo, sendo utilizado como elo xamânico na construção das futuras alianças com outras tradições religiosas. Durante nossas entrevistas de campo, detectamos uma interpretação possível no entendimento da história mitológica do uso do rapé Yawanawa, que em nada contradiz a história, mas lhe acrescenta um valor simbólico válido, na manutenção dos usos e outros costumes culturalmente legitimados pela mitologia.

Essa história eu acredito, sabe assim, cem por cento, como que surgiu o rapé, meu filho. Rapé surgiu, junto com o rapé surgiu o rapé, a pimenta, pimenta essa de, né, que essa pimenta, a pimenta malagueta né, chamasse a pimenta ardosa. O rapé, o tabaco, o rapé é feito do tabaco, quando surgiu o tabaco, a pimenta uma outra planta chamada *chupa* esse *chupa*, não tem mais não, o, eu não sei se foi o Nani se foi, algum Yawanawa, diz que viu *chupa* no Peru, esse *chupa*, surgiu junto com o tabaco a pimenta é três, e todos os três tem o mesmo sentido digamo assim, a história é cumprida mas é interessante. Então o rapé surgiu a partir da, diz a história que nessa época, o pessoal não sabia o que era morte, povo Yawanawa era milhões de pessoa, digamo assim. Quando eles iam caça, eles cercavam uma ilha grande assim, só de mãos dada e vinha fazendo barulho e as caça, tipo tangendo né. E o pajé o líder dele, é quem ficava na passagem onde as caça iam passa, ai, era só flechando. Ele tinha uma mulhe bem novinha, a esposa desse líder, desse pajé, era bem novinha e do nada, uma nambu foi passando ele flecho, e disse mulhe vai pega. Ela foi pega quando entrando dentro da tucaisinha, né, onde ta escondido, ai do nada, ele abaixo a cabeça. Opa, baixo cabeça fico ali, escorro assim na flecha dele, escoro fico tempo, muito tempo e do nada ele buuu, caiu. Caiu, e a mulhe não sabia o que tinha, ai correu e aviso olha *Xamaruá*, o pajé, o líder grande na época chamava *Ruaru*, olha o *Ruaru*, não sei o que aconteceu, ele caiu e ta, ta tipo num ta se mexendo. Ai todo povo paro de caça pegaro ele, levaro na casa,

ele acordo. Ele acordo e disse, ooh desculpe não sei o que que aconteceu comigo. É, eu tava era dormindo era? Mulhe tu tem alguma coisa pra come, ai a mulhe diz, diz tem, tem a nambu que tu mato, ta cozida. Ahhh eu quero come tira pra mim. Ai todo mundo fico feliz, eles pensavam que tinha se recuperado já, mulhe tirando a comida, ai caiu de novo, numa dessa não acordo mais, morreu. Ai nesse tempo, foi o primero a morre, esse dai. Todo o povo ficaram sem sabe o que faze, viu que ele não tinha mais retorno, ai olha vamo entera nosso *Rua*, memo no meio do *pichau*, no meio bem no meio aqui, fica no meio de nós, enterraro ele sepultaro ele. E da sepultura dele é que nasceu primero pé de tabaco. Um negócio nasceu aqui, isso aqui é *Nawê*, *Nawê* é tabaco, olho outro pezinho, pimenta, nasceu um pé de pimenta, o *chupa*. Ai todo mundo desgostoso, sentiram a falta do chefe né, então bora. Ai nasceu o *uni* né, que o *uni* tomo conta da do *pichau*, bonito, bonito mesmo, e o tabaco também, o pessoal, olha isso aqui nasceu do nosso chefe, então nós vamo faze, vamo faze o vinho pra nós bebe, pra nois morre igual ele também, pra nos se encontra com ele. Então vamo toma *uni* até morre e vamo tira esse tabaco, vamo faze o pó desse tabaco, e vamo toma *uni* e cheira esse tabaco e o *chupa*, até, vamo todo mundo morre, temo que i encontra nosso chefe, dai que surgiu né, a história do rapé, e eles passaram a usa o tabaco em pó, que é o rapé. Antes desse tempo não existia rapé e nem tinha *uni*, o *uni* passo segundo a história que papai contava, eu tinha até gravada essa história, mas né, fita cassete né, não, não conservei e extraviei tudo o meu material, mas é uma história muito engraçada, ela vai longe, tá entendendo. Mas o surgimento do rapé do tabaco, o rapé que é o produto do tabaco surgiu a partir da morte do *Rua*, o *Rua* ele é um grande líder um grande pajé, nessa época em que o povo *Ywanawa* não sabia o que era morte, e eram milhões muita gente, muita gente, muita gente. E eles seguiam o comando de único home esse *Rua*, eles chamavam nosso *Rua*, nosso chefe e ele morreu, morreu do nada, não adoeceu, não ficou sofrendo, não, não. Ele simplesmente, a morte chego nele, depois ele desperto, com atontaram de novo ai já não, enterraram ele, dai nasceu o tabaco, dai nasceu a pimenta, dai nasceu o *chupa*. Dai que nasceu o conhecimento a ciência, veio dai, ai papai disse, ele perguntando, meu pai perguntando pro pai dele meu avô. Mai pai, então porque, que esse *Rua*, caiu do nada, ele tava na bera do lago, numa ilhazinha onde as caça iam passa, ai meu avô dizia assim. Não meu filho isso ai, foi a cobra grande, que jogo nele, jogo nele, eu não sei explica isso em português, eu sei em *Yawanawa*. Ele feizi é, perai. Como se fosse assim tivesse jogado nele aquilo ali, a pimenta jogo, o tabaco e jogo *uni*, pra mata ele, ele morreu foi uma investida da cobra grande porque, o *uni* essas coisa é do conhecimento da cobra, da grande, por isso que os *Yawanawa* respeita a cobra, não mata a cobra. Tomasse, quando tá em dieta ele só come a comida da cobra, ou seja, o rato, tudo que a cobra grande come o *Yawanawa* na dieta ele passa come aquele alimento da cobra, pra ela se agrada do sacrificio dele, e dá o conhecimento pra ele. Durante a dieta, você não pode come qualque comida, você vai se alimenta com o alimento que a cobra se alimenta, e ela vai se agrada daquele, da tua dieta, do teu sacrificio e vai te passa o conhecimento através do sonho, o conhecimento vem pelo sonho, os *cirais* adquiriu conhecimento, não sai mais. Você sonha, curando uma pessoa, você sonha fazendo algo milagroso. O poder vem a você através

do sonho, você recebe pelo sonho durante a dieta, ai, papai, dizia assim, ata, então qué dize que antes desse, desse *Rua* adocece, antes dele morre ele não tinha, porque aquilo não é dele, ele não tinha isso no corpo dele, ele não tinha, ele era sadio não tinha nada, só que a cobra que tava no lago, ele tava pastorando as caça passa na berra do lago a cobra grande, que tava na berra do lago que jogo nele, boto pra mata ele e mato. Foi a cobra que mato ele, mato ele com aquele produto, como se tivesse flechado ele, ele foi flechado com aquelas, com aqueles, com tabaco, *uni* e o *chupa*. Então por isso que nasceu, por isso que nasceu dele, a ciência da cura do bem e do mal ela vem da cobra, cobra grande, tanto é que a cobra foi que investiu naquele *Rua* e mato ele, e ele morreu, foi sepultado dentro do *cupixau* dele, da sepultura dele, nasceu aquilo que a cobra jogou nele, descobriro. É como se fosse, si pode de faze o bem e si pode de faze o mal. (Sales Shukuvana, novembro de 2023, comunicação pessoal).

Nessa narrativa da mitológica, mencionada por uma liderança Yawanawa, que afirma categoricamente acreditar de forma incontestável na história. Conduzindo-nos à detecção de um outro elemento com profunda relação com o xamanismo, a relação com os espíritos dos animais e os seres humanos. Quando posta numa análise comparativa as versões da história mítica sobre o surgimento do rapé, percebemos o adicional de um novo componente presente na história integral contada por outra liderança, mas que passa despercebido quando lida isoladamente. Pois, toda a relação entre humanos e não humanos nos prende a atenção na afinidade representada por humanos e vegetais, um humano morre e dele nasce o *nawê*. Foi a partir da releitura da segunda versão que apresentamos atenção no agente da causa mortis, isto é, a cobra grande como ponte, ou veículo entre os espíritos vegetais e os humanos. Nessa segunda versão, a cobra foi o ser que colocou no *Rua* (líder mitológico), as plantas que o mataram, ou melhor, colocou no *Rua* os espíritos das plantas que seriam materializados na terra em que seu corpo foi sepultado. Nessa leitura, o *Rua* foi preenchido de energias latentes, como se ele fosse o receptáculo, a capsula protetora das sementes que nele foram flechadas espiritualmente. Em outra versão, o animal que olhou o *Rua* foi uma tartaruga, isso evidência que na história mitológica houve a participação de um animal no evento da primeira morte humana, atuando como agente interlocutor entre o reino vegetal e o mundo. Mas qual seria a importância aparentemente trivial da participação de um animal no evento mitológico? A captura desse detalhe fará sentido quando percebemos que certos animais não podem ser consumidos nas dietas, e também nos auxilia a entender por que determinados ossos são proibitivos na fabricação dos instrumentos utilizados para uso do rapé.

Quando se ouve toda a história, uma narrativa muito antiga e longa, repleta de detalhes contada com paradas para tomar rapé, nos escapam detalhes que, quando reprisados,

verificamos que a presença de um animal atuando de forma positiva para os desdobramentos da história mitológica sempre esteve presente. Na narrativa completa da história, uma tartaruginha d'água encontra o olhar do *Rua*. Nesse instante em que ele foi flechado, foram colocados dentro dele os espíritos que viriam a nascer de seu corpo. Em outra conversa com o cacique Roque, este comentou que a tontura sentida pelo *Rua*, já era um prenúncio de morte, ou seja, a tontura que ele sentia era a energia da morte. Quando a tartaruginha d'água olha nos olhos do *Rua*, e ele percebe que seu olhar foi encontrado pelo olhar da tartaruginha, o *Rua* desvia o olhar para o lago e vê o lençol d'água infestado de libélulas. O *Rua* já está sob os efeitos das sensações da morte agindo em seu corpo. Essa energia estranha pode ser os efeitos dos espíritos que não eram originários na composição de seu corpo, mas que foram injetados nele pelo olhar da tartaruginha d'água. A visão do *Rua* não é mais sobre as coisas do mundo objetivo, ele está mirando sob os efeitos do cipó mariri, da folha chacrona, do tabaco e das pimentas. Todas essas energias estão sendo liberadas em seu interior e manifestando nele as suas forças. A morte sem doença, pode ser lida como o desencadeamento das forças espirituais injetadas através do olhar de um animal nos olhos *Rua*. Todas essas plantas, ainda em espíritos, porque são invisíveis aos olhos e à compreensão dos indígenas, estão sendo transformadas, estão se diluindo no corpo do líder, para se reconfigurarem em futuros corpos vegetais. Uma vez, materializadas as plantas na cova do *Rua*, virá a compreensão do que ocorrerá com ele. A partir do instante em que o líder falecido passa a ensinar aos indígenas, através dos sonhos, os meios de proceder com aquelas plantas desconhecidas em seu sepulcro, aquilo que foi espiritual passa a ser material e objetivo:

Não é um pequenininho, mais ou menos, assim pequenininho, *mata matã*, também é fedorento, mais é mais aqui. - Ahh tá. Esse é pequenininho, uma taratruginha. - Tartarugasinha que quebra assim no meio. Isso, é esse mesmo, na visão dele, impesto o lago, e aí, ele começo a sentir o efeito que era a morte, e ele começo a fica tonto. Começo tomba de dentro da tocaia, fico tonto, e aí aquele, tava lá, e a mulhé o que tá acontecendo e a mulhé se preocupo com ele, daí aquilo passo na visão dele, daí aparece, apareceu na visão dele de novo ahhh, chama, aqui na região o nome desse insetosinho, animaizinho, chama de cavalo de campo. - Um marimbondosão grande. É, em outros chama, chama, é libélula, esse é o nome correto libélula. A méma coisa na visão dele, na mente, na visão dele aquilo ali impesto, tá entendendo, e ele começo senti tontura, desmaio e caiu dentro da tocaia.” (Cacique Roque, dezembro de 2023, comunicação pessoal).

Essa perspectiva de relações com os não humanos coloca os espíritos em uma categoria de análise sob leis muito mais dinâmicas, se observadas sob o ponto de vista de regência sobre

os humanos. Porque o espírito, livre das leis carnis e físicas que limitam os seres humanos, mantém suas consciências e interage com e sobre os humanos, independente de seus corpos manifestados, que podem ser animais, vegetais ou minerais. Os corpos são os veículos da materialização das energias espirituais para suas agências relacionais com os humanos. Ou seja, na história mítica, um animal foi o veículo material objetivo para “flechar” o *Rua*. As “flechas” disparadas pelo olhar do animal encontram o olhar do humano que é o seu alvo. Pois nele se deposita toda a energia para desenvolver e fazer nascer as plantas sagradas para os Yawanawa. As plantas, posteriormente manifestadas no mundo objetivo, resguardam em si o corpo espiritual, de uma inteligência que nelas agora habita e será manifestada quando da sua absorção no corpo humano. Permitindo a pessoa que ingere a substância proveniente do vegetal acesse o mundo invisível, que se realiza pela difusão dessas energias liberadas no corpo das sensações humanas.

Essa relação complexa de humanos com não humanos e não humanos com humanos, sobrepõe elementos intrincados de difícil compreensão intelectual, porém, são acessíveis pela experiência empírica dos participantes rituais. Quando o especialista auxilia uma pessoa em agonia no desespero de uma experiência espiritual, ele também pode soprar o rapé na pessoa em consternação, para que a força/energia que foi liberada nesse participante o acalme, e se estabilize em harmonia com as condições do corpo orgânico e vibracional, se considerarmos, como propõe a física, que tudo em última instância é energia. Uma energia disponível no universo em perpétua transformação, que não aumenta nem diminui. O corpo vital é “uma energia interna que anima o corpo físico”, identificada pelos indígenas como espíritos, também eternos e em constante transformações, além do corpo psíquico, que constitui a identificação da pessoa como um ser humano, um ser eu/ego. Precisa ser alinhado, ou reestabelecido, para que a pessoa possa suportar a experiência espiritual, pois, do contrário, a pessoa pode surtar, enlouquecer e até num extremo morrer. Como os especialistas partem do princípio de que a ação é espiritual, ao soprar rapé no participante ritual, o trabalho íntimo na pessoa em tratamento será operado pelo espírito contido na substância. Mas também pela diferença dinâmica das leis regentes sobre os espíritos em relação aos humanos, o especialista poderá tomar rapé em si mesmo, para ser conduzido, ser o veículo utilizado para manifestação do espírito do *nawê*, no corpo do paciente que não tomou o rapé.

Ou seja, o rapé pode ser tomado por uma pessoa, mas a sua ação objetiva se dará no corpo de quem não tomou o rapé. Daí resultam também as investidas xamânicas de vingança, ataques e contra-ataques a terceiros, sem a necessidade de contatos físicos. Trata-se, de acordo

com Miguel Alfredo (NAVEIRA, 1999), de uma espécie de batalha invisível, expressa no termo “peleja”, usado pelo autor para definir a atividade xamânica. Os especialistas e usuários dessa medicina acreditam que tais substâncias engendram em quem as utiliza um tipo de conhecimento que permite o acesso ao mundo dos espíritos guardiões dessas plantas. Segundo o cacique Roque, houve um tempo em que os pajés eram muito temidos, justamente por conhecerem essa ciência xamânica, que permite soprar o rapé nas pegadas de alguém, ou aplicando o rapé em si mesmo para contra-atacar, além de outras formas secretas de realizarem suas vinganças e ataques. O pajé Nani, ratifica essas afirmações e publicamente mencionou que um pajé de verdade, possui o conhecimento de fazer o bem e fazer o mal:

O contato com estes espíritos ocorre materialmente, substancialmente: substâncias passam dos espíritos para o corpo do xamã. Em outros casos, seu próprio corpo dá forma aos espíritos visitantes. O xamã é o indivíduo que possui a faculdade de estabelecer contato físico com os espíritos e através deste contato, garantir a vida dos membros da aldeia pelo intercâmbio de substâncias entre espíritos, xamãs e humanos.” (LANGDON, 2019, p. 154).

Se traçarmos uma relação com a cultura yanomami, percebemos que o xamã toma em si o paricá, para alimentar os espíritos, ele os atrai obedecendo restrições sexuais porque o cheiro do sexo, que permanece no corpo humano, não é agradável aos espíritos que os xamãs pretendem conquistar e manter em sua órbita. Aliás, para os yanomami, um xamã somente é reconhecido com a aquisição de espíritos associados e mantidos a ele, seu poder e seu status social, serão proporcionais ao número de espíritos que com ele convivem. Ou seja, quanto mais espíritos, mais poder e conseqüentemente mais status, isso gera ou tende a gerar disputas com outros xamãs internos ou externos ao grupo, demonstrando que ser xamã necessariamente é uma decisão que envolve riscos. O xamã Yawanawa por sua vez, adquire poder e status social, pelas dietas cumpridas, assumindo dessa forma, riscos primários com a própria dieta, que uma vez quebrada pode lhe destruir. Dentre os muitos relatos que ouvimos, citamos um narrado pelo pajé Nani, que conta a história de um de seus irmãos, que descumpriu uma dieta e morreu. Cacique Roque, conta uma história recente de um jovem que quebrou uma dieta e enlouqueceu. Um pajé também enfrentará, riscos secundários diretos ou indiretos quando dos seus envolvimento em batalhas xamânicas. Pode sofrer represálias na atuação contra espíritos deletérios na defesa do grupo ou de um indivíduo. Além de assumir os riscos de colocar uma pessoa em dieta sob sua responsabilidade:

São os xamãs que primeiro pressentem quando os espíritos deletérios haprapë e ãxi-ãxi estão por perto, à espreita de alguém. Dizem os yanomami que eles

são covardes e atacam de surpresa e quase sempre nas noites escuras. Eles observam os movimentos das pessoas durante algum tempo, sabem onde ficam suas roças, o seu porto ou o seu caminho, eles então ficam de tocaia à espera do momento mais propício para “soprar seu veneno” que é muito forte. Às vezes, as pessoas passam até três dias sofrendo com dores terríveis, febre muito alta e manchas pelo corpo e depois morrem. (OLIVEIRA, 2013, p. 103).

O xamã yanomami sempre toma seu *yãkoana* “paricá” em si mesmo, soprado por outro xamã, para realizar a intervenção numa terceira pessoa. O xamanismo yanomami, nesse sentido, se aproxima e se afasta do xamanismo Yawanawa, porque os yanomami não concebem o uso do tabaco em seu paricá, porém, ambos utilizam a expressão tomar a medicina soprada, que não pode ser aspirada. Os Yawanawa admitem tomar rapé utilizando-se do próprio sopro, enquanto os yanomami dependem do sopro de um terceiro para tomar o paricá. *Kopenawa*, literalmente, expressa que apresentou seu nariz para beber o pó do *yãkoana*, com a finalidade de viajar em todas as direções, tanto da floresta como do céu, (KOPEAWA, 2015). Os Yawanawa tomam o pó do *nawê*, também para alcançar objetivos espirituais “céu”, como ver para além das limitações geográficas “terra”, impostas por seus olhos orgânicos, e se comunicar com os espíritos, para combater e contra-atacar.

Ambos recebem em si mesmos suas medicinas xamânicas, para realizar curas, ataques e a defesa do grupo contra as forças deletérias, porém, os Yawanawa concebem aplicar o rapé na pessoa que será tratada pelo especialista. A relação da construção corporal estabelecida para manutenção do espaço corpo/maloca, habitado pelos espíritos, por meio de substâncias sopradas, segue as mesmas linhas lógicas. Para o corpo material, o xamã recebe ou se assopra um pó, porém o espírito que se alimenta dessas substâncias espiritualmente, morando no corpo do xamã, pode estar tomando essa medicina. A perspectiva do espírito é outra, o espírito pode estar bebendo um líquido enquanto o xamã recebe uma quantidade de pó pelo nariz. Essa relação de percepção altera a realidade das substâncias, ou a própria realidade das substâncias altera a percepção da realidade. Encontra respaldo na perspectiva xamânica, porque as forças físicas materiais que operam no mundo físico humano não entram em contradição com as forças operantes do mundo espiritual. Elas operam simultaneamente, não há lados que as separem, constituem de fato a única realidade, restando a separação a verdadeira ilusão na leitura da realidade.

E se quisermos substituir o termo espiritual, mantendo a mesma estrutura lógica, utilizando a linguagem teórica de Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2005), do perspectivismo ameríndigenas. Observaremos que a possibilidade, no exercício abstrato do

pensamento, é imaginar que a poça de lama para a anta, percebido por nós humanos. É algo totalmente diferente da percepção da anta, que interage com uma poça de “cerveja”. Essa mesma lógica do perspectivismo ameríndigenas, é utilizada para a leitura do mundo totalmente humanizado das relações. Em que a natureza envolvente também é humana. Porém, os corpos são reconhecidos de formas distintas por nós. Enquanto humanos se reconhecem como humanos, a partir da leitura de um corpo humano, “A seres espirituais correspondentes a seres reais-atuais: yanumáka-kumã é a onça sobrenatural; iishá-kumã, a canoa monstruosa dotada de animação, que figura em um mito; pitôpo-kumã, o bem-te-vi espiritual patrono dos xamãs”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 21). E assim classificando os diferentes de nós, como natureza e espíritos, pela forma manifestada em corpos diferentes. O mesmo raciocínio pode ser empregado para percebermos que a linguagem xamânica, quando se refere aos espíritos. Pois, os xamãs Yawanawa partem do princípio de que estão se relacionando com seres, não em um mundo apartado virtualmente holográfico, mas sim numa constante realidade de relações, que pelos leigos simplesmente não é percebida:

Assim, o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos é diverso do modo como esses seres veem os humanos e veem a si mesmos. Cada espécie de ser, a começar pela nossa própria espécie, vê-se a si mesma como humana. Assim, as onças se veem como gente: cada onça individual vê a si mesma e a seus semelhantes como seres humanos, organismos anatômica e funcionalmente idênticos aos nossos. Além disso, cada espécie ou tipo de ser vê certos elementos-chave de seu ambiente como se fossem objetos culturalmente elaborados ou definidos, como suportes de uma visada humana: o sangue dos animais que matam é visto pelas onças como cerveja de mandioca, o barreiro em que se espojam as antas é visto como uma grande casa cerimonial, os grilos que os espectros dos mortos comem são vistos por estes como peixes assados etc. Em contrapartida, os animais não veem os humanos como humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 128).

Porém, haveria, do ponto de vista cartesiano, uma objeção intrínseca nesse jogo inter-relacional humano e não humano, pela própria limitação extensiva do corpo, que deve obedecer às leis físicas de seu mundo. A lógica xamânica reduz essa problemática interativa corporal e, por necessário, limitante, com as transmutações corporais. A metamorfose possibilita a viagem num corpo astral, pelo desprendimento do corpo orgânico, possibilitando o voo no corpo de uma águia. Essa possibilidade permite também a metamorfose num corpo vegetal e acesso às leis físicas/espirituais daquele mundo espiritual, tornando a experiência real e não imaginativa.

Essa lógica opera também na absorção dos sonhos como elemento da realidade e não simplesmente uma impressão sensorial do sono, apartada da realidade. Descola (DESCOLA, 2006), observa de forma prática e acentua a importância da metamorfose, que possibilita as interações dos humanos com os não humanos, que pode ser estendida dos não humanos em relação aos humanos, num mesmo patamar, independentemente dos corpos, mesmo estes restando totalmente diferentes. É dessa forma que as plantas, animais e até os espíritos permitem e revelam seus segredos e ensinamentos aos xamãs, que podem ser materializados através dos sonhos ou nos transe xamânicos. A fisicalidade dessa forma é superada e permite aos especialistas reconfigurarem completamente não apenas os pontos de vista, mas viverem de fato, como os não humanos se percebem e se relacionam dos próprios pontos de percepção da realidade. O reino acessado permite a interação do humano metamorfoseado, como se fosse um integrante daquele universo. Descola utiliza a expressão anamorfose, porque a experiência é vivida realmente e não apenas uma metamorfose como um aspecto fictício.

Langdon (2019) nos lembra que o uso da ayahuasca limpa o corpo do xamã, para que os espíritos venham a residir no corpo dele, porém, para a manutenção dessa limpeza corporal, “a maloca dos espíritos” deve ser constantemente limpa com o uso periódico dessas substâncias, para a permanência desses espíritos auxiliares no corpo do xamã. Essas mesmas observações se estendem ao uso do rapé, todavia, essas potencialidades energéticas não se restringem ao corpo do xamã, elas também habitam no curipe de uso pessoal do xamã, no tepi utilizado para aplicação em terceiros e no *muti* onde o xamã guarda o seu rapé. Pois, os objetos utilizados pelos especialistas convertessem em objetos sagrados, de uso restrito ao xamã ou a quem este autorizar o uso. Os especialistas Huni Kuin se diferenciam dos Yawanawa no uso do rapé, porque enquanto sua etnia estabelece relação direta com o espírito das plantas vegetais que formam a cinza do rapé, ou seja, para cada enfermidade e/ou finalidade, o rapé terá de ser preparado com uma cinza específica correspondente à finalidade. Para os Yawanawa, o mesmo rapé, a mesma fórmula deverá ser empregada na resolução de qualquer que seja a iniciativa. O diálogo Yawanawa é dirigido e concentrado ao espírito do *nawê*, e não ao espírito do vegetal na cinza. Segundo relato de um Katukina, a formulação de rapé com outras cinzas é favorecida pelo convívio com o mundo ocidental, tornado claro que para eles a cinza não é tão importante, e dessa forma podemos deduzir, que o tabaco é o componente principal:

Nosso rapé, nosso rapé é feito de tabaco misturado com várias cinza, cinza de samaúma, tem cinza de, né, pau pereira, de pau, tem vários tipos de cinza benzera, que a gente prepara nosso rapé. É porque na verdade, pra nós não importa cinza, entendeu. Mas o que importa, cinza hoje é pra gringo, que né.

Esse pessoal, que escolhe pra, por exemplo né, ele escolhe um rapé compra rapé, pra perguntando qual cinza que ta misturada né. Porque, porque é por exemplo, se você compra rapé misturado com cinza de samaúma, a samaúma é um arvore grande né, que cresce e tem tamanho né, se você usa aquele rapé misturado com cinza de samaúma, você vai cresce, você vai cresce teu conhecimento, você cresce teu espiritualmente, você vai cresce em sabedoria, por que samauma cresce cada dia mais entendeu. Ali não tem tamanho entendeu. Então por isso nós tem esse conhecimento de você te conhecimento maior, porque samaúma te arvore maior, da mãe terra, entendeu.” (Sérgio Katukina, novembro de 2023, comunicação pessoal).

Como já mencionado, a análise depende de um olhar multifacetado, porque atualmente os nativos operam conscientes das suas interações com o mundo ocidental. Essas relações às vezes se sobrepõem, enquanto os Huni Kuin tradicionalmente mantinham uma relação muito mais ampla com o ambiente vegetal, e seu conhecimento das plantas queimadas para a transformação das cinzas é muito mais vasto. Dessa forma, não há nenhuma mudança proveniente da relação com a sociedade ocidental, essas práticas se mantêm nas relações com os adeptos urbanos. Os Katukina partem da percepção de que o interesse dos ocidentais é mais especulativo e dinâmico, e dessa forma produzem uma série maior de combinações de cinzas, que se moldam para atender às expectativas dos consumidores urbanos. Os Yawanawa, nesse ponto, conservam, independentemente de suas relações com o meio urbano, a combinação apenas da cinza *tsunu*. E nesse sentido, as necessidades do mundo ocidental, por novidades, não possuem forças para alterar o modo tradicional de fabricação do rapé com a mistura de outras cinzas. Porém, o volume de rapé produzido nas aldeias foi alterado pela ampliação do consumo de rapé nos centros urbanos. E isso também implica na compra de tabaco para atender a essa escala crescente de consumo. Todavia, cabe a ressalva de que essa prática de comprar tabaco para preparar rapé já era praticada há muitos anos, o que muda realmente é o volume de tabaco comprado.

4.4 O feitio do rapé, outros instrumentos e a cerimônia

O rapé Yawanawa é o resultado da união do pó de tabaco com as cinzas de *tsunu*. Tradicionalmente, o tabaco era cultivado nos roçados dos pajés. Atualmente, o tabaco é adquirido já manufaturado na forma de tabaco em rolo, ou tabaco de moi comum no norte e nordeste do país. O tabaco de moi é mais compacto, mais grosso e mais curto, em contraste ao tabaco de rolo. Para seu manuseio, diferentemente do tabaco de corda, se faz necessário cortá-lo em pedaços de espessuras menores, para poder secá-lo, e posteriormente o pilar. Nos casos em que o tabaco é adquirido em corda, se faz necessário desenrolar as folhas de tabaco do rolo,

haja vista que o tabaco de corda é feito com o enrolar das folhas umas nas outras.

Um pé de tabaco apresenta folhas largas de toque aveludado, de coloração verde-aberto, que aos raios do sol tendem a um fosforescente. As folhas colhidas ainda verdes, depois de retirada a nervura central, são penduradas em varas suspensas, com a ponta do pecíolo das folhas para cima e os limbos para baixo, isto é, a posição inversa ao estado em que crescem no pé de tabaco. Desse modo, passaram pela secagem em paiol, adquirindo uma coloração amarelada. Quando retiradas, essas folhas amarelas serão enroladas, emendando-se umas nas outras, folha por folha, e assim formando uma corda de fumo. O conjunto das folhas enroladas que formaram a corda de tabaco será enrolado em torno de um rolo de madeira cilíndrico e comprido, semelhante a um grande rolo de massas em pé. A corda de tabaco envolvida no corpo desse rolo será constantemente transferida para outro rolo nu, para retornar ao mesmo rolo de onde saiu, numa ida e vinda até a corda de tabaco adquirir a firmeza desejada. Esse aperto e desaperto, além de promover a estrutura unida da corda de tabaco, provoca a liberação de um líquido viscoso, que dará uma coloração preta e oleosa no fumo de rolo.

Se a opção for usar o tabaco sem o processo de enrolar, as folhas de tabaco passaram mais tempo penduradas nos varais de secas, ao ponto de poderem ser fumadas. Em ambos os casos, as folhas de tabaco devem retornar à secagem ao sol, até que seja possível quebrá-lo com as mãos. As folhas devem estar como que vitrificadas. As folhas secas colocadas num pilão devem ser piladas até virarem um pó marrom, o tabaco batido é levado para ser peneirado num tecido fino de tergal, para que o mais fino do tabaco caia num recipiente. O tabaco que não passar nessa primeira peneirada retorna ao pilão para que seja novamente batido até o ponto de ser novamente peneirado. As partículas de tabaco que não puderem mais ser piladas serão descartadas, restando para o feitio do rapé apenas um pó, aveludado de cor marrom suave, contrastante ao preto absoluto do fumo em corda.

A cinza de *tsunu*, como o nome sugere, é retirada da queima de um pedaço de madeira retirado da árvore também conhecida como pau pereira. A cinza, assim como o tabaco, será peneirada num tecido e somente a parte mais fina, suavizada ao toque das mãos, será misturada ao tabaco. A proporção de tabaco e a cinza de *tsunu* fica sempre a cargo do feitor do rapé, não existe uma ordem definida, o feitor deve saber o momento em que o rapé está pronto. Isso pode ocorrer através do toque, pelo olhar, pelo olfato ou pela intuição do feitor que sabe o ponto do rapé e inclusive pode fazer rapé com as mesmas medidas, obtendo resultados diferentes, isto é, com medidas iguais, um rapé pode ser mais forte ou mais suave que outro. Essa particularidade é atribuída ao feitor do rapé, como se houvesse uma parte física, que são as substâncias

necessárias para a produção do rapé, e o aspecto espiritual que é conferido ao feitor. Tanto que alguns feitores são conhecidos pela potência de seus rapés, a conexão espiritual de cada feitor é marca de seu rapé.

As dietas realizadas, as iniciações do feitor do rapé nessa ótica, plasmam no rapé de forma que a parte material do rapé seja apenas o elemento orgânico, e como um elemento orgânico a força vital que esse corpo material possui, restando os elementos energéticos que compõem esse corpo, na potência espiritual do rapé. A parte sutil é o componente mais importante do rapé, esse aspecto não é visível, mas pode ser sentido, uma espécie de força vital invocada pela presença dos espíritos ancestrais que guarnecem e atuam sobre o material que é manipulado pelas mãos do feitor. O nível de concentração e seriedade com que cada ato de subir e descer o pau de pilar, a força e a dosagem da suavidade empregadas no ato de pilar o tabaco, o som de cada batida, o cuidado com as folhas, o ponto da secagem, os movimentos e manifestações da natureza num preparo de rapé vão se integrando de forma que até mesmo os pensamentos são cuidadosamente trabalhados numa sincronia fina e harmoniosa com todos os elementos que constituem um feitio de rapé.

Um rapé nunca é feito de forma aleatória, muitas das vezes é preciso ser feito na solicitude da noite, noutras à luz do dia com a presença de mais pessoas, em certas ocasiões com cantos e alegria, noutras em profundo silêncio. O feitor de rapé não prova o rapé enquanto este é feito, e somente após sentir e determinar que o rapé está pronto é que poderá tomar o rapé. Outra característica da fabricação do rapé Yawanawa reside na fórmula material fixa de tabaco e *tsunu*, não admitindo assim qualquer outro ingrediente. E mesmo assim, todo feitio de rapé é único. O mais intrigante é que alguns rapés, mesmo utilizando sempre a mesma base, mudam de aroma e potência. Alguns rapés ficam extremamente cheirosos, enquanto outros adquirem um aroma acrimonioso. Existe a feitura de rapés especiais, estes são produzidos em dieta, ou para pessoas que estão em dieta, ou que irão entrar em dieta. Esse tipo de rapé, somente pode ser manipulado e tomado pela pessoa a quem o rapé foi designado. Uma decisão de fazer o rapé dá início a diversas preparações interna e externas, particulares de cada feitor, transcorrendo pelos materiais básicos a serem provisionados, além das restrições alimentares, sexuais e isolamento.

Os instrumentos que possibilitam o uso do rapé basicamente são dois, um para autoaplicação denominado *curípe*, e outro para aplicação em terceiros chamado *tepi*. Esses

instrumentos são essenciais, haja vista que o rapé Yawanawa não pode ser aspirado, mas sempre deve ser soprado. O *curípe* é produzido com duas peças de ossos, ou bambu oco, medindo em torno de sete a oito centímetros cada peça, podendo variar de pessoa para pessoa, pois leva em consideração a distância entre o nariz e a boca de cada indivíduo. Originalmente, os ossos eram unidos com cera de abelha, os especialistas utilizavam ossos de animais como veado, macaco e aves. Os ossos que deveriam ser utilizados correspondiam a partes pontuais do esqueleto dos animais especificados. Segundo alguns anciões, utilizar ossos de animais não indicados, ou ainda fazer uso das partes não recomendadas desses animais, resultaria em doenças que podem atingir quem utiliza o instrumento, ou ainda recair sobre a sua descendência. As atualizações de materiais utilizados na fabricação desses artefatos, como o uso da cola epóxi, permitiram uma grande elasticidade estética na expressão artística do artesão. Além das formas animais que podem ser modeladas na cola epóxi, ainda lhe poderão ser acrescentados desde sementes coloridas, pedrarias, ossos, missangas e outros materiais decorativos, com possibilidade ainda de entalhes simbólicos.

Ambas as peças são cortadas em ângulo de 45°, numa de suas extremidades, para que possam ser unidas e coladas, formando um V. A cola que as une pode ser feita de cola epóxi, misturada com pó de carvão, ou da fuligem que adere aos canos das chaminés para dar a coloração de um preto absoluto, mas também existe a possibilidade de adicionar outros pigmentos, para formar diversas tonalidades. Na área que une os ossos em V, é possível revesti-los, com a pasta epóxi, que é semelhante a uma massa de modelar. E enquanto ela estiver maleável, aceita que lhe sejam impressos símbolos, desenhos e codificações na própria massa. Ou fixar-lhe ornamentos variados e outros símbolos de poder como dentes e ossos, porém, uma vez seca, essa mistura não poderá mais ser alterada. A liga vitrificada não mais se dissolve, para separar as peças somente quebrando a liga, aliás, em quedas é muito comum se quebrarem os ossos porque são ocos, do que se romper a massa que os une. Os *curípes* feitos de bambu seguem os mesmos modelos de fabricação, e podem ser unidos em V, com outros tipos de colas além do epóxi. Seus ornamentos e simbolismo podem ser pirografados no próprio bambu.

Passamos à descrição de um *curípe* de osso pronto para o uso. Duas peças de ossos, cortadas em ângulos de 45°, são unidas em V, com massa epóxi. O osso que irá ao nariz possui 1 centímetro de abertura, com 6,5 centímetros de comprimento. A peça destinada à boca possui uma abertura de 1,5 centímetros, por 5,5 centímetros de comprimento. A massa preta está entalhada com a figura de um pássaro numa face, e o símbolo de uma jiboia na outra. Numa de suas laterais há um triângulo preenchido de triângulos menores que lembram escamas. Na base

da união dos ossos em V, há um pequeno dente de jacaré. Paralelo às laterais onde foi preso o dente, está adornado de um lado com uma miçanga azul, e o lado oposto com uma miçanga vermelha. Como toda massa é composta de desenhos e sinais geométricos, o trabalho simbólico estético possui um imbricamento de sinais e representações, sem início e nem fim, como se um símbolo adentrasse no outro, numa espiral que hora absorve e hora liberta as imagens que são compostas, quando rodamos o *curípe*. Se olharmos a composição dos adereços a uma certa distância, o *curípe* evoca a forma de um pássaro, cuja cabeça é a massa preta impregnada de grafismos, as duas missangas em seus lados opostos lembram os olhos, o dente na base indica um bico de ave, e o V dos ossos ligados rememora um par de asas. O *curípe* é um instrumento pessoal e, de modo geral, não deve ser compartilhado, aliás, é difícil ver alguma pessoa compartilhando seu *curípe*, principalmente num contexto ritual. A relação íntima que a pessoa constrói com seu *curípe* se assemelha a uma identificação sacramental com o instrumento.

O *tepi*, também chamado de *típi*, é uma peça reta, ou levemente curvada, necessariamente mais alongada, pois deve observar a distância entre a boca do soprador do rapé e o nariz da pessoa que o recebe. As variações desse instrumento são muito maiores em relação ao *curípe*, uma vez que pode ser feito numa única peça reta, ou a combinação de duas, três ou mais peças. Passamos à descrição de um *tepi* de três peças. Geralmente, esse instrumento possui uma circunferência maior na parte onde é soprado o rapé, e uma haste menor na parte que será levada ao nariz. Em nosso exemplo, o primeiro osso levado à boca do soprador possui uma abertura de 3 centímetros, com 8 centímetros de comprimento. Uma circunferência de corpo externo com 7 centímetros na parte mais estreita e 8 centímetros na parte mais larga, destinada à boca. Esse primeiro osso está conectado, com massa epóxi, a um bico de tucano com 15 centímetros de comprimento, restando a parte mais larga do bico, ligada ao osso de soprar. A massa de conexão foi modelada em forma cilíndrica e está decorada com ossos de cobra, ossos de peixe e algumas sementes vermelhas que se destacam na base da conexão com o bico de tucano.

Os grafismos impressos nessa massa conectora formam gravuras geométricas que podem ser absorvidas em separado para uma compreensão abstrata e isolada no próprio grafismos. Se olhado numa assimilação do conjunto entre os acessórios e os grafismos, se apresenta como uma composição de estrela com seis pontas, em expansão. Na extremidade mais fina do bico, há uma segunda massa de conexão cilíndrica com metade do volume da primeira peça, ligada a um osso de 14 centímetros de comprimento, por quatro de diâmetro. Com uma abertura final, ou seja, a parte que será levada ao nariz, com 1 centímetro de

circunferência. Os ornamentos da segunda massa de conexão estão decorados com ossos de peixe e sementes de cor vermelha. Os desenhos impressos na massa de conexão estão dispostos como triângulos alongados que, no conjunto, formam uma emanção de raios num mesmo movimento, uns contra os outros. As duas partes conectivas na região onde se concentram os adornos nitidamente estão dispostas como se delimitassem espaços, a primeira separa o espaço do soprador. Nessa primeira conexão, foram fixados quatro ossos da coluna de uma serpente, bem como quatro ossos de peixe, cravados em pé na massa epóxi, projetados da base fixa para o espaço vazio, como numa explosão.

A segunda conexão sugere a delimitação do espaço do tomador de rapé, nessa conexão estão fixados três ossos de peixe em pé, distribuídos de forma circular ao redor de toda a conexão, ambos ossos igualmente projetados para fora da base. Esse será o caminho do rapé, quando colocado em movimento por um sopro, tal qual uma seta disparada pela consequência da distensão da corda pela mão humana. A energia do sopro impulsionará o rapé a percorrer o primeiro osso que, ao sair desse osso, entrará no bico do tucano. Ao passar pelo bico, entrará no último osso e, quando enfim transpô-lo, terá início uma nova jornada. O rapé parte de um sopro vivo, passa por membros de animais mortos, ao encontro de outro corpo vivo. Todos esses detalhes sugerem os motivos pelos quais o instrumento é considerado um instrumento de poder.

O rapé viabiliza as cerimônias Yawanawa, porque esse povo não concebe a cerimônia com *uni* (ayahuasca) sem o rapé. As cerimônias que presenciamos nos centros urbanos começam quando é servido o *uni*, mas pode ser servida uma rodada de rapé antes de ser servida a bebida, a depender do condutor cerimonial. Cada pessoa recebe uma quantidade servida em um copo e, de modo geral, as pessoas sentam-se em círculo, tomando como referência os condutores da cerimônia. O *uni* provoca seus efeitos em média com vinte a trinta minutos após a ingestão, resguardada a particularidade de cada pessoa, que pode sentir seus efeitos com menos tempo. Outro aspecto que ainda deve ser considerado é a experiência de quem toma, porque é comum a pessoa já estar sob o efeito da substância e não o perceber. De outro modo, há relatos de pessoas que, antes mesmo de tomar o *uni*, relatam sentir-se numa força estranha, uma energia diferente, provocando-lhes sensações e percepções novas. Já os Shipibo tradicionalmente iniciam suas cerimônias com o tabaco quente, antes de servir a ayahuasca, e não utilizam o rapé, nem fogo cerimonial.

A céu aberto, o fogo de uma cerimônia Yawanawa, diferentemente dos rituais do Fogo Sagrado de Itsatlatlan que mantêm o fogo cerimonial no centro do círculo, formado pelas pessoas sentadas ao redor do fogo. Os Yawanawa mantêm seu fogo cerimonial, semelhante às

fogueiras rituais do Santo Daime, que são sustentadas fora do circuito ritual dos participantes. Uma vez que todas as pessoas tenham bebido o *uni* e retornado aos seus lugares, é possível um momento de silêncio e concentração, e logo começam os cantos. Os cantores dirigentes da sessão ritual, com violão nas mãos, executam uma série de cantos rituais, que podem ser cantadas e tocadas, variando as suas interpretações, mais ritmadas ou mais compassadas a depender do cantor. Uma rodada de cantos pode durar uma hora, ou mais, de forma ininterrupta, dessa forma término de um canto é conectado em outro, e/ou com pequenas pausas. Como as escolhas dos cantos são “aleatórias”, no sentido de que não há um cronograma de cantos pré-determinados em ordem de execução, a inspiração do cantor é que determinará a sequência de cantos que executa. Passadas umas duas ou três horas, uma nova rodada de *uni* é servida, e no decorrer de dois quartos de hora, a cantoria é interrompida. Quando o dirigente da cerimônia anuncia que será aberto o rapé, com ou sem sopradores auxiliares.

A abertura do rapé é o ponto alto de uma cerimônia, é um momento de muita expectativa, tanto por quem conhece o rapé, como por aqueles que desconhecem seu poder. O tempo de aplicação dessa primeira rodada de rapé está condicionado ao número de pessoas na cerimônia, sofrendo influência correspondente à quantidade de sopradores que acompanham o dirigente no ritual. Todos os sopradores de rapé, antes de aplicarem rapé em terceiros, tomam o rapé de outro soprador ou se autoaplicam, e esse detalhe já possui, em si, um ponto de corte. Isto é, a pessoa precisa necessariamente suportar a força, “a pressão” que essa energia provoca, sob os efeitos da ayahuasca. De modo geral, as primeiras sensações manifestadas são uma falsa falta de ar, isso pode ser observado nas reações das pessoas, que pedem auxílio, elas abanam a si mesmas com as mãos, como a ventilar seu rosto diante da sensação de sufocamento. Principalmente em iniciantes, é percebida uma espécie de sufocamento, que tende a evoluir para uma agonia. Seus rostos adquirem uma reação de espanto, as pálpebras se abrem como que maravilhadas de espanto pela sensação desconhecida. A pessoa se agita e puxa o ar como se estivesse em dificuldade para respirar. Quando as consagrações de rapé são realizadas em ambientes fechados, é comum a pessoa sentir a necessidade de buscar um ambiente a céu aberto, igualmente é corriqueiro a pessoa procurar uma janela. Usamos a expressão de falsa falta de ar, pelas observações das muitas experiências nesses rituais com rapé. Observamos essa característica como predominante nas manifestações das pessoas que tomam rapé pela primeira vez. Passemos à narrativa de um caso ritual, que exemplifica essas reações.

A abertura do rapé é o ponto alto de uma cerimônia, é um momento de muita expectativa, tanto por quem conhece o rapé, como por aqueles que desconhecem seu poder. O tempo de

aplicação dessa primeira rodada de rapé está condicionado ao número de pessoas na cerimônia, sofrendo influência correspondente à quantidade de sopradores que acompanham o dirigente no ritual. Todos os sopradores de rapé, antes de aplicarem rapé em terceiros, tomam o rapé de outro soprador ou se autoaplicam, e esse detalhe já possui, em si, um ponto de corte. Isto é, a pessoa precisa necessariamente suportar a força, “a pressão” que essa energia provoca, sob os efeitos da ayahuasca. De modo geral, as primeiras sensações manifestadas são uma falsa falta de ar, isso pode ser observado nas reações das pessoas que pedem auxílio. Elas abanam a si mesmas com as mãos, como a ventilar seu rosto diante da sensação de sufocamento. Principalmente em iniciantes, é percebida uma espécie de sufocamento, que tende a evoluir para uma agonia. Seus rostos adquirem uma reação de espanto, as pálpebras se abrem como que maravilhadas de espanto pela sensação desconhecida. A pessoa se agita e puxa o ar como se estivesse em dificuldade para respirar. Quando as consagrações de rapé são realizadas em ambientes fechados, é comum a pessoa sentir a necessidade de buscar um ambiente a céu aberto, igualmente é corriqueiro a pessoa procurar uma janela. Usamos a expressão de falsa falta de ar, pelas observações das muitas experiências nesses rituais com rapé. Observamos essa característica como predominante nas manifestações das pessoas que tomam rapé pela primeira vez. Passemos à narrativa de um caso ritual, que exemplifica essas reações.

Uma pessoa em cerimônia, já sob efeito da ayahuasca, se apresentou para tomar rapé pela primeira vez. Nesse formato, as pessoas que tomariam rapé se dirigiam à frente do soprador e se postavam de joelhos e/ou de cócoras, para melhor receber o rapé em virtude da diferença de altura do soprador que permanecia sentado. Aplicar rapé dessa forma também previne que, em casos de queda, a pessoa, se cair, está muito próxima do solo, diferentemente de uma queda em pé, pois não é incomum uma pessoa cair com a aplicação do rapé. Outra possibilidade é o soprador se dirigir ao espaço em que a pessoa recebe o rapé, sentada em seu local no espaço ritual. Esse iniciante recebeu o primeiro sopro de rapé, e imediatamente se projetou para trás, com manifestações de espanto. Com tranquilidade, lhe disse que respirasse profundamente e que seria necessário terminar a aplicação na outra narina, ao que ele pediu um pouco mais de tempo. Passado esse instante das primeiras impressões, perguntei se podíamos prosseguir, ao que ele consentiu. Sinalizei a uma pessoa que estava no apoio das pessoas que tomariam o rapé, que se aproximasse e permanecesse alerta, para o caso dele cair. Prossegui com o sopro do rapé na outra narina, ele se agitou muito mais e, com as duas mãos em meus joelhos, se firmava para não cair, estremeceu, movimentava a cabeça, com tremores em todo o corpo, repetindo. – Eu não consigo respirar, eu não consigo respirar. Permaneci por alguns instantes em silêncio aos

seus apelos e lhe disse: – Se você não consegue respirar, como está vivo até agora? – Respire profundo pela boca e solte o ar, você nunca deixou de respirar.

Nesse instante, ele recobrou os sentidos, pois realmente estava respirando, fato incontestável, que, ao ser percebido, lhe restabeleceu um ponto de referência. Respirando cadenciadamente, foi recuperando a tranquilidade, e à medida que a tensão era demudada, uma forma de relaxamento em seu corpo era notada, e isso permitia-lhe conviver com aquela força estranha em seu corpo. No decorrer dos trabalhos cerimoniais, após ter permanecido um tempo deitado, ele se levantou, conversamos e ele relatou que as primeiras impressões lhe haviam sido muito fortes, e as sensações muito intensas, e agora sentia-se muito bem, com a experiência que havia vivenciado, afirmando que com certeza tomaria rapé novamente.

A assistência prestada às pessoas que ficam no auxílio dos que tomam rapé consiste basicamente em desenrolar e alcançar papel higiênico, para as pessoas assoarem o nariz, alcançar um copo d'água, ou reconduzi-las aos seus lugares, algumas vezes deitando-as a depender das reações de cada participante. Os assistentes são pessoas que conhecem os efeitos do rapé, pessoas que já estiveram em diversas cerimônias, muitas delas já passaram pelas sensações desconfortáveis que a energia do rapé provoca de imediato nos principiantes, e sempre há uma orientação dos modos de auxílio que devem ser prestados nessas ocasiões. Como estamos abordando cerimônias espirituais, o corpo de assistentes é por necessário composto por pessoas que possuem contato mais íntimo com esses ritos espirituais. Sob o efeito dessas substâncias, as pessoas ficam muito sensíveis, as percepções sensoriais se aguçam intensamente, além dos processos psicoemocionais desencadeados numa cerimônia ritual. Um toque, uma palavra ou até mesmo um olhar podem atrapalhar esses processos subjetivos em curso.

Cito o exemplo de uma senhora daimista, que se prontificou para experimentar um sopro de rapé. Após a aplicação de rapé, ela passou um tempo de olhos fechados em silêncio. Mais tarde, ela comentou sobre uma recordação traumática ocorrida em sua infância, quando, por brincadeira, estava fumando um cigarro escondido, e inesperadamente sua mãe a flagrou com um cigarro na boca. Segundo o relato dessa senhora, o fato dela ter revivido a experiência passada, olhando-se criança apanhada numa falta considerada grave pela mãe, sem ter as mesmas emoções de medo e culpa, que tivera quando criança, lhe fez muito bem. Segundo ela, houve uma libertação daqueles sentimentos que a traumatizaram naquele evento da infância. Essas experiências são muito recorrentes, é comum depoimentos de pessoas com experiências ressignificadoras de traumas, bem como narrativas de rompimentos de bloqueios emocionais.

Por essas razões, é muito delicado tocar ou mexer com uma pessoa, em um processo com o rapé, pois não há como saber o que está ocorrendo em seu mundo interno.

As cerimônias que presenciei nas aldeias diferem em alguns aspectos das que estive presente nos centros urbanos. A começar pelo uso do rapé, que não possui um recorte específico dentro do desenho cerimonial, e nesse sentido o rapé é utilizado antes, durante e depois da cerimônia livremente. Não são designados sopradores específicos, uma vez que não há um momento indicado para o uso do rapé, como ocorre nos centros urbanos. As cerimônias realizadas a céu aberto, que possuíam fogueira disposta no centro do terreiro, possuíam um caráter muito mais pragmático, pois serviam de auxílio tanto de luz como de calor para as madrugadas. Em outras ocasiões, também presenciei fogueiras ao lado do terreiro e não no centro. Como já mencionado, o fogo não possuiu uma posição de destaque cerimonial. Com uma fogueira ao centro do espaço cerimonial, naturalmente as pessoas se sentavam ao redor do fogo, se aproximando ou se afastando do calor, também utilizado por alguns para visualizar as quantidades de rapé que seriam tomadas. Outro detalhe importante das cerimônias Yawanawa tradicionais é a realização ritual ser admitida somente no período noturno e jamais durante o dia. Essa condição nem sempre é observada nas cidades, pelos grupos que utilizam a ayahuasca combinada com rapé durante eventos rituais diurnos. Essas adaptações urbanas igualmente integram em suas cerimônias a utilização dos recursos tecnológicos, a exemplo das músicas que são administradas pelo dirigente cerimonial, que atua como um DJ, selecionando as músicas em um computador e distribuindo aos participantes por meio de caixas de som. Essa dinâmica também pode ser alternada com músicas e cantos executados por pessoas que se apresentam ao vivo, intercaladas com outras músicas acionadas eletronicamente.

As cerimônias Yawanawa com participação de comitivas nativas, ou mesmo dirigidas por um Yawanawa, exigem que as músicas sejam executadas pessoalmente, com ou sem instrumentos musicais, durante a noite. Essas observações, de modo geral, são respeitadas também por não indígenas, autorizados a fazer as cerimônias Yawanawa nos centros urbanos. Porém, sempre há exceções, e o uso de artificios tecnológicos, em conjunto com outras adaptações inovadoras, torna-se cada vez mais comum. Até mesmo porque os grupos independentes não necessitam de autorização para realizar cerimônias com o nome Yawanawa. Como é comum nos grupos ayahuasqueiros independentes mesclarem uma série de outras linhas espirituais numa cerimônia, é muito tranquilo, do ponto de vista new age, dedicar um recorte da cerimônia para aplicação de rapé, com músicas Yawanawa produzidas eletronicamente. Os eventos xamânicos, realizados por grupos independentes, tendem a ser

realizados à noite, não apenas pelo atrativo de uma fogueira acesa no centro do desenho cerimonial, que a noite tornasse um espetáculo belíssimo. Mas também pelo clima noturno da escuridão reflexiva, a própria dinâmica da propagação de sons é amplificada. No entanto, como a dinâmica dos grupos ayahuasqueiros independentes é muito mais flexível, não estão impedidos de realizarem seus eventos cerimônias durante o dia, mantendo ou não uma fogueira acesa com o sol a pique.

Nas aldeias, após servido a ayahuasca, os participantes retornam a seus lugares, iluminados pela luz da fogueira, na escuridão da noite. Um silêncio humano se estende por um lapso de tempo, enquanto a multiplicidade de sons da floresta não cessa um único segundo, envolvendo o ambiente numa sinfonia ininterrupta de sons. Esse silêncio humano é quebrado com suaves sonidos de uma flauta que permanece o executar de músicas ao longe. Esse detalhe particular, de flautas, nunca presenciei nas cerimônias urbanas. Passado esse tempo assistido pelos sons da flauta, é anunciado que começaram as cantorias com instrumentos musicais, que tendem a evoluir para a interação dos participantes que bailam ao redor da fogueira. A musicalidade também pode ser realizada por grupos de indígenas que puxam linhas de cantos num coral em capela, que de braços ou mãos dadas circulam o terreiro cerimonial. Como as cerimônias nas aldeias viram a noite, podem ser divididas em períodos de silêncio, principalmente se a cerimônia contar com a presença de algum ancião. Nesses casos, a primeira parte ritual é reservada aos anciões, que cantam suas antigas canções sem o acompanhamento de instrumentos musicais. Os cantos entoados pelos anciões são distintos em todos os aspectos dos cantos e músicas Yawanawa atualmente produzidos pelos jovens indígenas e utilizados nos centros urbanos. Algumas delas remasterizadas, outras acrescidas com elementos da música eletrônica, popularizado por DJs famosos que produzem videoclipes com música Yawanawa amplamente divulgados na internet. Principalmente no ambiente urbano, se observam outras construções musicais muito bem equilibradas por solos de guitarra, sustentados por uma cozinha bem-feita de contrabaixo e bateria, assistindo à base da edificação musical. Músicas criativas e inovadoras com mantras orientais, mescladas com cantos indígenas também transformados em músicas, ou até mesmo com mensagens orais tendo como pano de fundo os cantos Yawanawa, são cada vez mais frequentes. É fato que as músicas atuais têm servido como instrumento poderoso na divulgação da cultura Yawanawa na internet e já é comum ver pulseiras Yawanawa servindo de peças acessórias no vestir de artistas e até mesmo de empresários que ocupam espaço nas mídias. Porém, o uso do rapé também é visto sendo utilizado ao vivo em programas de podcast e até mesmo em canais de televisão, numa

demonstração clara de que o poder do rapé, em difusão às novas gerações, sejam elas indígenas ou não indígenas, longe de figurar como um elemento secundário, segue mantendo sobre si os holofotes centrais da cultura Yawanawa.

Os cantos tradicionais dos anciões, sem mais tempo para terem presa, são compassados numa rítmica própria, parecem contar longas histórias e realmente contam. Contemporizam com as músicas que excitam os sentidos, aceleradas por uma dupla ou trio de violões, ukulele e charango, acompanhados de um ou mais djembe, atabaque e outros instrumentos percussivos, reunidos numa plasticidade rítmica intensa, colorida e feliz. Os cantos solitários, entoados pelos velhos xamãs, são um convite à concentração para o acesso às forças do poder das mirações. Uma oportunidade para adentrar os mistérios desbravados pelos velhos xamãs, que guiam através de seus cantos a viagem espiritual para conhecer as plantas estruturais do universo. As histórias narradas por anciões na língua nativa são traduzidas para o português e novamente traduzidas para o inglês para atender turistas estrangeiros, quando estes compõem o quadro dos participantes. No avançar das horas, o desenho ritual evolui para as músicas instrumentalizadas, com uma performance ritual mais vibrante executada por jovens Yawanawa, que, ao som de instrumentos de cordas e percussão, conduzem o cerimonial até o raiar do dia. E nesse sentido, sejam jovens ou anciões, todos tomam seu rapé, antes, durante e até depois das apresentações. As inovações são inevitáveis, contudo o rapé continua sua trajetória de geração em geração, dos velhos aos jovens, dos jovens aos jovens, da selva amazônica para os centros urbanos e dos centros urbanos para a selva amazônica.

O nome rapé, comumente utilizado até mesmo de forma estratégica pelos yawanawá, facilita e muito a comunicação com o homem branco, todavia, não podemos ignorar as consequências dessa nomenclatura ocidental popularizada pelo uso do rapé. Que nos centros urbanos atualmente é comercializado até mesmo em bares noturnos, como presenciei na capital paranaense, ou em uma loja de artesanatos nas capitais do Acre e do Amazonas, considerando ainda que é possível comprar rapé simplesmente acessando a internet. No aspecto da nomenclatura, me chamou atenção o fato de dos jovens indígenas, mesmo na aldeia, utilizarem naturalmente a expressão tomar rapé, mesmo entre eles, sem fazer menção ao rapé na língua nativa. Poucos se referem ao rapé na língua Yawanawa, e de modo geral são pessoas maduras em idade que utilizam a palavra *Nawê*. Nesse sentido, o trabalho de campo permitiu uma correção em relação ao nome do rapé na língua Yawanawa, utilizado nos centros urbanos como *Rume*. O termo *rume* para designar o rapé, como me foi ensinado, e que utilizei por muito tempo, acreditando ser a tradução exata do rapé em yawanawá. Mesmo que a palavra *rume*

expresse a palavra rapé, segundo o cacique Roque, esse nome nativo pertence à língua katukina e não à língua Yawanawa. Esse detalhe aparentemente comum tem sido analisado com seriedade e também com preocupação, especialmente pelo pajé Nani e cacique Roque, líderes da aldeia Yawarani, porque segundo eles, a perda da língua traria implicações devastadoras para cultura Yawanawa.

A título ilustrativo, apresentamos mais dois exemplos que têm gerado apreensão nesses dois líderes, em relação a uma possível perda da língua nativa. Uma vez que já são perceptíveis algumas alterações e até mesmo deformações entre o signo, significado e significante³⁰ na utilização principalmente das palavras ocidentais para designar aspectos da cultura Yawanawa. Tomemos alguns exemplos colhidos pelos ensinamentos apreendidos no campo, que somente foram possíveis pela investigação aprofundada in loco com pessoas mais velhas. Em minha estada na aldeia Yawarani, houve o surgimento e o avanço de uma virose muito potente nas aldeias, que se alastrava com grande velocidade, deixando os enfermos gravemente afetados, por dores de cabeça, mal-estar profundo, diarreia e vômito, pesando com muito mais força sobre crianças e idosos.

Fui orientado por uma pessoa conhecedora das plantas medicinais a tomar, no combate dessa virose, um chá com resultados significativos no enfrentamento a doença. Passamos a tomar esse chá extremamente amargo chamado *quina-quina*. Já fazendo uso desse chá medicinal, recebemos em uma manhã a visita de um senhor que se recuperará da virose, conhecido por Bené. Como o preparo desse chá ficou a meu encargo, ofereci e comentei ao ancião os motivos de estarmos tomando a bebida. Ao que ele prontamente não aceitou e me explicou que eu também não poderia estar tomando o chá, a menos que entrasse em dieta por se tratar de um *muka*³¹. Ou seja, a negativa não era pelos benefícios do chá, mas o respeito à prescrição da dieta.

³⁰ Se considerarmos o signo como átomo de qualquer linguagem, isto é, a unidade fundamental de entendimento de um código que, todavia, pode ser decomposto em dois níveis de compreensão, teremos como resultante. O significante, como elemento tangível do signo. E o significado, como conceito, do ente abstrato do signo. “Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica, e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade”. (SAUSSURE, 2006, p.17)

³¹ Segundo Bené, toda planta amarga é *muka*, porém, há uma planta sagrada chamada *rare*, que é necessariamente *muka*, por ser da espécie das plantas amargas. Todavia, como o *muka rare*, é uma planta da máxima importância para os Yawanawá, por ser uma dieta atualmente realizada para se tornar “pajé”. Entre aspas, devido ao questionamento de alguns anciões, que entendem não ser apenas essa dieta a condição de se tornar um pajé. O nome *muka* passou a designar o *rare*, ao ponto que se fala da dieta do *muka*, fazendo menção específica para a dieta do *muka rare*. Parte dessas explicações encontramos posteriormente no livro *Muká a Raiz dos Sonhos*. “O *Muká Rarê* é uma planta-guia cuja utilização segue rigorosa restrição alimentar e sexual, bem como um período de isolamento no interior da floresta para que ele possa surtir o efeito desejado” (LOPES, 2013, p. 9).

Todavia, como eu já estava tomando o chá, já estava e/ou deveria estar em dieta sem o saber, e dessa forma deveria ser necessário observar as restrições da dieta, o que passei a fazer após os ensinamentos do ancião. Tomemos, por fim, outro exemplo, o canto “*sacuruna uai uai te*” cantado nas cidades como se fosse um canto tradicional yawanawá, mas que, segundo o cacique Roque, é um canto originário do povo Kulina, que os Yawanawa aprenderam e passaram a cantar, incorporando o canto em seus rituais. Ressalvado o fato de que alguns cantos foram incorporados de outras etnias nas cantorias yawanawá e essa prática não traz em si nenhum problema. O desconhecimento das origens desses cantos difundidos nos centros urbanos pode, segundo algumas lideranças, suscitar uma série contínua e crescente de equívocos. Porque até mesmo os cantos recreativos, utilizados nas aldeias, para enfeitar brincadeiras entre parentes, em alguns casos são jocosos pela conotação sexual dos cantos. Passaram a ser utilizados por grupos ayhuasqueiros como música para elevar e expandir a consciência, nas experiências espirituais orquestradas por substâncias enteógenas, combinadas com o rapé, quando originalmente eram entoados apenas para diversão. A preocupação de alguns anciões reside no sentido de que estão morrendo as pessoas que dominam a língua Yawanawa, e com elas podem também morrer os ensinamentos antigos:

Ai tomava rapé pra pode assopra neles tudinho. Quem tomava rapé só aqueles mais velho, eu vim pode toma rapé, txai, 2012. Eu nunca tinha tomado, eu fumava muito cigarro, mas 2012 em diante quando fui faze a dieta do *muca*, ai eu comecei toma rapé, era o jeito né. Ahh eu lembro mesmo, do tempo que tomava rapé, não quisesse toma no nariz. Ele botava o rapé aqui na boca, e segura ali. Mas diz que é um porre desgraçado, dá um porre, diz que é forte, forte, eu não botei não. Ai 2012 pra cá que eu comecei a toma rapé, mas não tomo rapé todo dia, todo dia. Eu tomo rapé quanto to trabaiando, quando to ai, eu tomo. As veis tem causo que eu vo toma rapé pra toma um banho, dai, as vez é bom, com o rapé toma um banho. Um sopra nos outro, já tinha, era o que o meu pai fazia, era só adulto cada um. Outro senhor: o rapé existia mais pra correria, pra corre correria, pra mata onça. Ai, eu vi meu pai, faze também tabaco verde, a folha verde quebrava, cozia e fazia um enrolado na folha né. Ai assava, ai tirava do fogo, pegava aqueles, que tava murchinho né. Ai espremia aquele vaso pra pode dá pros outro, pra eles tomarem, tomava o sumo, mas também não ficava, voltava, a limpa o corpo. Tamém, eles ficava num canto, já era pra vomita, pra cura, ai aqueles mais velho vão canta pra ele né. (João Luiz Yawanawa Têima, dezembro de 2023, comunicado pessoalmente)

É nesse contexto, que o rapé Yawanawa, pode ser, e segundo algumas lideranças, já está sendo utilizado erroneamente. Isso ocorreria, pela falta dos conhecimentos ancestrais transmitidos oralmente que remetem a mitologia dos ensinamentos sobre as origens e uso do rapé.

Prejudicado justamente, pela falta de domínio da língua nativa e agravado ainda mais pela utilização de expressões adquiridas em outras línguas.

Então que eu sei da minha parte, o que vem da nossa história, né, que o tabaco foi saído né, essa medicina foi saído da morte do premero home que nós chamamo de *Rua*. O *Rua*, o rei, o homem que, depois do surgimento cuidava do povo, um homem muito bom. Por inveja, as pessoas viviam, que não acompanhava ao projeto do cuidado que ele tinha, começaram a fazer o mal, foi até fazer, ele chega ao encontro da morte. Então depois dessa morte né surgiu da sepultura surgiu, saiu todas as medicina, que hoje nós temos, o *uni* que é ayhusca, o rapé que é tabaco, a pimenta e outros, que não, que a gente conhece, né. E depois disso, o primo dele através do sonho encontro com ele, e ele ensina. Então tabaco é, pode inventar o que quiserem, como inventam bombom, inventam chocolate, inventam não, quantas das coisas. Eu só tenho certeza que o tabaco, é, ele é uma medicina do criador, né, ele tem uma força, todas as medicina criada por ele, a gente deve respeitar, e usar, é, com respeito e com ensinamento dentro, desde quando começaram a conhecer aprende e usam eles. Então eu tenho um tabaco com isso, o tabaco, o rapé, como uma coisa que nós tinha o pensamento que limpa, o meu, o caminho do meu pensamento e que também faz, pedidos né, é de cura, de livramento. Então isso é o rapé, né, sempre os, os nossos antigos usaram sempre o rapé, né. Nunca colocaram a paia né, a folha do tabaco na boca não. Os mais antigos, diz que faziam, um caldo, tirava a folha do tabaco, botava, sobre o fogo, aí quando, não, não secava não, quando tivesse assim meio mole, então eles tirava, né, e machucava e tirava aquela água, aquela gorda. E aquilo também era usado pra beber e diz que vomitavam muito, era um tipo de tratamento, que faziam, mais, um tratamento muito, assim rígido e com o tempo, é, com as pessoas, pararam né. Isso se fazia muito, é bem antigo, nós, não temo o costume de botar o tabaco na boca não. Nós não, eu não conheci, nem meus pai, nem meus tio, não, mas usava rapé. O rapé, meu pai, o velho Antônio Luiz, que dizia que ele viu, os antigos ainda, toma o caldo do tabaco, né, pra fazer este tratamento, fazia dieta, é dieta muito rígido. Então o que eu conheço é isso aí, mas todas as medicina, o homem ocidental a ciência humana pode modificar, mais eu tenho certeza que nunca, é pode, toma, nunca pode fazer, aquilo que já foi criado, dado, né, ao ser humano na terra esse conhecimento ancestrais. Conhecimento que estão ligados a espiritualidade, então muita das vezes, eu vejo assim, quando alguém cria, faz mais alguma coisa, não a ciência. O criador deu pra todo mundo fabrica o que quiser, mais o que é do espírito maior, vai continuar sendo como é. E só vai te, os resultados positivos, quem usa certinho, dentro da regra como é pedido, como é ensinado, então é isso o que eu sei do tabaco. (Pajé Nani, janeiro de 2024, comunicado pessoalmente).

Basicamente, o rapé se refere ao *nawê*, isso pode ser demonstrado quando o *nawê* é utilizado na forma líquida, mantendo a raiz do nome original, *nawêne*, tabaco líquido. Outro exemplo que demonstra ser *nawê*, o nome correto na língua Yawanawa para determinar o rapé, é observado no trabalho de Laura Pérez (GIL, 1999). Nessa pesquisa, a autora descobriu que as

sementes originais do tabaco eram chamadas de *yura nawê*. Porém, com a perda dessas sementes após a morte do Antônio Luiz, os Yawanawa passaram a adquirir sementes de tabaco ocidentais, chamadas *nawa nawê*. Como a palavra *nawa* pode ser utilizada para designar o homem branco e a palavra *nawê* é o nome do tabaco, a junção dessas duas palavras pode ser lida, como tabaco dos brancos. E como já mencionado, segundo o cacique Roque, o *nawê* é o tabaco, a forma como concebemos o rapé é uma técnica de utilização do *nawê*.

Na aldeia Yawarani, fui convidado a participar de um ritual de cura “pajelança” utilizando como medicina apenas o rapé, durante a disseminação de uma virose que se espalhou por várias aldeias. Rosilvo, um homem respeitado por ser grande caçador, entre os Yawanawa, uma deferência somente alcançada pelos eficazes caçadores de anta. Também reconhecido como feitor de rapé, aplicador da vacina kapum, construtor de casas e outros conhecimentos tradicionais. Rosilvo tornou-se meu amigo justamente pelo interesse que demonstrei pelo uso do rapé, havia sido ele o homem indicado para dar o verídico de um rapé que produzi na aldeia sob orientação do cacique Roque. Rosilvo me recebeu e nos conduzimos à casa de cozinha, onde sua filha, deitada em uma rede, gemia de olhos entreabertos, guarnecida pela mãe. Quando entramos na casa de cozinha, sua esposa me indicou onde sentar e se retirou. Rosilvo espalhou uma espessa camada de rapé sobre a palma da mão e se autoaplicou. Uma quantidade considerável do mesmo rapé foi preparada e soprada em mim. Nos concentramos em silêncio por breves instantes, enquanto um calor absurdo crescia em meu corpo, brotando suor no rosto e se espalhando por todo o corpo. Rosilvo, também banhado em suor, se levantou e iniciou os sopros “*vâcuxi*” sobre o corpo de sua filha, visivelmente pálida. Uma atividade que se prolongou por repetidos esfregar de mãos, seguidos de sopros em suas próprias mãos, que após receberem o sopro concentrado, eram abertas aos céus seguidas de sopros e rezas na língua Yawanawa, que posteriormente eram soprados e rezados no encontro dos quatro pontos cardeais, para retornarem em sopros e rezos no corpo de sua filha. A menina adormeceu durante esse processo ritual e a deixamos aos cuidados da mãe, que retornou à casa de cozinha com nossa saída. Casualmente, numa leitura mais cética, a menina melhorou.

A única vez que recebi o *vacuxi* foi em uma cerimônia de uni com rapé, da qual participei na companhia do cacique Roque. Durante a cerimônia, dirigida por seu sobrinho Paka, ele se autoaplicou, rezou na língua nativa e iniciou os sopros em meu favor, acompanhados de rezas na língua Yawanawa. A sensação de receber os sopros na cabeça, no tórax e nas costas é extremamente agradável, e funciona como se estivesse recebendo uma massagem relaxante. Os pensamentos cessam e uma paz duradoura é mantida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos aspectos mais interessantes do *nawê* é a sua maleável robustez de integração com os seres humanos e não humanos, particularmente fascinante, porque nos permite se referir a ele – o uso do rapé – como um ente, um agenciador de relações virtuais e factíveis tanto na leitura da etnohistória do grupo, nas análises da metafísica do xamanismo, bem como nos traços permanentes da mitologia operando como cola social. O uso do rapé ainda pode ser lido na chave de agência, como sustentáculo da própria cultura e identidade Yawanawa, abrangendo outros aspectos sociais como o econômico/cultural de construção, manutenção e expansão das redes relacionais Yawanawa com o mundo ocidental.

A linha etnohistórica, traçada pelos nativos a partir do primeiro contato com a sociedade nacional. Uma espécie de novo testamento cujas origens mitológicas não haviam sido registradas em letras cunhadas na materialidade do papel, lá estava a presença do rapé. Atualmente, a comunicação da existência do rapé Yawanawa, numa tela virtual sem a necessária utilização de suporte de papel, para construção e até mesmo envio do conteúdo sobre esse fenômeno em apreciação, aí está o rapé virtualmente presente. Demonstrando assim a resistência de uma tradição em torno do uso do rapé, não mais restrita aos Yawanawa, que se expande e atrai exponencialmente adeptos não indígenas para participarem da cultura Yawanawa.

A tradição Yawanawa, justificada pela mitologia, atualiza o uso do rapé com força atemporal, no passado, no presente e no futuro, pois, não se pode conceber a continuidade da expressão cultural Yawanawa sem o uso do rapé. Uma vez que a concepção da existência Yawanawa já está, de início ao fim, posta na mitologia, e dessa forma não existiria a tradição Yawanawa sem o rapé, por força da própria mitologia que encerra em si todos os acontecimentos possíveis. Ou seja, sem xamanismo não existem os Yawanawa, e sem o rapé não existe o xamanismo Yawanawa. Essa mesma conclusão é perceptível, de forma muito mais drástica, na tradição Ianomâmi, que sem o paricá, sem os xamãs, sem os rituais e sem os espíritos. Resultariam, por necessário, não apenas na extinção dos Ianomâmis, mas na queda do próprio céu, ou seja, se um dia isso vier acontecer, estaremos assistindo ao fim do mundo.

O rapé, como um elemento de resistência da identidade do povo Yawanawa, no passado, foi empregado como cola última para resistir durante os 18 anos de evangelização da MNTB contra o xamanismo. Um período em que o uso do rapé escapou das perseguições religiosas impostas a outras substâncias enteógenas que viabilizavam a ritualística do cerimonial xamânico Yawanawa. Como o xamanismo Yawanawa depende do uso de enteógenos, a

utilização do rapé manteve latente a identidade Yawanawa, em torno de suas tradições xamânicas, mesmo estando vetada pela evangelização. Quando do retorno às práticas xamânicas tradicionais, novamente o rapé estava presente, admitindo uma série de inovações para que mulheres e jovens também pudessem ter acesso ao uso do rapé. No agenciamento das redes construídas e em expansão no cenário do xamanismo urbano, em que o rapé adquire um potencial simbólico e econômico, afeta outros grupos, ao mesmo tempo que possibilita um refluxo de afetações internas, modulando novas articulações políticas internas e externas ao grupo.

Em linhas gerais, o xamanismo Yawanawa está vinculado diretamente ao uso de substâncias enteógenas e sua compreensão somente pode ser entendida a partir de sua mitologia. E mesmo a mitologia indica um aspecto inaugural para o uso do rapé, que de certa forma é replicado nos eventos da historicidade particular Yawanawa, enquanto justificava a veracidade de suas histórias mitológicas. Outro aspecto que pode ser afirmado pela mitologia Yawanawa é que, nos momentos anteriores à materialização das substâncias enteógenas, não havia o xamânismo Yawanawa, até mesmo porque não havia a doença e a morte, e o *nawê* foi uma das plantas doadas aos Yawanawa pelo grande espírito, como sempre comenta o pajé Nani. Nos momentos delicados em tomadas de decisões, o uso do rapé é lembrado e utilizado, como fora recomendado e empregado no evento mitológico da viagem celeste em busca do *RUA*, o primeiro líder Yawanawa. A metafísica xamânica Yawanawa, em suas categorias de seres espirituais (o não humano), admite um circuito ininterrupto no espaço-tempo, cujo elo de assistência e agenciamento com esses seres não humanos é realizado com o auxílio do rapé. Ou seja, o veículo para se conhecer outras dimensões da realidade também passa pelo uso do rapé, como um elemento fundamental para ampliar a expansão de consciência do especialista na sua viagem estática e nos rituais de cura. O rapé também assegura que, em eventual acidente de percurso, se possa trazer de volta o xamã do mundo dos espíritos para o mundo terreno, prática aprendida e justificada na mitologia.

O rapé é de vital importância no xamanismo Yawanawa, o qual sem o rapé ficaria impossibilitado de construir, no plano metafísico, o corpo do especialista. Do mesmo modo, sem o uso do rapé, não seria possível sequer a construção do corpo orgânico do especialista no plano terreno que necessita ser fortalecido, pois inviabilizaria as dietas. Isso não quer dizer necessariamente que, ao se utilizar o rapé, uma pessoa se torne um xamã. Todavia, é possível afirmar que, sem o uso do rapé na tradição Yawanawa, não existe como formar um pajé. Um processo de construção corporal, edificado numa via longa e árdua de privações alimentares,

sexuais, isolamentos prolongados, além de um grande e extenso consumo de rapé.

Até mesmo pela elasticidade do uso do rapé, percebe-se que, no passado histórico do primeiro contato com os brancos, um conjunto de eventos operando sem a interação direta com os indígenas, mas que, quando os encontraram, o rapé foi utilizado para dar uma pausa na recepção dos acontecimentos externos, e a partir da primeira aliança com o homem branco, se iniciou uma nova construção da realidade indígena com a sociedade nacional. Nesse sentido, podemos utilizar a imagem dos eventos externos para o uso rapé. Já o uso do rapé, utilizado como agenciador na construção das redes xamânicas urbanas, se opera do rapé para o mundo ocidental envolvente. Ou seja, as duas leituras são possíveis, do externo para o uso do rapé, e do uso do rapé para o externo.

Ao enfrentarmos as narrativas mais longas de eventos externos, com os desdobramentos de suas consequências, que em algum momento encontraram o uso do rapé. Estamos admitindo uma série de acontecimentos externos para a incidência do uso do rapé. E quando partimos do uso do rapé para capturar os eventos externos, necessariamente nos concentramos para rastrear um máximo de alcance externo e suas implicações. Com essa movimentação intelectual, de expansão e contração abstrata, vamos percebendo uma série de eventos aparentemente sem nexos casual com rapé. Isso ocorre pela distância dos eventos, quando não rastreados sistematicamente. Dessa forma, se faz necessário a leitura dos elementos simbólicos intrínsecos e extrínsecos ao uso do rapé, para detectar os elementos subjacentes que o circundam, pois, sem esses cuidados, os elos de conexão causal passariam despercebidos.

Todavia, analisar o uso do rapé para o externo e do externo para o uso do rapé. Mesmo possibilitando determinar o ponto de partida externo para o rapé, como os limites de alcance do rapé para o externo, não necessariamente se mantém uma linha uniforme de análise e interpretação. Porque algumas portas se abrem lateralmente, algumas delas olhadas de fora, outras de necessária entrada, que desenham uma curvatura na análise. Como o exemplo das leituras a partir do primeiro contato Yawanawa com o homem branco, que tendem a transmitir uma mensagem de que os seringalistas teriam sido heróis bem-feitores dos indígenas. A mesma porta lateral que gera uma curvatura na análise ocorreu quando da evangelização impressa sobre os Yawanawa pela MNTB, que, se não entrássemos, o texto poderia levar à compreensão de que os Yawanawa tiveram um primeiro contato com a religião cristã somente a partir do contato com a MNTB.

De outra forma, quando analisamos a construção das redes de relacionamentos nos centros urbanos, concentramos a atenção nas redes concretizadas, e apenas descrevemos uma

situação em que a construção de uma nova rede não foi possível pela censura do uso do rapé por um grupo ayahuasqueiro independente. Indicando que a negação ao uso do rapé impede uma aliança cerimonial conduzida pelo desenho ritual dos Yawanawa. E de modo incluso, ratificando a agência do rapé na construção das relações, que estavam em tratativas sem a presença de um indígena Yawanawa, mas se fazia presente o rapé como condição para realização da cerimônia. Ou seja, até mesmo sem uma presença indígena poderia ser realizada a cerimônia, por um representante não indígena autorizado, porém sem a presença do rapé a cerimônia não se realiza.

Do mesmo modo, as alianças com o Santo Daime são descritas, sem contrastar os porquês. Não é possível aliançar os Yawanawa com a UDV, por exemplo, mas é possível apontar que isso ocorre pela censura do uso do rapé. O mesmo é válido, para nos abstermos das análises, quanto ao não cultivo do tabaco pelos Yawanawa, que o compram nos centros comerciais urbanos. Essa porta é informada, porém, não a adentramos porque alongaríamos muito mais a dissertação. Assim, optamos por resguardar esses materiais para um trabalho com mais tempo e espaço de escrita no futuro.

Os objetivos a que nos propomos, ou seja, demonstrar a importância do rapé, as suas implicações do uso do rapé na tradição Yawanawa, que também absorvem os elementos culturais de outros grupos aliançados. Bem como os reflexos do expressivo número de turistas que passam pelas aldeias, foram provisoriamente cumpridos. Todavia, o próprio campo ampliou os horizontes dessa primeira pesquisa. Uma experiência também experimentada por profissionais consagrados da antropologia, como Evans Pritchard, que para estudar os Nuer, foi conduzido no campo de pesquisa a estudar sobre pecuária, dedicando páginas de sua pesquisa a descrições bovinas. Ou como o próprio Malinowski, que afirmou ter tropeçado no *kula* acidentalmente, enquanto investigava os trobriandeses, sem dar importância ao fenômeno num primeiro momento, mas que viria a ser um clássico da literatura antropológica.

Dessa forma, não há como determinar que restaram indiscutíveis, por definitivo, os estudos do uso do rapé Yawanawa, nessa dissertação. Que no futuro podem ser revistos e/ou no mínimo ampliados. Consideramos ter colocado, com esse primeiro passo, um importante recorte sobre a tradição Yawanawa do *nawê*, sem termos de modo algum exaurido o tema, mas sim, ventilado possibilidades para novas pesquisas no específico recorte, sobre o uso do rapé Yawanawa.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. **Direitos à Floresta e Ambientalismo: seringueiros e suas lutas**. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - Vol. 19 Nº. 55. Junho/2004.
- ASSIS, Machado de. **Obra Completa, de Machado de Assis**, vol. II, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1994.
- AZEVEDO, Artur. **A pele do Lobo; O badejo; O dote**. São Paulo. Martin Claret, 2009.
- BELTRÃO, Jane Felipe, Paula Mendes Lacerda (ORGS.). **Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades**. ABA, 2017.
- BÍBLIA. **A Bíblia Sagrada**. Barueri, São Paulo. Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.
- BOEIRA, Sérgio Luís; GUIVAN, Julia Silvia. **Indústria de tabaco, tabagismo e meio ambiente: as redes ante os riscos**. Cadernos de Ciência & Tecnologia, Brasília, v. 20, n. 1, p. 45-78, jan./abr. 2003.
- BOMFIM NETO, Virgílio. **Renascimento cultural amazônico: relações interétnicas e dinâmicas culturais entre os Yawanawa / Virgílio Bomfim Neto**, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo. Perspectiva, 2007.
- BRAGA, Karina Rachel Guerra. **Modelando xamãs: o caso da tenda do suor**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Natal, RN: UFRN, 2010.
- BRANCO, Camilo Castelo. **Amor de Salvação**. São Paulo. Martin Claret, 2007.
- BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Porto Alegre: L&PM, 2003
- CARRILLO SÁENZ, Cynthia Inés. **De Mulher a Pajé: aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa como transformação**. Dissertação - (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Belo Horizonte, 2017.
- COSTA, M. C. M.; Figueiredo, M. C.; **Cazenave S.O.S. Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico** Rev. Psiq. Clín. 32 (6); 310-318, 2005.
- CUNHA, Euclides. **Amazônia - um paraíso perdido**. Manaus: Valer, 2003.
- DESCOLA, Philippe. **'Beyond Nature and Culture'**, Proceedings of the British Academy, volume 139, pp. 137-155. British Academy, 2006.
- DICKINS, Robert John. **The Birth of Psychedelic Literature: Drug Writing and the rise of LSD Therapy 1954 – 1964**. University of Exeter as a thesis for the degree of Master of Philosophy in English, September, 2012.
- DURKHEIM, Emile. **Sociologia**. São Paulo. Ática, 2000.
- ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro. Graal, 2011.
- FRAGA, Silvia. **Tabaco, panaceia no século XVI e patologia no século XX**. Acta Med Port. 23: 243-246, 2010.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro. LTC, 2008.
- GIL, Laura Perez. “**Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa**”. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.
- _____. Corporalidade, ética e identidade em dois grupos. *ILHA – Rev. Antropol.* 2003.
- GIUMBELLI, Emerson. **A noção de crença e suas implicações para a modernidade**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011.
- GREGANICH Jéssica. “**Entre a Rosa e o Beija-Flor**”: um estudo antropológico de trajetórias na União do Vegetal (UDV) e no Santo Daime. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.
- GUERRERO, Taita Pablo Chavez. **Nas portas do céu: a história de um grande xamã andino**. São Paulo. SP: Gran Sol, 2005.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. **Da transmissão de representações à educação da atenção**. In: Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010
- JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia**. Obras completas de C. G. Jung. Petrópolis: Vozes. 1990.
- JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Rio de Janeiro. Vozes, 2018.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- LABATE, Beatriz Cayuby; COUTINHO, Tiago. “**Meu avô deu ayahuasca para o Mestre Ireneu**”: reflexões sobre a entrada dos indígenas no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*. São Paulo. USP, 2014, V. 57 Nº 2.
- _____, Edilene Coffaci de Lima. “**Remédio da Ciência**” e “**Remédio da Alma**”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos* 8(1):71-90, 2007.
- _____. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.
- _____. **Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup**: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade estadual de Campinas-SP, 2011.
- LANGDON, Esther Jean. 2008. **New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories**. Artigo apresentado no Seminário Permanente de Etnografia Mexicana. Instituto Nacional de Antropologia e História. México.
- _____. Xamanismo no Brasil, novas perspectivas. Florianópolis. UFSC, 1996.
- _____. **Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia**”, *Ilha. Revista de Antropologia*, 11 (1-2), p. 161-191. 2009
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Ensaio de Antropologia Simétrica. 34 Literatura SIC. Rio de Janeiro, 1994.
- _____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. EDUS, Bauru, SP, 2004.
- _____. **Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red**. Editora Manantial. Buenos Aires, 2008.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. 10 ed. Campinas: Papyrus, 1989
- LIMA, Cláudio de Araújo. **Coronel de Barranco**. Manaus: Valer, 2008.
- _____. Plácido de Castro, um caudilho contra o Imperialismo. Rio de Janeiro: Bruno Buccini Editor, 1960.
- LOPES, Leandro Altheman. **Muka, A raiz dos sonhos**. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.
- LOURES, Glauber de Assis. **Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global**. Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte. Minas Gerais – Brasil. 2014.
- MACEDO, Joaquim Manuel. **A Moreninha**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. 2000. **O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea**. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140.
- _____. 2005. **Xamãs na cidade**. *Revista da USP*, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227.
- MARCUS, George. **Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography**. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MEC/ACRE - Organização dos Professores Indígenas, Comissão Pró-Indígenas do Acre. **Costumes e Tradição do Povo Yawanawa**. Belo Horizonte: FALE, UFMG, SECAD, MEC, 2007.
- MERCANTE, Marcelo Simão. **Barquinha: religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica?** In: PLURA, *Revista de Estudos de Religião*, vol. 6, nº 2, 2015
- MOREIRA, Paulo. **Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros / Paulo Moreira, Edward Mac Rae**. Salvador: EDUFBA, 2011.
- NASCIMENTO, Dávila Maria Cruz Andrade. **Memória do Santo Daime na Paraíba: vinte anos de histórias ao Som e na Luz da Floresta**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba, 2014.
- NAVEIRA, Miguel Alfredo Carid. **Da guerra à festa**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1999. Miguel Alfredo Carid Naveira
- OLIVEIRA, Aline Ferreira. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina 2012.
- _____. **Plantas, dietas e éticas Yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas**. Trabalho apresentado na 30a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB. 2 GT 051. Políticas das drogas: éticas de consumo, diversidades das práticas e conflitos acerca de seus controles, coordenado por Dra. Beatriz Labate e Dr. Frederico Policarpo (FFLCH/USP/Universidade de São Paulo).
- OLIVEIRA, José Reginaldo de. **Espíritos que regem o mundo: o xamanismo entre os Yanomami do rio Marauíá**. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2013.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Os indígenas e o mundo dos brancos**. Campinas, SP: UNICAMP, 1996.
- PAULA, Aldir Santos de. **A língua dos Yawanawa do Acre**. Maceió. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas, 2007.

- PLATERO, Lígia Duque. **Redes Xamânicas e Alianças:** os Yawanawa (Pano) no Rio de Janeiro. (PPGSA/IFCS/UFRJ). Artigo foi apresentado no 41º Encontro Anual da ANPOCS, em Caxambu, no GT 26. Redes de relações indígenas no Brasil, 2017.
- RIBEIRO, FILIPE SILVA. **O kambô na rede:** divulgação de uma prática tradicional indígena na internet. Monografia em Graduação de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017.
- ROSE, Isabel Santana de. **Tata endy rekoe** – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- SÁEZ, Oscar Calavia. **Nawa, Inawa.** Ilha-Florianópolis, V.4 n.1, p.35-57, jul. 2002.
- _____. **O nome e o tempo dos Yaminawa.** Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1994
- SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SEEGER, A., DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. “**A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**”. In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- SILVA, Jhæssika Angell Alvez. **Evangelizando todas as tribos até a última a ser alcançada:** reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil e a antropologia aplicada as ações missionárias. Dissertação (Mestrado). UFPB/CCHL. João Pessoa, 2016.
- SPINOZA, Baruch. **Obra Completa, IV.** São Paulo. Perspectiva, 2014.
- STRATHERN, M. “Prefácio” In: **O Gênero da Dádiva.** Campinas: Editora UNICAMP, 2006.
- TASTEVIN, Constantin. **Le Haut-Tarahuaca.** La Geographie: 205-215. 1926.
- _____. “**Chez les indiens du Haut-Jurua**” *Les Missions Catholiques*, T. LVI. 1924.
- TOLSTÓI, Liev, (1828-1910) **Guerra e paz.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- TURNER, Victor W. **O Processo Ritual:** estrutura e anti-estrutura. Petrópolis. Vozes, 1974.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo.** *Mana*, vol.8, nº1, pp. 113-148. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002.
- _____. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo. Ubu. 2002.
- _____. *O perspectivismo ameríndigenas ou a natureza em pessoa.* *Ciência & Ambiente* 31. 2005.
- WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo, Cosac Naify, 2010.
- WASSON, R. Gordon. **A Review of Carlos Castaneda's “A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan.”** *Economic Botany*. vol. 26(1):98-99. 1972.
- YAWANAWA, Povo. **Yawanawahãu Xinãshu Raiá.** Plano de vida YAWANAWA Rápido histórico do povo. *Forest Trends, Fundo Vale, ASCY*, 2016.

ANEXOS



Cacique Roque Yawanawa, Hêlio e Jorge Luiz Yawanawa. Visita a Aldeia Ushunawa, novembro de 2023.



Rio Gregório caminho para as Aldeias Yawanawa.



Cacique Roque e Hélio. Visita a Aldeia Mushuinu Yawanawa, dezembro 2023.



Pôr-do-Sol na Aldeia Yawarani, janeiro 2024.



Cacique Roque e Hélio, preparando rapé. Aldeia Yawarani, novembro de 2023.



Pedro Yawanawa, ancião da Aldeia Ushunawa, novembro de 2023.



Feitio Tradicional de Uni. Filippo Fritz, Hélio e Pajé Nani. Aldeia Yawarani dezembro de 2023.



Medicinas fundamentais do cerimonial Yawanawa. Uni [ayahuasca] Nawê [rapé] e instrumentos cerimoniais Curipe, Tepi e Muti.



Cacique Roque, abrindo folhas de tabaco para preparar o rapé. Aldeia Yawarani, novembro de 2023.



Hélio, Pukarazu Yawanawa e Ronnãn Yawarani Yawanawa. Manaus-AM, janeiro de 2022.



Cerimônia xamânica com rapé Yawanawa “Voo da Águia” Léo Artese em pé com a chanupa, Hélio no fogo cerimonial. Natal –RN, fevereiro de 2015,

A CURA PELO RAPÉ E O RESGATE DOS ANCESTRAIS

Perto da meia noite é anunciado o momento da aplicação do rapé*. Três assistentes são selecionados para atender aos interessados neste rito bastante difundido na região Norte do Brasil. O repórter se habilita à experiência, sendo encaminhado para um rapaz a quem chamam de Helinho, um gaúcho que iniciou o aprendizado do uso do rapé numa comunidade de caboclos no Acre.

Dentro da tradição indígena não se aspira o rapé. Ele é sempre soprado para dentro das narinas através de um instrumento que parece um bambu oco, o tipí, provocando forte reação nos mais inexperientes. De fato, imediatamente após o primeiro sopro na narina esquerda, o repórter sente uma sensação forte de ardência na face nasal, pressão na cabeça, tontura, náusea e ânsia de vômito.

Trópego como um ébrio, mas consciente e tranquilo, ele procura um local afastado para fazer a “limpeza” e passar, da melhor maneira possível, pelos efeitos da dita cura proporcionada pela medicina natural dos povos antigos. Olha em volta e observa que várias outras pessoas estão na mesma situação que a dele, desmoronando de dentro para fora.

Trecho da reportagem “Magia Yawanawa”, publicada no Novo Jornal, Domingo, 6 de julho de 2014, p. 13.