

# A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas<sup>1</sup>

Edilene Coffaci de Lima e  
Beatriz Caiuby Labate

O uso da secreção da rã conhecida como *kampo* ou *kampu* (*Phyllomedusa bicolor*) como estimulante cingético e revigorante por populações indígenas do alto e médio rio Juruá foi registrado há 80 anos pelo missionário espiritual Constantim Tastevin. Nos últimos anos o uso da dita secreção alcançou os grandes centros urbanos e teve, como se pode presumir, adensados novos significados. Como protagonistas de várias reportagens jornalísticas ou como palestrantes e aplicadores de *kampo* em congressos xamânicos e clínicas de terapias alternativas, os Katukina são personagens centrais para a compreensão das novas formas de uso da secreção do sapo-verde nos centros urbanos. Neste artigo<sup>2</sup> apresentaremos uma etnografia preliminar da difusão do *kampo* pelos Katukina, analisando sobretudo o discurso que eles e seus novos parceiros urbanos têm produzido sobre o uso da secreção como um “remédio indígena”. Um “remédio” muito especial, pois como consta nos materiais de divulgação da aplicação do *kampo*, a substância é usada “tradicionalmente” tanto para eliminar a “má sorte”, a “panema”, quanto a “inveja, a fraqueza e a falta de harmonia com a natureza”, entre outras coisas.



*Kampo* (*Phyllomedusa bicolor*). TI Katukina do rio Campinas, janeiro de 2005

Foto: Bruno Filizola

## Drogas e cultura: novas perspectivas

Há 80 anos, o missionário Constantin Tastevin assim escrevia sobre o uso que populações indígenas do Alto Juruá faziam da secreção da rã conhecida, nas línguas pano, como *kampo* ou *kampu*:

O exército de batráquios é incontável. O mais digno de ser notado é o campon dos Kachinaua. [...] Quando um indígena fica doente, se torna magro, pálido e inchado; quando ele tem azar na caça é porque ele tem no corpo um mau princípio que é preciso expulsar. De madrugada, antes da aurora, estando ainda de jejum, o doente e o azarado produzem-se pequenas cicatrizes no braço ou no ventre com a ponta de um tição vermelho, depois se vacinam com o “leite” de sapo, como dizem. Logo são tomados de náuseas violentas e de diarreia; o mau princípio deixa o seu corpo por todas as saídas: o doente volta a ser grande e gordo e recobra as suas cores, o azarado encontra mais caça do que pode trazer de volta; nenhum animal escapa da sua vista aguda, o seu ouvido percebe os menores barulhos, e a sua arma não erra o alvo (Tastevin, 1925, p. 19-20).

Esta é possivelmente a primeira descrição da aplicação cutânea do *kampo* entre populações indígenas da Amazônia brasileira. Como se pode perceber, a secreção do sapo-verde serviria não só como um estimulante cinérgico – o uso pelo qual é mais conhecido e comentado entre os índios do Alto Juruá –, mas também como “remédio”, pois seria capaz de fazer seus usuários tornarem-se gordos e fortes. O mesmo afirmam as populações do Alto Juruá ainda hoje. Em um filme sobre os Yawanawá, lançado em 2004, produzido e dirigido por uma de suas lideranças, o *kapun*, como chamam o sapo-verde, é apresentado como “a vitamina dos índios”. Por sua vez, nas palavras de Cataiano, um índio Kaxinawa, “quando não existia medicação, era o melhor remédio que tinha para os índios. Servia para todas as doenças: febre, dor, amarelão, cansaço” (Souza e outros 2002, p. 609). Do mesmo modo, os Katukina e os Yawanawá concordam que a secreção do sapo serve para tratar indisposições diversas, particularmente cansaço e sonolência (cf. Lima, 2000; Pérez Gil, 1999). Para os Katukina há uma estreita associação destes sintomas com a preguiça, um comportamento anti-social por excelência que, como detalharemos adiante, repudiam fortemente (Lima, 2000). Justamente para combater a preguiça, entre os Katukina, como ocorre em outros grupos, homens e mulheres aplicam o *kampo* em distintas partes do corpo: os homens aplicam-no nos braços e no peito, e as mulheres, nas pernas. As diferenças nos locais de aplicação pretendem dar conta das partes do corpo mais exigidas pelas atividades desempenhadas por homens e mulheres (Lima, 1994).

Os três grupos que acabamos de mencionar não usam o sapo-verde da mesma maneira. Os Kaxinawá, diferentemente dos dois outros grupos, usam a secreção da rã em menor quantidade: aplicam de 2 a 10 “pontos” nas pernas ou nos braços (Aquino; Iglesias, 1994). Há um registro que diz que os Yawanawá chegam a fazer de 50 a 60 “pontos” (Pérez Gil, 1999, p. 93-94) e os Katukina, de uma só vez, podem chegar a receber mais de uma centena deles (Lima, 2000) – no passado dizem que podiam triplicar este número –, uma marca considerada excessiva por todos os outros usuários indígenas da secreção do sapo-verde (Souza e outros, 2002).

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

Embora tenhamos iniciado nos reportando ao uso que grupos indígenas de língua pano fazem da secreção do sapo-verde – mais conhecido entre eles como *kampu*, *kampo* e *kapun* – neste artigo trataremos sobretudo da difusão do *kampo* no meio urbano. Para tanto, iniciaremos expondo seu uso entre os Katukina<sup>3</sup> para, na seqüência, tratar da sua expansão urbana, que inclui não apenas as diversas cidades do Acre, nas quais residem parte dos usuários e aplicadores da secreção do sapo-verde, mas sobretudo os grandes centros urbanos, como São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro.

Nos centros urbanos tem havido um duplo interesse pelo *kampo*: como um “remédio da ciência” – no qual se exaltam suas propriedades bioquímicas, confirmadas pelas várias tentativas internacionais do que se entende vulgarmente ser o “patenteamento da substância”<sup>4</sup> – e como um “remédio da alma” – onde o que mais se valoriza é sua “origem indígena”. As duas alternativas seguem paralelamente; a escolha por uma delas não cancela necessariamente a outra. Falaremos mais sobre isso adiante; por ora cabe dizer apenas que em circuitos neo-xamânicos, uma porção específica do movimento *New Age*, parece que um determinado tipo de terapia, seja ela qual for, pode ter maior sucesso caso exista um “selo de origem indígena” (Magnani, 1999). É o caso do *kampo*.

### Nota metodológica

Antes de continuar é preciso dizer que a idéia de escrever este artigo surgiu após um intenso diálogo entre nós duas sobre a difusão urbana do *kampo*. Dados nossos interesses anteriores e atuais de pesquisa, pensávamos o uso da secreção do sapo-verde por vias diferentes. Uma conduziu seus estudos entre os Katukina, moradores de duas terras indígenas do Acre, entre os quais fez longos períodos de pesquisa de campo com vistas à conclusão de seus estudos de mestrado e doutorado (Lima, 1994, 2000). Havia talvez se acostumado com o que pensava ser o modo “tradicional” de uso do *kampo*: para aumentar o vigor de homens e mulheres para o desempenho das atividades próprias de seus gêneros – particularmente para combater a panema, ou *yupa*, como os Katukina chamam a má-sorte na caça, e a “preguiça” (*tikish*), um conceito complexo sobre o qual falaremos adiante. A segunda vinha de um longo período de pesquisa com os “neo-ayahuasqueiros” urbanos brasileiros e com a internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano (Labate, 2004b e 2004c), talvez mais acostumada às “reinvenções”, e se deparava agora com partes dos grupos com os quais convivera durante anos fazendo uso da secreção do sapo-verde. A idéia foi unir esforços para acompanhar e registrar a aproximação de dois grupos e contextos de usos tão distintos, ligados por alguns personagens centrais.

Para que tal empresa pudesse se realizar, Beatriz Labate, que havia conhecido o *kampo* em 1999, em São Paulo, através de um psiquiatra líder de uma dissidência da religião ayahuasqueira União do Vegetal e do seringueiro acreano Francisco Gomes – que contribuiu

## Drogas e cultura: novas perspectivas

decisivamente para a difusão urbana do *kampo*, como veremos adiante – passou a fazer, a partir de 2005, pesquisa de campo entre seus usuários urbanos. Acompanhou parte das atividades de um índio kaxinawá na cidade de São Paulo e a participação de um katukina, Ni'i, no I Encontro Brasileiro de Xamanismo,<sup>5</sup> e também ouviu-o numa das quatro palestras que fez sobre o *kampo*, no mês seguinte, em uma clínica de terapias alternativas da capital paulistana. Na mesma época tentou entrevistá-lo, bem como a outro katukina que estava em São Paulo. As entrevistas foram, contudo, recusadas. O mesmo ocorreu com Sônia Valença de Menezes, uma parceira urbana dos Katukina e, em grande medida, a principal divulgadora do *kampo* em São Paulo e em outras cidades. Mais tarde, em julho, um desses katukina envolvidos na expansão urbana do *kampo* disse para Edilene Coffaci de Lima que a entrevista não foi concedida porque a publicação, então recente, de uma matéria sobre o *kampo* em um dos maiores jornais do país, na Folha de São Paulo, tornou-os temerosos da publicidade que se estaria dando a uma prática antes restrita às aldeias, e sobre a legalidade das quais pairam dúvidas.<sup>6</sup> As palestras gravadas em março e abril foram enviadas para Edilene Coffaci de Lima.

Em janeiro e julho de 2005, Edilene Coffaci de Lima esteve na TI do rio Campinas, onde pôde saber da repercussão da difusão urbana do *kampo* nas aldeias katukina. Nos mesmos períodos pôde também, em conversas informais e em entrevistas, se inteirar sobre a expansão do uso do *kampo* em cidades acreanas, particularmente em Cruzeiro do Sul – próximo de onde os Katukina estão localizados e onde residem os familiares de Francisco Gomes.

Talvez um tanto ecléticos, nossos esforços foram de buscar uma compreensão que não se concentre em apenas uma das pontas de um processo que é bastante complexo. Entre as aldeias, as cidades da Amazônia e as grandes cidades, a difusão do *kampo* envolve toda uma rede de alianças, re-elaborações, arranjos e cálculos político-culturais que puderam ser melhor compreendidos ou devidamente explorados a partir dos vários focos e sujeitos da expansão do uso da substância que alguns agora chamam de “a esmeralda da floresta”.

Feito esse esclarecimento metodológico, voltemos ao *kampo*.

### ***Kampo*: droga, veneno ou fármaco?**

Veremos aqui diversas concepções em torno da secreção do sapo-verde: entre indígenas, entre antropólogos e entre os discursos médicos e da cultura *new age* que parece ora se formar em torno da célebre rã no meio urbano. A partir do contraste destas perspectivas tentaremos entender a construção de significados que têm permitido ao *kampo* alcançar fama nacional, assim como em que medida ele é útil para pensar questões importantes para o campo de estudo das “drogas”.

Vejam, inicialmente, de maneira sucinta, como a medicina tem abordado o tema. Pouco se sabe sobre as ações neuropsíquicas e fisiológicas do *kampo*. Sabe-se, com certeza, que o uso da secreção promove alterações no Sistema Nervoso Central (SNC), podendo, neste

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

sentido, ser considerada uma “droga”<sup>7</sup> ou “substância psicoativa”.<sup>8</sup> Essas alterações no cérebro provavelmente são provocadas pelos peptídeos<sup>9</sup> opióides que a secreção contém, as dermorfinas e deltorfinas, cuja estrutura é semelhante aos opióides endógenos humanos. Embora, de maneira geral, os receptores de opióides estejam relacionados à alteração de humor e do comportamento, as pesquisas enfocam mais as propriedades analgésicas do *kampo*.

Em todo o caso, as alterações são creditadas apenas parcialmente ao seu efeito analgésico – o efeito da secreção é muito mais complexo do que aquele provocado apenas pelas deltorfinas e dermorfinas: além desses peptídeos, a secreção se constitui também de outras substâncias que indubitavelmente têm um efeito bastante potente no SNC (Daly e outros, 1992; Negri et al. 1992). Os efeitos – sejam destas substâncias ainda pouco conhecidas ou dos peptídeos opióides sintetizados a partir do DNA do *kampo* –, nos termos médicos, seriam, no máximo, capazes de propiciar um certo bem estar, combate à fadiga, excitação e efeito analgésico mencionado anteriormente – mas não de natureza “alucinógena”. Noutras palavras, o *kampo* pertenceria, portanto, à família dos “psicolépticos”,<sup>10</sup> onde estão incluídas substâncias como o álcool e os opiáceos, e não à família dos “psicodislépticos”, onde estão incluídos os “alucinógenos”.<sup>11</sup> É importante ressaltar, contudo, que não há estudos clínicos sistemáticos realizados sobre o *kampo*, portanto, pouco se pode afirmar sobre a psicoatividade da substância entre humanos.<sup>12</sup>

A literatura antropológica geralmente tem descrito o uso do sapo verde relacionando-o aos contextos da caça e da panema, sem chamar atenção para as suas possíveis propriedades psicoativas. Encontramos apenas duas referências que associam o *kampo* à família dos “alucinógenos”, substâncias capazes de induzir visões: uma é de Carneiro (1970), que escreveu sobre o uso do *kambo* entre os Amahuaca, um grupo de língua pano localizado no Peru; a outra é de Peter Gorman, “escritor e aventureiro”, segundo sua própria definição, que experimentou a secreção do sapo-verde entre os Matsés, também localizados na Amazônia peruana, na década de 1990. De acordo com o primeiro autor (Carneiro 1970, p. 131, tradução nossa), após a aplicação da secreção do sapo-verde, “enquanto está sob o efeito da toxina, ele tem vívidas alucinações que são vistas como experiências sobrenaturais”. Infelizmente Carneiro não ofereceu maiores detalhes das aplicações entre os Amahuaca, nem sobre suas propriedades “alucinógenas”. Em nota no final do artigo, o autor aproxima o uso da secreção do sapo-verde àquele da ayahuasca e esclarece que os Amahuaca “também bebem ayahuasca para induzir visões de espíritos, mas não para auxiliá-los na caça”.

Por sua vez, Gorman (1993) trocou informações sobre os efeitos que experimentou da aplicação do *kampo* com Vittorio Erspamer,<sup>13</sup> um dos primeiros bioquímicos (senão o primeiro) a estudar a *Phyllomedusa bicolor*. De acordo com Gorman (1993, p. 86-93, tradução nossa), Erspamer – seguindo a interpretação biomédica corrente – escreveu-lhe que “nenhuma alucinação, visões ou efeitos ‘mágicos’ são produzidos pelos peptídeos conhecidos do sapo” e

## Drogas e cultura: novas perspectivas

chegou a especular se as “alucinações” não seriam provocadas por outras substâncias que os Matsés utilizam – que Gorman suspeitou poderia ser o rapé *nu-nu*.

Já nos contextos urbanos, o *kampo* parece estar sendo reapropriado como uma espécie de planta de poder, análogo a substâncias como, por exemplo, a ayahuasca, o peiete e os “cogumelos mágicos” – compreendidas como plantas habitadas por espíritos e capazes de transmitir ensinamentos (Labate; Goulart; Carneiro, 2005).<sup>14</sup> A associação entre o *kampo* e a ayahuasca em particular se dá através de múltiplas dimensões. Em primeiro lugar, vale lembrar que boa parte dos aplicadores e de sua clientela são ayahuasqueiros; às vezes, as aplicações do *kampo* ocorrem logo após o consumo de ayahuasca, e no mesmo local. Em segundo, a associação parece se dar devido aos efeitos físicos que ambos (ayahuasca e *kampo*) podem provocar – como vômitos, mal-estar, náuseas e diarréias – sugerindo a interpretação, por parte de seus consumidores, de que ambas substâncias pertencem a uma mesma categoria de coisas, são “parentes”. O *kampo*, que também pode “causar peia”, é transportado desta forma para a modalidade de “planta professora”.

Coletamos alguns relatos de terapeutas e de seus clientes urbanos que experimentaram o *kampo* e afirmaram ter tido visões com o mesmo. Enfim, seja através de uma aproximação com as religiões ayahuasqueiras brasileiras ou da adoção de um idioma “xamânico” típico do movimento *new age*, a secreção do sapo-verde está sendo descrita e veiculada como uma experiência de “jornada da alma”, de “encontro consigo mesmo” – usos bastante diversos daqueles feitos pelos Katukina e outras populações indígenas amazônicas.

Por último, a mídia também parece colaborar para consolidar a associação Daime-*kampo* através do tema da biopirataria: ambos seriam “conhecimentos tradicionais”, dos “povos amazônicos”, que estariam sendo “roubados” ou “patenteados pelos gringos”. Desta forma, no imaginário urbano, o *kampo* passa a ser visto como “um tipo de droga parecido com o Daime” – e, analogamente, adquire o *status* de remédio que cura, ou inversamente, de droga perigosa.

A força simbólica da secreção do sapo parece derivar, justamente, de seu caráter ambíguo: o *kampo* é a uma só vez “veneno”, “fármaco” e “droga”, pertencendo a uma zona fronteira perigosa e potencialmente rica, característica típica dos espaços de difícil classificação (Douglas, 1976). Para alguns, é um poderoso “remédio”; para outros, “veneno” que intoxica, ou simplesmente “placebo” cuja propaganda precisa ser controlada; ainda, pode ser uma “droga” que altera a consciência e permite uma compreensão profunda do mundo invisível ou, ao contrário, falseia a realidade, devendo ser banida. Vale lembrar que a ambigüidade entre “cura” e “intoxicação” está na própria noção do *phármakon* grego, da antiguidade, que significa remédio e veneno ao mesmo tempo (Escohotado, 1989). Atualmente, em linhas gerais, pode-se afirmar que há uma dicotomia ideológica entre “droga” e “fármaco”: enquanto a primeira é vista como “veneno”, o segundo é tido como “remédio” – e esta distinção fundamenta a definição das drogas ilícitas e lícitas (Carneiro, 2005).

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

Há, portanto, diversas maneiras de se relacionar e de conceituar a secreção de uma rã que vive na Amazônia entre usuários (indígenas, seringueiros, terapeutas e clientes urbanos) ou especialistas (antropólogos, jornalistas, médicos etc). Neste sentido, o *kampo* é um laboratório especialmente fecundo para pensar a centralidade das variáveis farmacológicas na determinação das experiências com substâncias psicoativas. O caso ilustra, conforme costumam argumentar cientistas sociais numa área de estudos marcada pela hegemonia dos discursos biomédicos, que é necessário levar em conta também o *set* (contexto psicológico do usuário) e o *setting* (contexto social do uso) (Zinberg, 1984). Becker (1966), a propósito dos usos regulares da *Cannabis*, afirma que o hábito de consumo de uma substância psicoativa implica em aprender a reconhecer os seus efeitos e apreciá-los.

Observamos que o contexto cultural influencia a maneira de compreender os próprios efeitos físicos provocados pela substância. O *kampo* explicita o argumento segundo o qual é difícil separar os “efeitos” de um psicoativo – parte supostamente dada pela “objetividade farmacológica” – da “interpretação” sobre a experiência: nada é absorvido sem antes ser simbolizado.<sup>15</sup>

Do ponto de vista médico, ou dos Katukina (mas por caminhos diferentes), não faz sentido afirmar que o *kampo* causa “visões”, porém estas têm sido relatadas por usuários urbanos.<sup>16</sup> Em todo caso, o que parece importar é que as substâncias são classificadas a partir do contraste que apresentam entre si, isto é, de maneira relacional. Só faz sentido falar em “droga”, ou “remédio” a partir do contexto onde elas aparecem, seu contexto de uso/consumo. Atentar para a importância do contexto cultural na explicação do fenômeno das “drogas” não significa, contudo, atribuir uma primazia à explicação antropológica: antropólogos podem, involuntariamente, estender para seus objetos de estudo o que imaginam ser a experiência com um psicoativo. Além disso, a descrição dos fenômenos a partir das nossas próprias categorias – como “alucinação” – já traz, por si, sérios riscos. Este conceito é relativamente recente, tendo surgido apenas no século XX: até então todas as experiências de estado alterado de consciência eram entendidas como “embriaguez” (Carneiro, 2002). É preciso, portanto, atentar para as classificações nativas da experiência, bem como para os discursos de várias ciências na tentativa de alcançar uma compreensão mais ampla da experiência de consumo de substâncias psicoativas.

### A expansão urbana do *kampo*

De acordo com Lopes (2000), as primeiras aplicações de *kampo*, em um grande centro urbano, foram feitas em São Paulo no ano de 1994. A versão agora corrente dá conta de que um único seringueiro, Francisco Gomes (mencionado acima), falecido em 2001, que viveu entre os Katukina no riozinho da Liberdade, na década de 1960, é o principal responsável pela difusão urbana do *kampo*. Uma parte bastante significativa do que se tem publicado

## Drogas e cultura: novas perspectivas

recentemente sobre o tema oficializa tal versão – confirmada pelos próprios Katukina –, que apareceu pela primeira vez em 2001 na revista *Outras Palavras*, editada pelo governo do Acre. Esta matéria inaugurou uma longa série de reportagens em jornais e revistas de circulação regional e nacional sobre o uso do sapo-verde – antes restrito às publicações acadêmicas.<sup>18</sup>

Certamente as reportagens registram um fenômeno que se dá na realidade: para além das fronteiras acreanas, muitas pessoas passaram a experimentar ou a usar regularmente a secreção do sapo-verde, sobretudo em clínicas de terapias alternativas, em encontros xamânicos e no ambiente das religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate; Araújo, 2004a). Através da difusão feita, sobretudo, pelos terapeutas holísticos e por adeptos e ex-adeptos dessas religiões, particularmente da União do Vegetal (ou UDV) e do Santo Daime, o *kampo* rapidamente alcançou limites até há pouco tempo imprevisíveis.<sup>18</sup> Não é difícil encontrar hoje em São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasília ou Curitiba quem aplique a secreção do *kampo* e tais cidades recebem visitas periódicas de ex-seringueiros e índios – Katukina e Kaxinawá, particularmente – com o mesmo fim. No caso dos Katukina, há cerca de três anos eles contam com o apoio de Sônia Valença de Menezes – que se apresenta como terapeuta floral, acupunturista e representante da Associação Katukina do Campinas (AKAC) em São Paulo, sobre quem falaremos adiante – para organizarem palestras, atendimentos e sessões de aplicação de *kampo*.

Toda essa divulgação e interesse científico pelo *kampo*, embora promovam alguma desconfiança – afinal, as suspeitas de biopirataria vicejam na Amazônia –, elevou o *kampo* à condição de “sinal diacrítico” entre os Katukina – um marcador vistoso da identidade do grupo. Mais que uma substância capaz de livrar homens e mulheres de condições negativas, como o azar na caça ou indisposições e “fraquezas” diversas (entendidas como “preguiça”), o *kampo* tem facilitado aos Katukina a afirmação positiva de sua identidade. Nesse sentido, o *kampo* tem permitido aos Katukina uma presença mais marcante no campo da política indígena e indigenista acreana que, como ocorre em outros locais, é bastante disputado. Entre os Ashaninka, com sua forte presença política no Alto Juruá (Pimenta, 2004), e a expressiva presença numérica e política dos Kaxinawá, os Katukina certamente ocupam uma posição desprivilegiada e talvez até mesmo marginal no indigenismo acreano – que o *kampo* parece ajudar, senão a reverter, a equilibrar em bases menos desfavoráveis.<sup>19</sup>

O manejo do *kampo* como um símbolo étnico pode ser percebido no fato de que há pouco tempo um desenho do sapo-verde passou a fazer parte da logomarca da Associação Katukina do Campinas (AKAC) e, em julho de 2005, após gravarem as músicas do CD recém-lançado pelo grupo, uma de suas lideranças decidiu que o repertório teria início com um velho imitando o som de duas espécies de *kampo* e a primeira música sendo justamente uma que trata da sorte trazida pelo sapo-verde, cujo refrão insistentemente repete seu nome vernáculo.

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

Em pequenas ações, os Katukina afirmam seu interesse em ter o *kampo* estritamente – senão exclusivamente – associado ao grupo.

A sua principal parceira urbana, Sônia Valença de Menezes, defende a idéia de que os Katukina são os principais – ou talvez os verdadeiros – detentores dos conhecimentos sobre o *kampo*. Na palestra que ela e um katukina, Ni'i, proferiram no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, assim afirmou ela sobre o uso que os Katukina e outros grupos indígenas do Vale do Juruá fazem do *kampo*: “Embora todas as etnias que vivem por ali tenham conhecimento deste remédio, os katukina são considerados zeladores deste remédio porque eles tomam muito... estão sempre tomando... toda a vida deles, a alegria deles, a saúde deles é saída de uma rã”.

Dado o interesse que o *kampo* passou a despertar entre a população não-índia, em abril de 2003 – ano em que foram publicadas treze matérias sobre o *kampo* em jornais acreanos – os Katukina encaminharam à Ministra Marina Silva uma carta solicitando que o Ministério do Meio Ambiente (MMA) coordenasse um estudo sobre o sapo-verde. A ministra acolheu a demanda dos Katukina e, no momento, está em curso no MMA a elaboração de um projeto de pesquisa envolvendo antropólogos,<sup>20</sup> biólogos moleculares, médicos e herpetólogos, entre outros profissionais. A expectativa é que tais estudos possam contribuir para regulamentar o uso do *kampo* por não-índios e, ao mesmo tempo, assegurar benefícios econômicos para seus usuários tradicionais.<sup>21</sup> Além dos Katukina, está previsto que o projeto do MMA seja desenvolvido também entre os Yawanawá e Kaxinawá.

### O *kampo* nas aldeias katukina

Os Katukina, falantes de uma língua pano, chamam de *kampo* o anfíbio *Phyllomedusa bicolor* e outras espécies do gênero *Phyllomedusa*, da qual usam a secreção principalmente como um estimulante cinegético, capaz de aguçar os sentidos do caçador e de livrá-lo da desconfortável condição de panema (*yupa*), uma pessoa azarada na caça. Com igual finalidade, vários outros grupos indígenas moradores do sudoeste amazônico, a maior parte deles da mesma família lingüística, fazem uso do *kampo*, que acabou se difundindo entre os seringueiros que se estabeleceram na região a partir do final do século XIX, e entre os quais as aplicações do *kampo* são conhecidas como “injeção de sapo”, “vacina do sapo” ou como *kambô*,<sup>22</sup> na forma

## Drogas e cultura: novas perspectivas



Preparativos para a coleta da secreção do *kampo*, TI Katukina do rio Campinas, julho de 2005

Foto: Paulo Roberto Homem de Góes

como os brancos passaram recentemente a designar essa rã. Para terem mais sorte na caça, índios e seringueiros usam também aplicar a secreção do *kampo* em seus cachorros.<sup>23</sup>

O uso do *kampo* em grandes quantidades, entre os Katukina, é feito exclusivamente pelos jovens; homens mais velhos, mulheres e crianças utilizam-no em dosagens menores.

Independentemente da dosagem utilizada, as aplicações de *kampo* devem ser feitas nas primeiras horas da manhã, ainda com o frescor da noite. Logo ao acordar, após ter jejuado durante toda a noite, a pessoa que receberá a aplicação deve ingerir uma grande quantidade de caçuma (bebida de macaxeira, que os Katukina consomem sem deixar fermentar) ou, na falta desta, de água. A aplicação é feita queimando superficialmente a pele com um pedaço de cipó títica e, em seguida, depositando na queimadura (chamada de “ponto”) a secreção do *kampo* – diluída em água ou saliva para desfazer a cristalização. Para eliminar algum mal-estar físico

A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

Aplicação do *kampo*. TI Katukina do rio Campinas, janeiro de 2005

Foto: Bruno Filizola

ou indisposições difusas, as mulheres e homens velhos aplicam na perna, na panturrilha, de dois a cinco “pontos”.<sup>24</sup>

Diferentemente, se o objetivo é aguçar os sentidos para empreender uma caçada, um rapaz pode chegar a receber mais de cem “pontos” de *kampo* – alguns velhos dizem hoje que chegaram a receber trezentos “pontos” quando ainda eram jovens –, que formam uma fileira que se inicia no pulso de um dos braços, percorre o peito até alcançar o umbigo, donde segue, no lado contrário, até alcançar a extremidade do outro braço. Mesmo que seja corrente a idéia de que essa super-dosagem é a mais indicada para tornar um homem um exímio caçador ou para retirar-lhe a panema (*yupa*), nem todos têm disposição para suportar seus efeitos colaterais e o uso que cada um fez ou faz da secreção do sapo-verde varia bastante entre os próprios Katukina. Assim, tanto há homens que receberam uma única vez na vida a super-dosagem, logo que se iniciaram nas atividades de caça, quanto há homens que de tempos em tempos recorrem ao *kampo* para garantir uma performance mais vantajosa na caça, recebendo entre 20 e 100 “pontos”. Nos intervalos entre as aplicações esses homens recebem também as dosagens menores.<sup>25</sup>

A resistência de alguns homens à aplicação da super-dosagem do *kampo* deve-se creditar, sobretudo, aos efeitos que têm de suportar: por volta do décimo “ponto” a boca fica amarga, uma sensação de calor invade o corpo e os olhos e a boca começam a inchar. Para suspender

## Drogas e cultura: novas perspectivas

os efeitos indesejáveis que as aplicações proporcionam, o mais indicado é banhar-se. O efeito desagradável mais comum promovido pela entrada da secreção do *kampo* na corrente sanguínea é o vômito. Mesmo a aplicação de poucos “pontos” induz os vômitos, que servem, dizem os Katukina, para eliminar as impurezas que se acumulam no corpo.

Fora do contexto da caça, com maior ou menor frequência, homens e mulheres fazem uso do *kampo*. Desde muito cedo, entre o primeiro e segundo ano de vida, uma criança começa a receber o *kampo*, quase sempre por iniciativa dos avós. Nesta idade a criança recebe apenas um ou dois “pontos”. A partir, aproximadamente, dos seis anos de idade, as crianças podem receber de dois a cinco “pontos” nos braços ou nas pernas. Este uso moderado do *kampo* é feito para aliviar indisposições e “fraquezas” diversas, que tiram o ânimo das pessoas para o desempenho das atividades mais simples, e que os Katukina conceituam como *tikish*, palavra traduzida como “preguiça”. Neste caso, o uso do *kampo* é determinado primeiramente pela avaliação moral negativa da “preguiça”, e menos pelo desejo de se eliminar os incômodos físicos decorrentes dela.

No panorama caboclo amazônico, como Galvão (1976) e Da Matta (1973) anteriormente escreveram, a panema é entendida como incapacidade. Sobretudo incapacidade para abater bichos, para caçar. De todo modo, ao indivíduo enpanemado falta disposição de modo generalizado, o que faz com que ele seja considerado “incapaz”. Os Katukina têm uma concepção próxima desta que acaba de ser exposta. Com o acréscimo de que alguém enpanemado pode ser, na concepção nativa, além de azarado na caça, preguiçoso. Ou, eufemisticamente, incapacitado para a vida social.

A preguiça tem para os Katukina uma significação extremamente negativa. Ao se deixar dominar pela prostração, importa menos o fato de o preguiçoso não cumprir as tarefas que lhe seriam cabíveis do que o fato de que ele não se engajou na teia social que une as pessoas residentes numa mesma localidade. A avaliação sumamente negativa que os Katukina fazem da preguiça foi já identificada em outros grupos de língua pano. Como Erikson (1996, p. 283) bem observou entre os Matis, “a falta de zelo característica do estado de *chekesbek* (preguiça) é percebida como uma ausência de reação ao estímulo social, uma resposta negativa ao imperativo social, antes que como um torpor *sui generis*”.

A aplicação primordial do *kampo* como antídoto anti-panema e anti-preguiça ficou também clara nas recentes filmagens de um documentário sobre os Katukina, que aconteceram em julho de 2005. Vários rapazes receberam aplicação de *kampo*, contribuindo assim para registrar a antiga prática. E fizeram-no de modo “tradicional”: receberam o *kampo* das mãos de velhos caçadores, que esfregaram o sapo-verde diretamente sobre cada uma das pequenas queimaduras feitas com cipó titica – alguns tinham mais de 120 “pontos” nos braços e peito. Em seus depoimentos, todos exaltaram as qualidades da secreção do sapo-verde para espantar a má sorte, a tal ponto que nenhuma outra justificativa chegou sequer a ser elencada. Mesmo

### A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

as mulheres que tomaram o *kampo* – em dosagens menores, certamente – naquela ocasião associaram-no à caça. No caso das mulheres sempre se fala da capacidade do *kampo* em espantar o que chamam de “preguiça”, cuja conceituação acabamos de mencionar. Em seus depoimentos durante as filmagens ficaram claros os prejuízos da tal “preguiça”: sem disposição – ou “preguiçosas” –, as mulheres não acompanham seus maridos à mata para caçar, deixando assim de colaborar no transporte do animal abatido e, indiretamente, fugindo do ato sexual.

Em ambas possibilidades, como estimulante cinégetico ou como antídoto anti-preguiça, o *kampo* deve ser aplicado por uma segunda pessoa, por alguém que não padeça do mal que se quer debelar. Assim, apenas um caçador bem-sucedido é requisitado para aplicar *kampo* em outro que tenha menos sorte. Na concepção dos Katukina, o caçador traz inscrito em seu corpo a sua condição, a sua boa sorte, e é capaz de transferi-la para outros. Do mesmo modo, uma mulher virtuosa, tida como trabalhadeira, é quem deverá fazer a aplicação do emético numa jovem “preguiçosa”.<sup>26</sup> Existe a possibilidade de auto-aplicação, mas é reservada apenas às pessoas mais velhas. Na concepção katukina, a secreção do *kampo* só produz resultados positivos se for recebida das mãos de um aplicador de notáveis qualidades morais. Em outras palavras, a eficácia da aplicação de *kampo* depende do virtuosismo do aplicador. A secreção sozinha, sem um bom aplicador, não produz os resultados desejados.

O elo que se estabelece entre aquele que aplica a substância do *kampo*, o aplicador, e aquele que a recebe deve ser duradouro e o desejável é que seja definitivo. Assim, de uma perspectiva masculina, um jovem rapaz quando vai receber, como caçador, sua primeira aplicação de *kampo* deve escolher quem será seu aplicador – como indicado acima, um homem que se destaca nesta atividade, quase sempre de uma geração acima da sua. Caso a aplicação lhe traga boa sorte, voltará a procurar o mesmo aplicador outras vezes, possivelmente por toda a vida. Ainda que não haja uma formalização desta relação – entre aquele que aplica o *kampo* e aquele que recebe a aplicação –, muitas vezes os homens falam dela como se fosse definitiva. Ao contrário, caso a aplicação não traga a boa sorte esperada, o jovem caçador continuará tentando encontrar o seu aplicador ideal, aquele capaz de lhe transferir todas as qualidades cobiçadas para a prática da caça. A escolha do aplicador ideal faz-se pelo teste empírico: o sucesso na caçada logo após a aplicação é que vai indicar o futuro retorno ao mesmo aplicador. Não é raro que um jovem caçador tenha mais de um aplicador de *kampo* a quem recorrer de tempos em tempos.

Não há exatamente especialistas na aplicação da secreção do *kampo* entre os Katukina. Do que foi exposto acima é evidente que os caçadores mais bem-sucedidos são os mais requisitados como aplicadores e acabam, de fato, sendo reconhecidos também como tal. De todo modo, o conhecimento acerca do *kampo* – seus hábitos, comportamento, a técnica de coleta da secreção, da aplicação etc. – é público, não se concentra nas mãos de uns poucos.

## O *kampo* além das aldeias

O pouco segredo que se faz do *kampo* provavelmente explica a difusão de seu uso entre os não-índios – entre os seringueiros ao longo do século passado e entre a população urbana, nacionalmente, a partir do início deste século.<sup>27</sup>

No cenário regional, repercussões sociais e políticas do protagonismo dos Katukina no que diz respeito ao *kampo* já aparecem e afetam as relações inter-étnicas e também as relações dos Katukina com membros de agências governamentais e não-governamentais. Em Rio Branco, em janeiro de 2005, soubemos que lideranças de outros grupos indígenas estariam contrariadas com os Katukina pelo fato de eles estarem sendo reconhecidos, na região e nacionalmente, como os legítimos conhecedores do *kampo*. Furtivamente, parecia haver uma crítica ao “monopólio” do *kampo* pelos Katukina. “Monopólio”, diga-se de passagem, que os Katukina não exercem, visto que o primeiro a aplicar *kampo* em paulistanos foi, como vimos, um seringueiro, o falecido Francisco Gomes, que viveu entre os Katukina na década de 1960, entre os quais aprendeu a fazer uso da secreção da rã. Hoje seus filhos e um de seus netos fazem aplicações em diversas capitais do país, além de serem requisitados como aplicadores entre turistas que visitam o Acre – entre os quais podem ser incluídos, dentre outros, visitantes alemães da Diocese de Cruzeiro do Sul. No mais, além dos Katukina, eventualmente há índios de outras etnias, também oriundas do Acre – como os Kaxinawá –, aplicando *kampo* em moradores da cidade de São Paulo, no Rio de Janeiro e em Curitiba.

No Acre, a hegemonia katukina sobre a utilização do *kampo* é ainda menos exercida: lá, a comercialização da aplicação de *kampo* tem envolvido menos os índios – que localmente parecem não ter tanto espaço para comercializar a aplicação da secreção – e muito mais os brancos. Além disso, os adeptos e ex-adeptos de religiões ayahuasqueiras brasileiras, como é o caso do Santo Daime e da União do Vegetal, têm feito amplo uso e divulgação do *kampo* – dentro e fora do Acre. A propósito, não deve passar despercebido que Francisco Gomes e alguns de seus familiares, personagens importantes na divulgação do *kampo* para além das fronteiras acreanas, são membros da União do Vegetal e possuem trânsito também com grupos dissidentes da UDV e com igrejas do Santo Daime.

Lopes (2000) traça os itinerários das viagens de Francisco Gomes, na primeira metade da década de 1990, aplicando *kampo* fora do Acre. Embora sem mencionar explicitamente a UDV, o roteiro e os personagens citados no trabalho indicam que Francisco acompanhou núcleos da instituição pelo país, passando por Porto Velho (onde se localiza a origem histórica da União), Pocinhos do Rio Verde (MG), Campinas (SP) e São Paulo (SP), entre outros. Lopes também menciona que Francisco esteve em Camanducaia (MG), onde há uma igreja do Santo Daime.<sup>28</sup>

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

Conforme nos contou um de seus filhos, Ivanir Gomes, Francisco Gomes era um homem versado nos “saberes da floresta”, conhecia muitas plantas e rezas que – mesmo depois de ter saído do seringal, estabelecendo-se em Cruzeiro do Sul – usava para tratar as pessoas no Alto Juruá. Para conservar seus conhecimentos, seus familiares criaram, em 2002, após sua morte, a Associação Juruense de Extrativismo e Meio Ambiente (AJUREMA),<sup>29</sup> que tem entre seus objetivos divulgar o *kampo* e também contribuir com pesquisas científicas que explorem seu potencial terapêutico e promovam a sua conservação.<sup>30</sup>

Foi em 1999, em Camanducaia, que Francisco travou contato com Sônia Valença de Menezes – que, como vimos, é hoje a principal parceira urbana dos Katukina quando o assunto é *kampo*. Naquela ocasião, ela recebeu aplicações de *kampo* das mãos dele – o que, segundo afirma, teria permitido curar-se de infertilidade. Mais tarde, ela tentou contatá-lo no Acre para aprender a fazer as aplicações. No entanto, Francisco Gomes já havia morrido. Então ela procurou por seus familiares, que, a essa altura, já haviam criado a AJUREMA (Leandro Lopes, informação verbal, 2005). Os parentes de Francisco Gomes repassaram os conhecimentos do *kampo* para ela, mediante o estabelecimento de algumas condições – entre elas, o repasse de parte dos recursos oriundos das aplicações à AJUREMA. Aproximadamente um ano depois ou um pouco mais do que isso, a parceria de Sônia Menezes com a AJUREMA acabou sendo desfeita e ela passou a interagir diretamente com alguns Katukina, os quais, por sua vez, conheceu através dos familiares de Francisco Gomes em Cruzeiro do Sul. Passou a levar dois deles com uma certa regularidade a São Paulo e a outras cidades para participarem das sessões de aplicação de *kampo*. Na ausência dos Katukina, trabalha sozinha. Sua clientela é formada, em grande medida, por adeptos das religiões ayahuasqueiras – muitas vezes, a aplicação do *kampo* ocorre após a conclusão dos “trabalhos espirituais” no local das próprias igrejas daimistas.<sup>31</sup>

Fora do Acre, o *kambo* tem a sua divulgação garantida através de adeptos das religiões ayahuasqueiras, de neo-ayahuasqueiros, e de uma série de personagens ligados ao movimento nova era, como terapeutas holísticos e neo-xamãs. Parece haver um crescimento de terapeutas *new age* que se dedicam à aplicação do *kampo*. Parte significativa dos clientes urbanos da secreção do sapo-verde participa direta ou indiretamente destas redes. O público mais amplo, que não faz uso pessoal da secreção, tem a tendência a compreendê-la a partir da “grade mental” dos “alucinógenos de origem indígena” e das “terapias alternativas”. É o que se verifica, por exemplo, nesta passagem de Ventura (2003, p. 185-186):

Uma das minhas frustrações na primeira viagem ao Acre foi não ter sentido qualquer reação ao experimentar o chá do Santo Daime. [...] Por isso, fiquei tentado quando agora ele mesmo procurou me convencer a realizar outra experiência fitoterápica a que acabara de se submeter. Dessa vez trata-se da ‘vacina do sapo’ ou ‘kambô’. [...] Tomar a vacina do sapo com fins medicinais não é uma novidade para os povos indígenas, que usam a terapia também para afastar a ‘panema’. [...] Me imaginei descendo no Rio e anunciando para os meus amigos verdes: ‘[...] o Santo Daime não está com nada; o quente agora é a vacina do sapo-verde, é o kambô, gente, pode crer’.

## Drogas e cultura: novas perspectivas

A demanda urbana pela “vacina” ou “injeção do sapo”, como também é conhecida a secreção, sobretudo aquela vinda dos grandes centros, aproximou o *kampo* do xamanismo. Uma tentativa feita por Sônia de Menezes, em 2003, de levar um velho rezador<sup>32</sup> katukina para São Paulo, para aplicar *kampo* em clientes de uma clínica de terapias alternativas, fracassou, mas dá uma idéia das transformações que o uso do *kampo* por não-índios está promovendo (Lima, 2005). Em março de 2005, Ni'i, filho do rezador katukina citado, apresentou, em companhia de Sônia Menezes, uma palestra sobre o *kampo* no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, mencionado acima. Na seqüência, como já dissemos, sempre acompanhado de Sônia Menezes, proferiu palestras semelhantes em pelo menos quatro clínicas de terapias alternativas na capital paulistana e também nas capitais mineira e carioca. Após as palestras eram feitas aplicações nos interessados em conhecer o *kampo*. Dois anos após sua primeira tentativa, em novembro de 2005, Sônia Menezes aumentou a comitiva katukina que visita as capitais mencionadas acima, conseguindo desta vez incluir um rezador.

No material de divulgação das aplicações de *kampo* consta que a secreção do sapo-verde atua “sobre a percepção em geral, a intuição, os sonhos, a terceira visão, o inconsciente e os bloqueios que impedem o fluxo de energia vital”. O vocabulário usado sugere claramente que o *kampo* passa por um processo de “xamanização” no meio urbano. Uma tal orientação não é, contudo, homogênea, pois no mesmo material pode-se perceber um esforço de aproximação do *kampo* com a medicina ocidental. Assim, além de listar mais de 30 enfermidades nas quais poderia ser eficaz – como imunidade baixa, dor de cabeça, gastrite, diabetes, pressão arterial, cirrose, labirintite, epilepsia, impotência e depressão, entre outras –, no *folder* consta uma seção com o título “Estudo Científico”, onde se afirma que “os médicos que já tomaram e pesquisaram o kambô afirmam que ele pode ser eficaz no tratamento de doenças graves [...], pois ele age como um grande reforçador do sistema imunológico”. Tamanha ênfase nas supostas propriedades curativas do *kampo* torna claro o processo de “terapeutização” atualmente em curso.

É possível perceber a tentativa de aproximação com a ciência ocidental também na capa do mesmo *folder*, no qual consta o nome científico da rã e não seu nome indígena (que se encontra como *kambô* nas partes internas). No I Encontro Brasileiro de Xamanismo, Sônia de Menezes chegou a indicar a posologia do “tratamento”. Segundo ela, “o tratamento básico são três doses, se a pessoa não tem nada crônico. Agora, se ela quer entrar num estudo do ser dela, aprofundar o processo dela, ela pode tomar seis doses”.

É importante notar que a “terapeutização”, no contexto do uso urbano do *kampo*, pode ter um duplo sentido: ora inclinando-se mais para uma interpretação *new age* da cura, ora para uma interpretação mais cientificista. É preciso ter em conta, contudo, que ambas as possibilidades não são mutuamente excludentes; as duas interpretações com freqüência se confundem.

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

Neste sentido, parece-nos possível falar que a “terapeutização” é parte, ao mesmo tempo, de um processo de “xamanização”, entendido como um processo de “esoterização” dos conhecimentos indígenas, como se estes fossem direcionados exclusivamente à cura e construídos a partir da existência de especialistas – como ficará mais claro adiante. Diferente, portanto, do sentido amplo do xamanismo, entendido como um conjunto de técnicas e conhecimentos, não necessariamente especializados, para lidar com o entorno sócio-cosmológico (Langdon, 1996).

Há claramente uma tendência urbana a conceber o *kampo* como um “tratamento” e existem recomendações sobre o número e o intervalo das aplicações: em geral se fala de três aplicações com intervalos variados. Na comunidade daimista Céu da Mantiqueira, em Camanducaia (MG), é recomendado, pelos aplicadores de Cruzeiro do Sul (AC) que visitam o local, que o *kampo* seja aplicado uma vez por mês durante três meses consecutivos (Rose, 2005, p. 99). Na literatura que trata do uso indígena do *kampo* quase nada há sobre isso. Apenas entre os Yawanawá consta que, para o tratamento de malária, o *kampo* seria aplicado por quatro dias, decrescendo o número de “pontos” (10-8-6-4), segundo Pérez Gil (1999, p. 94), ou três aplicações, sem definição do número de “pontos”, em dias alternados, segundo informações obtidas por Aquino (2005).<sup>33</sup>

De volta às aldeias, uma das primeiras repercussões que a fama do *kampo* entre os não-índios acabou promovendo foi justamente em torno da existência de especialistas katukina na aplicação da secreção. Inicialmente alguns jovens foram requisitados para fazerem aplicações em não-índios que os visitavam nas aldeias da TI do rio Campinas ou na cidade de Cruzeiro do Sul, da qual é bastante próxima, e mesmo em lugares mais distantes, como em São Paulo. A concepção katukina de que a secreção do *kampo* veicula as qualidades morais daquele que o aplica, não é difícil imaginar, escapou completamente aos usuários não-índios e facilitou a difusão da aplicação. Afinal, qualquer katukina, independentemente de seus atributos morais, tornou-se então habilitado a aplicá-lo, pois passou a ser requisitado para tanto.

Nas diversas palestras que proferiu em clínicas de terapias alternativas de São Paulo em abril deste ano, Ni'i apresentou o *kampo* como sendo o resultado de conhecimentos secretos, iniciáticos. Mesmo quando indagado se o *kampo* não seria aplicado por caçadores, Ni'i respondeu que “hoje em dia os pajés estão ensinando as pessoas”, dando a entender que outrora (sem especificar quando) o *kampo* era manipulado com exclusividade pelos pajés.<sup>34</sup> Tais especialistas, preocupados com a preservação desses conhecimentos, teriam resolvido partilhá-lo com as demais pessoas, da mesma forma que ele, que se apresenta como um aspirante a pajé, estaria divulgando o *kampo* na capital paulistana. Em suas palavras:

Na cidade tem muita gente que precisa de ajuda, doente, com muitos problemas, depressão... Então nós estamos divulgando nossos conhecimentos. Nós conhecemos este remédio há muito tempo, mas agora o homem branco se interessou por ele. Não dá mais para segurar, não tem jeito. É a gente que sabe usar direito (Labate, 2005b).

## Drogas e cultura: novas perspectivas

No contexto urbano – seja entre meros espectadores das palestras, os corajosos que se aventuram na aplicação, ou os médicos e terapeutas que têm se dedicado à manipulação da substância – a idéia de que o “xamã” é o “responsável pelo *kampo*” e de que estes “conhecimentos” têm uma “natureza reservada” aparece como “óbvia”. Seja como for, a apresentação de Ni’i como um aspirante a pajé é sujeita a controvérsias entre os moradores das aldeias katukina. Em campo, em julho de 2005, ninguém o reconheceu dessa maneira. Um jovem rapaz afirmou: “Ele é pajé em São Paulo, por aqui ele é qualquer um [...] Ele nunca viu a cobra grande para poder ser pajé”. Independente da dubiedade de seu estatuto, o fato é que através do *kampo*, o katukina alçado à condição de “xamã” permitia revelar a persistência de um argumento antropológico: o xamã é aquele que tem um papel fundamental na promoção das relações interétnicas (Carneiro da Cunha, 1998). A definição dos xamãs como “mediadores” tem também um sentido político que apenas recentemente começou a ser explorado (Conklin, 2002; Pérez Gil, 2004).<sup>35</sup>

Curiosamente, em uma das palestras, os Katukina foram apresentados por sua principal parceira na utilização do *kampo* no meio urbano como sendo um povo caçador-coletor. Quem conhece as variedades de macaxeira, inhame, batata-doce e banana que os Katukina cultivam em seus roçados certamente estranha tal apresentação. Seja como for, ela não deve ser despropositada.

O *kampo*, como há tanto tempo destacou o missionário francês, é primeiramente um estimulante cinégetico. Se o *kampo* é proveniente de um grupo caçador-coletor, essa caracterização não deveria parecer inadequada. Talvez a parceria urbana dos Katukina imagine que um grupo que supostamente sustenta seu dia-a-dia em bases instáveis deve ter meios de satisfazê-las com alguma segurança. O *kampo* deve servir justamente para garantir alguma sustentabilidade! Não é novo o artigo de Sahlins (2004, [1972]) em que ele aponta e contesta a má fama dos grupos caçadores-coletores. Se nossa interpretação estiver correta, como os “mais primitivos” entre os “primitivos”, os caçadores-coletores devem ter saberes ainda mais “milenarios” (e/ou “primitivos”) que devem interessar a uma determinada clientela.

Continuando a palestra, alguém na platéia indagou sobre o que seria a panema. Ni’i não vacilou nem surpreendeu. Sua resposta foi de que a panema é, como todos sabemos, uma condição de má sorte. Em suas palavras, a panema ocorre “quando não tem sorte para matar caça, não tem coragem, não tem ânimo pra arranjar namorada...”. E conclui “tudo isso é panema”, para ser interrompido na seqüência com uma nova elaboração do mesmo conceito. Nas palavras de Sônia Menezes, a panema ocorre quando “não se tem firmeza nas atitudes. [...] Para o índio é matar caça, para nós é o desemprego [...]”. Não foram poucas as vezes em que Ni’i foi indagado sobre o que vem a ser a “panema” e sempre repetiu a mesma resposta. Em outra ocasião, no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, a terapeuta ensaiou uma nova definição de panema:

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

A gente traduz as dificuldades que tem na floresta com as dificuldades que tem na cidade. O índio toma [*kampo*] para caçar, a gente tem o caso de gente que tomou e arrumou um emprego, um companheiro... porque o *kambô* atua no coração, faz um movimento certo no coração, e faz as coisas fluírem, é como se antes tivesse uma nuvem sobre ela [...] a gente vê a luz verde do *kambô* e ele traz para ela o que está no caminho dela... Combate a tristeza, falta de sorte, a irritação, quando nada dá certo, nada está bom na nossa vida.

Por fim, ela conclui dizendo que panema seria "depressão de índio". Certamente ampliado, o campo semântico de panema ainda reporta a alguma incapacidade: lá, de não arrumar caça e namorada, aqui de não arrumar namorada e emprego. Há uma condição *neo-panema* que permite e justifica a expansão do *kampo* para além das aldeias.

Aplicados nesse trabalho de “tradução cultural”, Ni’i e Sônia Menezes têm conseguido, com relativo sucesso, converter o conceito indígena de “panema” numa idéia familiar (ou que faça sentido) para os cidadãos da metrópole, encontrando – tal qual os xamãs (Carneiro da Cunha, 1998) –, ecos da linguagem katukina na urbana. No mesmo sentido, podemos pensar que o idioma de “xamanização” adotado pela dupla é resultado de uma tentativa de se comunicar com o público urbano a partir de categorias que lhe são próprias. Mas, para além da eventual satisfação dos clientes urbanos e da expansão do uso do *kampo*, as repercussões que esses novos usos e concepções têm entre os Katukina que permanecem em suas aldeias merecem atenção. A expansão urbana do *kampo* tem gerado, internamente, atritos que vão desde a repartição dos recursos oriundos das aplicações fora da aldeia até à apresentação de Ni’i como um pajé. A elevação do último ao posto de xamã, ao menos entre alguns brancos, gerou, entre velhos rezadores (*sboitiya*) a expectativa de igual reconhecimento – e também uma certa frustração por não serem requisitados para auxiliar os brancos. Em campo, em julho de 2005, um velho rezador falou de sua estreita amizade com um morador de Cruzeiro do Sul, que o levaria para fazer atendimentos em brancos em diferentes cidades brasileiras, indicando com clareza o que se espera da fama do *kampo*.<sup>36</sup> Este mesmo rezador, alguns meses mais tarde, em novembro do mesmo ano, fez parte da comitiva katukina organizada por Sônia Menezes para aplicar *kampo* e conduzir sessões de ayahuasca em Belo Horizonte e São Paulo. Enquanto isso, à procura de bons xamãs (*romeya*), vários Katukina continuam buscando atendimento entre os Marubo, em suas aldeias no rio Ituí.<sup>37</sup>

Voltando ao ambiente urbano, nos primeiros meses de 2005, em Brasília, um filho de seringueiro, morador de Cruzeiro do Sul, fez questão de destacar em conversas com um pesquisador interessado em “experimentar” a substância, a estreita convivência que teria usufruído com os Katukina, até os nove anos de idade, entre os quais teria adquirido seus conhecimentos sobre o *kampo*. Após permanecer alguns dias em Brasília, ele seguiria viagem para São Paulo, Rio de Janeiro e Paraíba, sempre aplicando *kampo*. Chama a atenção que o vocabulário katukina é manejado de modo correto, mas bastante simplificado, por algumas das pessoas envolvidas na expansão urbana do *kampo* – talvez para destacar o domínio da “cultura da tribo katukina”, aquela que teria originado todos os conhecimentos sobre o sapo-

## Drogas e cultura: novas perspectivas

verde. A panema foi apresentada pelo seringueiro citado como uma “má energia”, um “tipo de mau olhar”, e o *kampo* como algo que “libera a energia ruim e repõe com energia boa”.

Essa fusão de concepções indígenas com concepções neo-xamânicas aparece também no *folder* de que falamos antes. Na coluna intitulada “Kambô é medicina indígena” (localizada ao lado da coluna “Estudo Científico”), pode-se ler que os Katukina tomam *kampo* “para eliminar as várias manifestações da panema: perda de ânimo, vontade fraca para caçar, para namorar, má sorte, inveja, fraqueza e falta de harmonia com a natureza”.

Não nos parece, de fato, ser preciso escrever mais sobre quão etnocêntrica é a idéia de que os índios são harmoniosamente integrados à natureza. Mesmo porque, nos últimos anos, ganhou força uma outra concepção, herdeira da anterior, de que os índios são sábios detentores de conhecimentos sequer arranhados pela ciência ocidental. No caso do *kampo*, esse discurso ganha cada vez mais força, sobretudo devido à publicização dos estudos dedicados às propriedades bioquímicas de sua secreção e também devido à campanha<sup>38</sup> contra as patentes já estabelecidas (antes da Convenção da Biodiversidade Biológica, de 1992) a partir dos estudos da secreção da rã. Os estudos e as patentes só viriam a confirmar o que os índios já sabiam há muito tempo: o *kampo* é um “remédio poderoso”. Assim, em 2001, em uma das primeiras matérias publicadas sobre o *kampo*, consta a seguinte afirmação: “O que os índios já sabiam há talvez milhares de anos, os cientistas vêm comprovando com a ajuda de sofisticados equipamentos”.

Se todo um simbolismo sobre a integração harmônica dos índios com a natureza permeia o interesse urbano pelo *kampo*, ao mesmo tempo, porém, a “natureza” deve ser pródiga. Segundo um médico que aplica o *kampo* em grandes centros urbanos (e que aceitou ser entrevistado com a condição de que não fosse identificado), “a floresta do Juruá é mais ‘pura’” e, por isso, nela o *kampo* “tem o princípio ativo mais forte”. A natureza – e os índios por extensão – é ambígua: lugar de força, mas também de selvageria. Não é à toa que o mesmo médico faz um uso completamente próprio do *kampo*, aplicando-o em várias partes do corpo em pontos dos meridianos,<sup>39</sup> sempre em doses pequenas (de um a três pontos no máximo), e como terapia complementar a outras técnicas, como a fitoterapia, a acupuntura e a medicina ortomolecular.

Vale destacar que embora por caminhos divergentes, os usuários urbanos da secreção do *kampo* talvez estejam orientados por princípios convergentes àqueles dos Katukina. A despeito das diferenças entre a “depressão dos índios” e a “panema dos brancos”, entre a “preguiça” e o “princípio ativo”, há continuidades, afetos, trocas e traduções que permitem que a comunicação entre os sistemas seja possível.

Entre outras coisas, uma leitura possível sugere que no intercâmbio com os brancos o *kampo* foi aproximado do xamanismo através do aplicador – o que torna os fatos não muito distantes do que se passa nas aldeias. Assim, se nas aldeias, para ter sucesso na caça ou para

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

espantar a preguiça, deve-se receber aplicações de *kampo* de caçadores experientes e “felizes” (como se diz em português regional dos caçadores bem-sucedidos) ou de mulheres virtuosas; nas cidades, aqueles que buscam o *kampo* para “equilibrar-se” e “harmonizar-se” devem receber aplicações daqueles que julgam serem promotores de tais possibilidades, porque se imagina que conseguem experimentá-las, ou seja, dos índios. De súbito, a expansão urbana do *kampo* repete e renova a concepção de que os índios são “filhos da natureza”, pessoas socialmente marginalizadas, mas possuidoras de saberes ancestrais e mágicos, os quais, até agora, teríamos nos privado de conhecer. Nesse sentido, não deve passar despercebido que vários aplicadores de *kampo* têm se apresentado em grandes centros urbanos como índios (quase sempre Katukina) ou, genericamente, como “descendentes de índios”.

Em todo caso, há muitas variações. Nem todos os cidadãos cosmopolitas deixam-se levar facilmente pelos velhos estereótipos sobre o “índio”; há muitas pessoas que buscam o bem-estar que se propagandeia que o *kampo* promove sem se perguntar exatamente sobre a origem indígena do aplicador ou, se reconhecem esta origem, preferem buscar aplicadores que se aproximem mais de suas referências urbanas, como médicos e terapeutas *new age*.

### Considerações finais

É interessante observar como o *kampo* cumpre um caminho longo, de mão-dupla: originalmente usado entre populações indígenas, é absorvido por populações seringueiras e, finalmente, alcança grandes centros urbanos, particularmente as camadas médias de tais centros, difundindo-se entre ayahuasqueiros, terapeutas e neo-xamãs urbanos. O sucesso urbano do *kampo*, por sua vez, fez com que outros grupos indígenas acreanos voltassem, após muitas décadas, a usar o *kampo*. Foi o que se passou, por exemplo, com os Poyanawa e Nuquini, conforme nos informou uma liderança desse último grupo em janeiro deste ano (Lima, 2005). Como se experimentassem um “efeito ricochete”, tais grupos estão promovendo a “recuperação” do uso do *kampo*. Como se não bastasse, soubemos que o filho de um seringueiro tem divulgado o *kampo* não só no sul e sudeste, mas também no nordeste brasileiro; em particular, soubemos de aplicações que teriam ocorrido entre os Fulniô. Há mais tempo, Francisco Gomes fez aplicações entre os Bakairi, no Mato Grosso (Lopes, 2001). Na matéria publicada na revista *Outras Palavras* consta ainda que índios localizados em Roraima, sem qualquer indicação de seus nomes, também experimentaram o *kampo* das mãos de Francisco Gomes.

Se *kampo* é “coisa de índio” ou da “cultura dos índios”, como boa parte dos índios do Acre insiste agora em afirmar, é inevitável dizer que o entendimento do que vem a ser “cultura dos índios” alcançou uma fronteira muito maior do que se poderia inicialmente imaginar. Elevado à condição de um símbolo étnico, o *kampo* tem permitido aos Katukina construir seus “afastamentos diferenciais”, que acabaram construindo novas “aproximações”.

## Drogas e cultura: novas perspectivas

De todo modo, resta ainda muito a ser compreendido. Não temos a pretensão de sermos exaustivas, o pouco tempo do início de nossa pesquisa (e da parceria) desautorizar-nos-ia conclusões mais avançadas. Assim, gostaríamos de encerrar com algumas questões que certamente deverão orientar nossos próximos passos. Em que medida o contato dos katukina com sua clientela urbana, em particular os adeptos das religiões ayahuasqueiras, têm influenciado suas formas de uso e de manejo do *kampo* e da ayahuasca nas aldeias? Quais são as repercussões que a “xamanização” e “terapeutização” do *kampo* no meio urbano produzem no interior das aldeias katukina? Como os Katukina que estão se firmando como aplicadores de *kampo* em grandes centros urbanos relacionam-se com os aplicadores de *kampo* reconhecidos pelo grupo? Os grupos indígenas que agora reiniciam o uso do *kampo*, como os Nuquini e Poyanawa, fazem-no a partir de influências de grupos indígenas vizinhos que mantiveram o uso da secreção ao longo dos anos – como os Katukina, Yawanawá, Kaxinawá, para não falar dos Marubo e Matsés, no estado do Amazonas –, a partir do uso que fazem os seringueiros no Alto Juruá ou a partir do uso que vêm fazendo os adeptos das religiões ayahuasqueiras? Ou, alternativa que não deve ser excluída, os Poyanawa e os Nuquini estão retomando o uso do *kampo* de um modo próprio e diferenciado em relação aos anteriores? De que forma o papel que os Katukina desempenharam para que o MMA se mobilizasse para organizar o projeto de pesquisa que será dedicado ao sapo-verde afeta as relações interétnicas regionalmente? Como as concepções daimistas e udevistas influenciam a apreensão que os novos usuários urbanos do *kampo* fazem da sua experiência com a secreção do sapo? Como podem ser compreendidos os efeitos do *kampo*, como desmaios, sensações corporais, visões, sonhos, entre índios e não-índios?

São muitas as perguntas. Certamente o sucesso do *kampo* nos últimos cinco anos nos autoriza ainda a fazermos muitas outras.

## Pós-escrito

Após a conclusão deste artigo, em abril de 2008, a imprensa relatou que um empresário teria morrido em Pindamonhangaba (SP) logo após fazer uso do *kampo*, que teria recebido das mãos de um “terapeuta” urbano, também ele empresário. O fato foi bastante noticiado e certamente gerará importantes repercussões na difusão desta prática, as quais permanecem por serem estudadas.

## Notas

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste artigo, então intitulada *De kampo a Phyllomedusa bicolor: velhos e novos usos da secreção do sapo-verde dos Katukina*, foi apresentada no XIX Encontro Anual da ANPOCS, em outubro de 2005, no GT Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura, coordenado por Eduardo Viveiros de Castro, Marcela Coelho de Souza e Oscar Calavia Saez.

<sup>2</sup> Agradecemos à Manuela Carneiro da Cunha e aos colegas do NEIP pelas sugestões feitas a este artigo. Também agradecemos a Chris Marques pela gravação da palestra feita por Ni'i e Sônia Valença de Menezes sobre o kampo no I Encontro Brasileiro de

## A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

Xamanismo e a Marcelo Piedrafita Iglesias a gentileza de ter cedido seu arquivo com tudo o que foi publicado sobre o kampo na imprensa acreana nos últimos cinco anos (entre 2001 e 2005). A Carlos Bloch Jr., Glacus S. Brito, Antonio Bianchi, Rafael Guimarães dos Santos e principalmente Denizar Missawa Camurça agradecemos a gentileza de disponibilizar informações sobre as propriedades bioquímicas das secreções das espécies do gênero *Phyllomedusa*. Com tantos apoios, é preciso dizer que os erros e imperfeições das idéias aqui apresentadas são de nossa inteira responsabilidade.

<sup>3</sup> Os Katukina somam hoje uma população de aproximadamente 600 pessoas, distribuídas em duas Terras Indígenas (TI), no rio Campinas e no rio Gregório. A TI do rio Gregório tem quase 190 mil hectares que os Katukina dividem com os Yawanawá, grupo indígena que também fala uma língua pano e com o qual têm estabelecido uma longa história de contato e parentesco, dado que uma parte significativa da população Yawanawá atual é aparentada a uma mulher katukina que se casou com um antigo chefe político do grupo. A TI do rio Campinas, com 32.624 hectares, está localizada a cerca de 60 quilômetros de Cruzeiro do Sul – a segunda maior cidade do Acre e é cortada no sentido leste-oeste pela BR-364, que liga Cruzeiro do Sul a Rio Branco. Na TI do rio Campinas os Katukina se distribuem em quatro aldeias (Campinas, Martins, Samaúma e Bananeira) localizadas às margens da rodovia.

<sup>4</sup> Desde a década de 1940, um farmacologista italiano, Vittorio Erspamer, liderou uma equipe de pesquisadores dedicados ao estudo de peles de anfíbios e dos peptídeos que nelas se encontram. Em 1985, Erspamer publicou um estudo sobre as peles das espécies de *Phyllomedusa* e concluiu que elas eram abundantes em peptídeos, especialmente a pele da *Phyllomedusa bicolor* apresentava uma elevada concentração de peptídeos ativos. A partir de 1989 multiplicam-se os estudos sobre esses peptídeos e aparecem as primeiras patentes. Em Carneiro da Cunha (2005) pode-se encontrar um histórico das pesquisas científicas sobre a secreção da *Phyllomedusa bicolor*.

<sup>5</sup> O Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo foi organizado por Léo Artése/Associação Lua Cheia – Pax, e aconteceu em São Paulo, entre os dias 13 e 20 de março de 2005.

<sup>6</sup> Em abril de 2004, o uso crescente do kampo para diversas finalidades levou a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) a proibir a propaganda do kampo, que vinha sendo feita principalmente a partir de um domínio eletrônico registrado na internet. Há quem entenda que foi proibida a aplicação do kampo, e não apenas sua propaganda. Após esta resolução, alguns médicos urbanos que estavam aplicando o kampo deixaram de fazê-lo; outros retiraram a substância de seus *folders*, mas permaneceram utilizando-a.

<sup>7</sup> A Organização Mundial de Saúde classifica como “droga” toda a “substância que, quando administrada ou consumida por um ser vivo, modifica uma ou mais de suas funções, com exceção daquelas substâncias necessárias para a manutenção da saúde normal” (Leite; Andrade, 1999 apud Fiore, 2002). Esta definição é problemática, pois algumas substâncias são a uma só vez “alimentos” (têm propriedades nutricionais) e “drogas” (têm propriedades psicoativas), como é o caso do vinho. Além disso, como nota Fiore (op. cit.), “água e alimentos” são necessários para a “a manutenção da saúde normal” mas “todo o alimento pode ser substituído por algum outro que contenha as mesmas substâncias vitais”. Por exemplo, na ausência de água, o indivíduo pode beber chá mate.

<sup>8</sup> Devido à estigmatização e falta de precisão da palavra “droga”, alguns médicos preferem adotar o termo “substância psicoativa”. Trata-se de substâncias que agem sobre o SNC ou o alteram de alguma maneira a psique e a consciência humanas. Mas, a precisão do termo “substância psicoativa” também é limitada, pois algumas substâncias afetam o SNC, mas não são consideradas psicoativas pela medicina, como é o caso de alguns medicamentos (Fiore, 2002).

<sup>9</sup> De acordo com o Dicionário Aurélio, “peptídeo” é “qualquer substância com dois ou mais aminoácidos conjugados e que se reúnem por uma ligação –CO-NH, exercendo funções específicas no organismo”.

<sup>10</sup> A forma de classificação das substâncias psicoativas variou bastante ao longo da história. A primeira sistematização se deu por um farmacologista alemão, L. Lewin, em 1924, sendo posteriormente substituída pela classificação de Delay e Deniker, elaborada entre 1957 e 1961. Esta ainda é aceita hoje, com algumas variações ou atualizações. Divide basicamente as substâncias que agem sob o psiquismo em três grandes famílias: “os psicodélicos, que deprimem as funções psíquicas, os psicoanalépticos, que as estimulam e os psicodislépticos, que as modificam” (Seibel; Toscano, 2001, p. 4).

<sup>11</sup> O conceito de “alucinação” tem sido bastante criticado por tender a reduzir as experiências baseadas no uso de substâncias alteradoras da consciência a uma percepção falsa e ilusória da realidade — associando-as, muitas vezes, a casos patológicos (cf. Labate; Goulart; Carneiro, 2005; para uma discussão ampla sobre o conceito de alucinação, ver Castilla del Pino, 1984). Além disso, as substâncias tradicionalmente classificadas como “alucinógenos”, como é o caso do peiote, da ayahuasca e do LSD, não causam

## Drogas e cultura: novas perspectivas

“alucinações” no sentido estrito do termo (como é o caso de substâncias como as anticolinérgicas), mas apenas eventuais distorções de percepção (visuais e auditivas). Optamos por manter a palavra por estarmos nos reportando ao discurso médico e o vocábulo é aí convencionalmente adotado – mas, considerando suas limitações, nos referimos a “alucinação” entre aspas.

<sup>12</sup> Atualmente o Instituto do Coração de São Paulo (INCOR) está desenvolvendo as pesquisas em “anima nobili”, para avaliação de respostas fisiológicas agudas e de natureza imunológica, que fazem parte do projeto Ministério do Meio Ambiente anteriormente citado. Segundo Glacus S. Brito, pesquisador e conhecedor pessoal dos efeitos do kampo, “apesar de serem descritos alcalóides com propriedades psicomiméticas, não são observadas alterações de percepção, ou efeitos alucinógenos durante o tempo de ação da substância; são, sim, sentidos intensos fenômenos físicos de natureza simpaticomiméticas e parassimpaticomiméticas” (informação verbal, fevereiro de 2006).

<sup>13</sup> Ver nota 4.

<sup>14</sup> Um de nossos informantes, um médico holista, afirmou que o sapo era um “animal de poder”. É possível que mais terapeutas compartilhem desta visão.

<sup>15</sup> Neste sentido, as distinções entre variáveis como “set” (indivíduo) e “setting” (contexto) ou “corpo” e “mente”, embora representem avanços com relação a explicações que reduzem o fenômeno das drogas à sua dimensão farmacológica, ainda são limitadas – do ponto de vista empírico e nativo estes dualismos muitas vezes desaparecem. Para uma “teoria indígena das substâncias”, ver o artigo de Renato Sztutman nesta coletânea. Sobre a tentativa da medicina científica e naturalista de isolar, na produção de moléculas medicamentosas pelos laboratórios contra-placebo, a dimensão “objetiva” da “natureza” dos efeitos “subjetivos” da “cultura” e as concepções de homem subjacentes a este projeto, ver Marras (2002) e nesta coletânea.

<sup>16</sup> Este “problema” não é exclusivo do kampo. Várias analogias seriam possíveis, porém estas escapam ao âmbito deste trabalho. Destacamos, por ora, apenas o caso do “vinho da jurema”, onde ocorre o processo inverso. Trata-se de beberagem dos índios do Nordeste brasileiro, que contém DMT, uma substância que não é ativa oralmente a não ser acompanhada de alcalóides beta-carbolinas – ausentes na composição da bebida (Ott, 2004). Entretanto, populações indígenas costumam relatar visões consumindo a planta (Ott, 2004).

<sup>17</sup> Em 2002, o uso do kampo foi divulgado no programa de reportagens Globo Repórter, exibido pela TV Globo. Em 2003, um renomado jornalista carioca, Zuenir Ventura, publicou um livro sobre Chico Mendes em que um dos capítulos sugestivamente intitulava-se “O quente é o kambô”, no qual descrevia o uso da secreção do sapo-verde na cidade de Rio Branco (Ventura, 2003). Durante 2003, pelo menos treze matérias sobre o kampo foram publicadas em jornais de circulação diária na capital do Acre. Em 2004, o kampo continuou a ser notícia nos jornais acreanos e ultrapassou suas fronteiras – em outubro foi a vez de uma revista de circulação nacional, a Globo Rural, estampar em sua capa a foto de um kampo nas mãos de um índio katukina. A matéria de capa trazia uma extensa descrição do uso tradicional e dos efeitos da aplicação do kampo entre os índios, e denunciava a biopirataria na Amazônia. Seis meses mais tarde, em abril de 2005, o kampo foi notícia na Folha de São Paulo, mas o foco da matéria agora era outro: o uso crescente da secreção do sapo-verde em clínicas de terapias alternativas – frequentadas, segundo a matéria, principalmente por estudantes, profissionais liberais e artistas da capital paulistana. Pouco tempo depois, a Revista Superinteressante publicou uma nota com teor semelhante. Uma vez mais, em novembro de 2005, o kampo voltou a aparecer na Folha de São Paulo, novamente numa matéria dedicada às terapias alternativas, mas que abordava também a questão da proteção aos conhecimentos tradicionais. Ainda em 2005, Zélia Gattai lançou um livro e o sapo-verde, que ela própria experimentou na expectativa de que pudesse auxiliar na recuperação de Jorge Amado, aparece no título: Vacina de sapo e outras lembranças. Albuquerque (2003); Antunes (2000); Aquino (2003); A rã... (2003); Cura... (2003); Bezerra (2004); Braga (2003); Clemente (2003); Diniz (2005); Freitas (2004); Gorman (1995); Kambô (2003); Lages (2005); Milton (1994); Mistério... (2003); Rã... (2003); Roubo... (2003); Vacina... (2003).

<sup>18</sup> No orkut existem dois fóruns de debates, um deles chamado apenas Kambo e o outro chamado Kambo Milagre Indígena, em que os participantes trocam informações (efeitos das aplicações, indicações, locais de aplicação, entre outras) sobre o uso da secreção do sapo-verde. Em 10 de fevereiro de 2006, o Kambo totalizava 214 participantes e o Kambo Milagre Indígena somava pouco mais de 300.

<sup>19</sup> Cabe lembrar que o governador do Acre, Jorge Viana, criou em 2003, a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI) que é, desde então, ocupada por Francisco Pianko (Ashaninka). Siã Kaxinawá, também desde 2003, é vice-prefeito do município do Jordão.

<sup>20</sup> Edilene Coffaci de Lima participa da equipe dos antropólogos.

## A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

<sup>21</sup> Para maiores detalhes sobre o início das conversações sobre a realização deste projeto de pesquisa e das repercussões entre os Katukina, ver Martins (2006).

<sup>22</sup> O nome do sapo-verde tem aparecido grafado de diferentes maneiras: entre outras, consta como *kampu*, *kampo*, *kampô* e, mais recentemente, *kambô*. A grafia como *kampu* corresponde ao modo *kaxinawá* de designar as espécies de *Phyllomedusa*. Aos Katukina corresponde a grafia *kampo* e *kampô*, com acento tônico na última sílaba. Nenhum dos dois grupos tem ainda padronizada sua grafia (um trabalho que os grupos indígenas começaram a fazer há pouco tempo com o apoio da Comissão Pró-Índio do Acre), de modo que podem estar grafando diferentemente um mesmo som. No que diz respeito à forma *kambô*, ela parece resultar de uma tentativa de aportuguesamento da palavra katukina por parte dos brancos que agora estão usando e divulgando a secreção do sapo-verde. Contudo, essa é a forma como o sapo-verde é designado pelos Amahuaca (Carneiro, 1970). Além disso, o antropólogo Terri Valle de Aquino (informação verbal, 2005) ouviu de Raimundo Luiz (um velho Yawanawá) que *kambô* seria a forma “antiga” como os Katukina designavam as espécies de *Phyllomedusa*. A palavra inclusive constaria de antigas músicas katukina. De fato, a música que abre o CD Katukina fala do sapo-verde, mas os Katukina grafam-na com *p*, embora seu som em muito assemelhe-se a um *b*. Confiando na informação de Raimundo Luiz, independentemente dos desacordos na grafia, os fatos tornam-se ainda mais interessantes, pois, neste caso, os brancos estariam retomando a forma “arcaica” como os Katukina designavam o sapo-verde.

<sup>23</sup> Confirmando o uso do *kampo* principalmente como um estimulante cinérgico, Erikson (2001) menciona que os Matis, grupo de língua pano que tem suas aldeias no Vale do Javari, misturavam a secreção seca do *kampo* ao curare que envenenavam os dardos de suas zarabatanas.

<sup>24</sup> Para maiores detalhes sobre a captura da rã, a coleta da secreção e a aplicação entre os Katukina, ver Lima (2005). No filme *Noke Haweti* (Quem somos e o que fazemos) há uma longa exibição da aplicação do *kampo* entre os Katukina.

<sup>25</sup> Embora seja preciso ainda pesquisar mais o assunto, parece, ao menos entre os Katukina, que receber um maior número de “pontos” denota coragem para suportar a dor. Não é exagero afirmar que os homens orgulham-se de suas cicatrizes de *kampo*. Como se as pequenas marcas simetricamente alinhadas em seus braços e peito servissem como índices da dor e do sofrimento que eles podem suportar – ao mesmo tempo como índices de sua disposição para caçar e desempenhar as atividades que lhe são previstas. Em outras palavras, as cicatrizes possivelmente denotam sua masculinidade.

<sup>26</sup> É importante observar que a exigência de que o aplicador seja bem-sucedido como caçador ou uma pessoa bem-disposta ao trabalho não se restringe ao *kampo*. Outras técnicas usadas pelos Katukina para afastar a preguiça e a panema exigem as mesmas qualidades do aplicador. É o que se passa, por exemplo, com as “surras de urtiga”, outrora utilizadas para disciplinar as crianças e também com as picadas das formigas chamadas *hãni* às quais os caçadores deveriam oferecer os braços para serem ferroados, segurados, enquanto isso, por caçadores bem-sucedidos. As picadas de *hãni* eram utilizadas para tornarem os caçadores hábeis para matar aves.

<sup>27</sup> Para maiores informações sobre o início da difusão do uso do *kampo* em grandes centros urbanos, ver Lopes (2000).

<sup>28</sup> Em Camanducaia têm-se feito uso regular da secreção do *kampo*. Em 2004, Isabel Santana de Rose (2005) registrou a presença de dois visitantes originários de Cruzeiro do Sul (AC), possivelmente familiares de Francisco Gomes, que aplicavam *kampo*, após os trabalhos de cura, em freqüentadores do Céu da Mantiqueira.

<sup>29</sup> Em matéria publicada no jornal *Página 20*, de 03 de março de 2002, a AJUREMA aparece como Associação Juruense de Recursos Extrativistas e Medicina Alternativa, que parece ser sua primeira designação.

<sup>30</sup> Tal preocupação cientificista que aparece na AJUREMA pode ser influência da origem udevista da família Gomes. Como é de conhecimento público, inclusive divulgado em seu sítio eletrônico, a UDV tem como preocupação a promoção de estudos científicos destinados a investigar os efeitos do consumo da *ayahuasca*. Para tanto, criou, em 1986, o Departamento Médico-Científico, o DEMEC-UDV.

<sup>31</sup> O *kampo* também passou a ser utilizado no Céu do Mapiá, comunidade-sede do Santo Daimé na Amazônia, na Santa Casa de Cura Padrinho Manoel Corrente (uma espécie de hospital local que faz uso de remédios, ervas e florais amazônicos, técnicas terapêuticas ocidentais e a doutrina religiosa daimista) e por alguns poucos aplicadores autônomos. Não investigamos a origem da introdução do *kampo* nesta comunidade. Segundo alguns, existe uma espécie de sapo-verde que seria nativo da região, mas não conseguimos confirmar esta informação. É certo que alguns daimistas de Cruzeiro do Sul e do Crôa, que usam o *kampo* na região, como Davi Nunes de Paula e Seu Francisquinho, têm contatos com o Mapiá através do Centro de Medicina da Floresta

## Drogas e cultura: novas perspectivas

e do Projeto Saúde Nova Vida. Em São Paulo, além de Sônia Valença de Menezes, há notícia de pelo menos três daimistas aplicando o kampo; Seu Francisquinho costuma fazer viagens por São Paulo e Rio de Janeiro, aplicando o kampo em interessados.

<sup>32</sup> Os Katukina diferenciam seus especialistas xamânicos: existem aqueles que eles traduzem como rezadores (shoitiya) e pajés (romeya). Para maiores detalhes sobre a atuação de ambos, ver Lima (2000).

<sup>33</sup> Também há poucos registros do uso que se faz do kampo entre os seringueiros. De acordo com Davi de Paula Nunes, morador do Crôa – uma localidade distante aproximadamente 30 quilômetros da TI do rio Campinas e onde funciona o projeto Saúde Nova Vida, que inclui o kampo entre seus “remédios” –, o número de aplicações varia de acordo com o paciente e o problema (informação verbal, 2005).

<sup>34</sup> É importante dizer que, entre os Katukina, ao contrário do que ocorre entre outros grupos de língua pano que também usam a secreção do sapo-verde, como é o caso dos Yaminawa (Calavia, 1995), os especialistas xamânicos não são mais habilitados do que outras pessoas a aplicarem o kampo. Se eventualmente o aplicam, fazem-no muito mais por seus atributos morais, como foi exposto acima, do que por quaisquer credenciais xamânicas que ostentem. Fora do contexto da caça, os Kaxinawa fazem importante uso do kampo em seu principal rito de iniciação, o nixpupima (Lagrou, 1998).

<sup>35</sup> No caso acreano há um boom de auto-intitulados aspirantes a xamãs. E não se trata dos vários rezadores katukina (Lima, 2000), mas sim de jovens rapazes e também moças – alguns deles com forte presença na cena política, como é o caso de um jovem ashaninka e de duas jovens yawanawá.

<sup>36</sup> Para uma descrição mais detalhada das repercussões da expansão urbana do kampo entre os Katukina, ver Martins (2006).

<sup>37</sup> Sobre o início das aproximações e intercâmbios entre os Katukina e os Marubo, ver Lima (1994).

<sup>38</sup> A campanha denunciando a existência de patentes de substâncias derivadas da secreção do kampo foi iniciada em 2003 pela organização não-governamental, com sede em Rio Branco (AC), Amazonlink. A lista das patentes pode ser consultada em [http://www.biopirataria.org/patentes\\_kambo.php](http://www.biopirataria.org/patentes_kambo.php).

<sup>39</sup> Resumidamente, segundo a medicina chinesa, os pontos dos meridianos são canais presentes em nosso corpo pelos quais circula energia vital.

## Referências

ALBUQUERQUE, Diva. Vacina do Sapo' está sendo biopirataada por estrangeiros. **Rio Branco**, 16 jul. 2003.

ANTUNES, Archibaldo. “**A magia do kambô**”. **Outras Palavras**, Rio Branco, 2000. n. 13.

AQUINO, Romerito. Henrique Afonso defende CPI da Biopirataria, **Página 20**. Rio Branco. 20 jul. 2003.

AQUINO, Terri (2005). Todo dia é dia de índio. **Uol**, 17 abr. 2005. Disponível em ; <[http://www2.uol.com.br/pagina20/17042005/papo\\_de\\_indio.htm](http://www2.uol.com.br/pagina20/17042005/papo_de_indio.htm)> Acesso 17 abr 2005. p. 20. (Coluna Papo de Índio)

AQUINO, Terri; Marcelo P. IGLESIAS. **Kaxinawá do rio Jordão**: história, território, economia e desenvolvimento sustentado. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 1994.

A RÃ E O CRIME. **A Tribuna**, Rio Branco, 17 jul. 2003.

CURA DO CÂNCER. **Página 20**, Rio Branco, 2 jul. 2003.

BECKER, Howard S. **Outsiders**: studies in the sociology of deviance. Londres: Free Press of Glencoe, 1966.

BEZERRA, José Augusto. “A ciência do sapo”. **Globo Rural**. ed. 228. out. 2004.

A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

- BRAGA, Gilberto. A arte de engolir sapo. **O Estado do Acre**, Acre, 20 de jul. 2003. Coluna Diário da Selva.
- CALÁVIA, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CARNEIRO DACUNHA, Manuela. Des grenouilles et des hommes. **Télérama hors série**, Les Indiens du Brésil, Paris, março 2005, p. 80-83.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CARNEIRO, Henrique. **Amores e sonhos da flora. Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia**. São Paulo: Xamã, 2002.
- CARNEIRO, Henrique. Transformações do significado da palavra “droga”: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: VENÂNCIO, Renato P.; CARNEIRO, Henrique S. (Org.). **Álcool e Drogas na História do Brasil**. Belo Horizonte: Editora da PUC-Minas; São Paulo: Alameda, 2005. p. 11-27.
- CARNEIRO, Robert. Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. **Ethnology**, v. 9, n 4, p. 331-341, 1970.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos. **Una investigación de teoría psico(pato)lógica**. Madri: Alianza Editorial, 1984.
- CLEMENTE, Izabel. Nem suor do sapo campu escapa à biopirataria. **Jornal do Brasil**. 06 jul. 2003.
- CONKLIN, Beth. Shamans versus pirates in the Amazonian Treasure Chest. **American Anthropologist**, v. 104, n. 4, p. 1050-1061, 2002.
- DA MATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: DA MATTA, Roberto. **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DALY, J. W. et al. Frog secretions and hunting magic in the upper Amazon: Identification of a peptide that interacts with an adenosine receptor. **Proc Natl. Acad Sci**, v. 89, p. 10960-10963, 1992.
- DINIZ, Tatiana. Apesar de proibida, pacientes recorrem à vacina do sapo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 3 nov. 2005, Caderno Equilíbrio.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976. (Col. Debates)
- ERIKSON, Philippe. **La griffe des aïeux**: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie. Paris: CNRS; Peeters, 1996.
- ERIKSON, Philippe. Myth and Material Culture: matis blowguns, palm trees, and ancestor spirits. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (Org.). **Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p.101-121.

## Drogas e cultura: novas perspectivas

ESCOHOTADO, Antonio. Introdução. In: ESCOHOTADO, Antonio. **Historia de las Drogas**. Madri: Alianza Ed., 1989. p. 9-29. (v. 1)

IORE, Mauricio. **Algumas reflexões sobre os discursos médicos a respeito do uso de “drogas”**. 2002. Disponível em: <<http://www.neip.info/downloads/anpocs.pdf>> . Acesso em: 12 abr. 2008.

FREITAS, Marilena. Vacina do sapo se populariza em RR. **Folha de Boa Vista**, 12 maio 2004.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GATTAL, Zélia. **Vacina de sapo e outras lembranças**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GORMAN, Peter. Between the canopy and the forest floor. **High Times Magazine**. n. 233, p. 44-47, 64-66. Disponível em: <<http://www.pgorman.com/BetweentheCanopyandtheForestFloor.htm>> . Acesso 21 nov. 2005.

GORMAN, Peter. Making magic: Matses Indians of Peru. **Omni Magazine**. 1993, p. 86-93. Disponível em: <<http://www.pgorman.com/MakingMagic.htm>> . Acesso em 21 de 2005.

KAMBÔ. **Rio Branco**, 13 de ago. 2003, p. 20.

LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, 2005. p. 29-55.

LABATE, Beatriz C.; SENA ARAÚJO, Wladimir. (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2 ed. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004a.

LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004b.

LABATE, Beatriz. **Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: diversificação e internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano**. Exame de qualificação de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004c.

LABATE, Beatriz. *O pajé que virou sapo e depois promessa de remédio patenteado*, Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/colu.html>> . Acesso 30 de ago. 2005.

LABATE, Bia. *A rã que cura?*. **Superinteressante**, São Paulo, ed. 213, maio. 2005b.

LAGES, Amarílis. *Uso de veneno de rã deixa floresta e ganha adeptos nas metrópoles*. **Folha de São Paulo**. 12 abril 2005. p. C3.

LAGROU, Elsie. **Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa**. 1998. 366 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

LANGDON, Jean. Introdução. In: LANGDON, Jean (Org.). **Xamanismo no Brasil**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas

LIMA, Edilene Coffaci de. *Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. Revista do IPHAN*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 254-267, 2005.

LIMA, Edilene Coffaci de. **Com a pedra da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza**. 2000. 238 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

LIMA, Edilene Coffaci de. **Katukina: história e organização social de um grupo pano do Alto Juruá**. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

LOPES, Leandro A. Herança da Floresta. **Outras Palavras**, Rio Branco, n 13, 2001.

LOPES, Leandro Altheman. **Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)**. 2000. Monografia (Graduação em Comunicação Social - habilitação Jornalismo e Editoração) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

MAGNANI, José Guilherme. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140. 1999.

MARRAS, Stelio. Ratos e homens: e o efeito placebo: um reencontro da cultura no caminho da natureza. **Campos**, Curitiba, n. 2, p. 117-133, 2002.

MARTINS, Homero Moro. **Os Katukina e o kampo: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais**. 2006. 161 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília.

MILTON, Katherine. No pain, no game. **Natural History**, v. 9, 1994, p. 44-51.

MISTÉRIO e Silêncio na Floresta Amazônica (editorial). **Página 20**, Rio Branco, 14 de janeiro de 2003.

NEGRI, L. *et al.* Dermorphin-related peptides from the skin of “*Phyllomedusa bicolor*” and their amidated analogs activate two  $\mu$  opioid receptor subtypes that modulate antinociception and catalepsy in the rat. **Proc. Natl. Acad. Sci.** v. 89, p. 7203-7207, 1992.

NOKE HAWETI. **Quem somos e o que fazemos**. Direção e Roteiro de Benjamim André Katukina (Shere) e Nicole Algranti. Rio de Janeiro: AKAC/Taboca Produções Artísticas, 2006. 1 DVD (52 min).

OTT, Jonathan. Farmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmina. In: LABATE, Beatriz C.; SENA ARAÚJO, Wladimir (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, 2004. p. 711-736.

PÉREZ GIL, Laura. Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de um processo histórico. In: CALAVIA SAEZ, O; LENAERTS, M.; SPADAFORA, A. M. (Org.). **Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidad**. Quito: Abya-Yala, 2004.

**Drogas e cultura: novas perspectivas**

PÉREZ GIL, Laura. **Pelos caminhos de Yuve**: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawá. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina.

PIMENTA, José. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. In: **Anuário Antropológico/2002-2003, 2004**, p. 115-150.

Rã encontrada no acre é utilizada no tratamento de doenças. **Página 20**, Rio Branco, 14 de janeiro de 2003.

ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, terapia e cura**: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina.

ROUBO na Amazônia. **A Tribuna**, Rio Branco, 16 jul. 2003. (Arte Final), p. 10.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

SEIBEL, Sergio Dario; TOSCANO JR., Alfredo. Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas. In: SEIBEL, Sergio Dario; TOSCANO JR., Alfredo (Org.). **Dependência de Drogas**. São Paulo: Atheneu, 2001. p. 1-6.

SOUZA, Moisés Barbosa *et al.* Anfíbios. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (Org.). **Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá**: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

SUOR de sapo pode ser patentado por laboratórios. **O Estado**, Rio Branco, 30 jun 2003. Disponível em: < [http://www.oestadoacre.com.br/Ultimas\\_98.htm](http://www.oestadoacre.com.br/Ultimas_98.htm) >. Acesso em 30/06/2003.

TASTEVIN, Constantin. Le fleuve Muru, **La Geographie**, tomo XLIII & XLIV, 1925, p. 14-35 e 403-422.

VACINA do sapo é estudada com índios. **A Tribuna**, Rio Branco, 13 de ago. 2003.

VENTURA, Zuenir. **Chico Mendes**: crime e castigo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

YAWA. **A história do povo Yawanawá**. Direção e Roteiro de Tashka Yawanawá e Laura Soriano. Tarauacá: COOPYAWA (Cooperativa Agroextrativista Yawanawá), 2004. 1 DVD (55 min).

ZINBERG, Norman. **Drug, set and setting**. Nova Haven: Yale University Press, 1984.