

O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso

“O ritual do *Nixi Pae*, conduzido por Fabiano Taxanabane, é cantado todo na sua língua de origem, o *hatxã kuin* e segue a tradição milenar de seus antepassados. Conta o mito que foi a jibóia encantada que trouxe esta medicina sagrada para seu povo. Finalmente podemos experimentar um ritual ancestral do povo *huni kuin* nas cidades”.¹

Os ritos do *Nixi Pae* são rituais kaxinawa onde se consome a ayahuasca com a intenção de ganhar conhecimento e controle sobre os diferentes agentes envolvidos em eventos que englobam a questão da saúde, prevenindo doenças e apresentando-se como um instrumento de negociação em um mundo onde se considera que muitas doenças são o resultado da vingança dos *duplos* dos animais que foram consumidos (Lagrou, Bia Labate). Todavia, este foi o nome escolhido por jovens pajés desta mesma etnia para denominar encontros terapêuticos realizados em grandes metrópoles do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, onde a cura é obtida a partir do consumo da bebida amazônica. O *Nixi Pae* é produzido a partir da decocção de duas plantas nativas da floresta tropical, o cipó *Banisteriopsis caapi* (caapi, douradinho ou mariri) e folhas da rubiácea *Psychotria viridis* (chacrona) que contém o princípio ativo *dimetiltryptamina*, o DMT². Os encontros nas cidades são realizados mensalmente e contam com um público de aproximadamente trinta pessoas que se reúnem em sítios, fazendas e localidades afastadas dos centros urbanos para consumir a bebida amazônica dentro da tradição *huni kuin*³. Chamados por seus organizadores de “ritual do *Nixi Pae*”, o principal objetivo destes encontros é, como se pôde observar nos materiais de divulgação, desempenhar o papel de:

¹ Texto extraído do material de divulgação dos ritos urbanos do *Nixi Pae*.

² É também conhecida por caapi, yagé, nixi honi kuin, hoasca, vegetal, [daimé](#), kahi, natema, pindé, dápa, mihi, 'vinho da alma', 'professor dos professores', 'cipó da pequena morte', entre outros. O nome mais conhecido, *ayahuasca*, significa "liana (cipó) dos espíritos

³ Auto denominação dos kaxinawa na língua *hãtxa kuin*; “pessoa verdadeira”, “própria”. (Lagrou, 2007)

“Um ritual ancestral de cura do povo *huni kuin* (também conhecido como *kaxinawa*) com a bebida sagrada *ayahuasca* (medicina da alma) sob a condução do pajé curador do Amazonas Fabiano *Huni Kuin* nascido na aldeia Belo Monte no município do Rio Jordão no Acre”⁴ (ver fotos 1 e 2).

“O Conhecimento Huni Kuin e a Força da Floresta Amazônica: O povo Huni Kuin (*Kaxinawá*) é conhecedor da ciência da mata e seus mistérios. Todo o conhecimento é transmitido, através do *Nixi Pae* (*Ayahuasca*). Nas cerimônias conduzidas pelo pajé, a bebida sagrada indica os caminhos a seguir, ensina, limpa e esclarece. Trata-se de uma poderosa cura em vários níveis”. (Material de divulgação 2006)

As reuniões acontecem geralmente no primeiro final de semana do mês. As sessões se iniciam na sexta-feira ou no sábado à noite e terminam no dia seguinte nos primeiros raios de sol. Os participantes são dispostos em volta de uma fogueira, formando uma roda, onde a figura central é o xamã cujo traje ritual consiste em cocares de penas coloridas, colares e braceletes de miçangas e tecidos decorados com motivos *kaxinawa*, portando ainda uma leve pintura facial feita com jenipapo. O pajé canta ininterruptamente ao longo da noite cantos *kaxinawa* de cura, de provocar visão, da *jibóia*, de força, de tirar o “irmão da energia negativa”, todos eles cantados na língua *hãtxa kuin*. Nos encontros, os participantes podem ainda fazer uso de outras “medicinas da floresta” como o tabaco consumido via nasal, conhecido como *rapé* ou o *kampô*⁵, que é oferecido após o término do evento. O *rapé* é produzido a partir de meia porção de tabaco e meia porção de cinzas de madeiras selecionadas. É consumido através de grandes canudos em forma de “V” chamados *tepi*, que são usados não para aspirar, mas soprados por um parceiro pela outra extremidade do aplicador.

Os pajés são irmãos de um mesmo pai e uma mesma mãe. Os condutores dos ritos pertencem a uma família com muita tradição no xamanismo e em cargos de liderança e por este motivo foram ensinados desde sua infância a defender os interesses de seu povo na cidade grande. Os três irmãos são naturais do município do Rio Jordão no Acre, próximo da fronteira com o Peru. Segundo relato pessoal, fazem consumo da *ayahuasca* desde os dez anos de idade. Fabiano nasceu no ano de 1984 e saiu com treze anos da aldeia de Belo Monte para cursar em Rio Branco o ensino fundamental. Aos

⁴ Texto extraído de um material de divulgação no ano de 2007.

⁵ O *kampô* é uma secreção extraída de um sapo noturno amazônico coletada por povos da etnia pano e que é utilizada como medicina alternativa em terapias encontradas na cidade de São Paulo.

vinte anos, filmou, editou e criou o filme “*Sabedoria verdadeira de um povo vivo*” por intermédio de um projeto da Comissão Pró-índio (CPI). Realizou dois cursos de áudio-visual em escolas especializadas de cinema, um no Brasil e outro na Noruega, graças à realização desta obra visual-documental e aos prêmios nacionais e internacionais que recebeu. Fabiano é o pajé que conduz os ritos no Rio de Janeiro. Leopardo nasceu no ano de 1982 e reside desde 2004 em São Paulo, onde foi cursar o ensino fundamental, concluído no ano de 2007. Neste período realizou ainda cursos de inglês e informática. O jovem é o responsável pelos rituais de *Nixi Pae* realizados em São Paulo e com frequência retorna às aldeias para cuidar de assuntos políticos e administrativos junto com seu pai. Bane nasceu em 1983 e desde os onze anos se isola na floresta com o objetivo de conhecer as plantas e seus espíritos. Diferentemente de seus dois irmãos, Bane mora na aldeia do Belo Monte e frequenta a cidade grande somente em ocasiões especiais, convidado por eles. Largou os estudos em Rio Branco e se dedica atualmente ao xamanismo e ao conhecimento das medicinas de seu povo. Fabiano e Leopardo são casados, ou foram, no caso de Leopardo, com mulheres brancas da cidade. Leopardo casou-se em um primeiro momento com a filha do antropólogo Ailton Krenak e, posteriormente com outra mulher, profissional da área de psicologia. Nas palavras da esposa de Fabiano, seu marido seria o relações-públicas dos três irmãos, o cineasta, o “artista da floresta”, aquele mais preocupado com o mundo dos brancos, enquanto Leopardo seria o líder político, aquele que está sendo preparado para se tornar liderança indígena no município do Rio Jordão, e Bane, seguindo suas palavras, “é o pajé para os índios” o conhecedor da floresta, aquele que não fala bem o português e que “mantém viva a sabedoria de seu povo”⁶.

O avô dos pajés é Sueiro Cequeira Sales Kaxinawa. Sueiro e seu irmão Getúlio foram responsáveis pela primeira demarcação das terras do Rio Jordão, com o apoio do antropólogo e então funcionário da FUNAI Terri Aquino, expulsando os patrões da extração da borracha e criando a primeira cooperativa indígena do Acre (Iglesias, 2008). Segundo Aquino, em texto disponível no sítio do Instituto Sócio Ambiental, foi Sueiro quem acompanhou em 1974 o antropólogo acreano que saiu “pelo mundo afora proclamando” na imprensa e em diferentes fóruns que o seu povo, a exemplo de todos os povos indígenas do Acre e da Amazônia, “tinha direito de reaver os seringais nos quais viveram seus antepassados desde os tempos imemoriais”. O avô materno dos três

⁶ Comunicação pessoal, esposa do Fabiano.

foi considerado um grande conhecedor de plantas e um importante xamã, o pajé Sheimutu. Fabiano, Bane e Leopardo são filhos de uma importante artesã conhecedora dos motivos *huni kuin* e de Siã Kaxinawa, atualmente a figura mais poderosa e mais conhecida de seu povo. Nascido no ano de 1964, Siã foi aluno da primeira turma de formação indígena da Comissão Pró- Índio no Acre (CPI-AC) e foi morar em Rio Branco ainda jovem quando se tornou representante político de peso na criação da União das Noções Indígenas do Acre fazendo articulação política com Chico Mendes na década de 1980⁷. Desde 1988 é presidente da Associação de Seringueiros Kaxinawa (Askarj). No ano de 1987, seu interesse por vídeo foi despertado por uma câmera que lhe fora dada pela CPI como parte de um projeto vinculado ao “Vídeo nas Aldeias” quando gravou manifestações e reivindicações kaxinawa neste período de intensos conflitos na Amazônia⁸.

A trajetória de lutas e disputas enfrentadas por esta importante família com histórico de grandes xamãs e cargos de chefia, encontra-se inserida em um específico campo de relações inter-étnicas kaxinawa de contato com o branco que será pouco explorada por esta pesquisa. Os registros indicam uma nítida divisão entre os kaxinawa que povoam as margens do rio Purus, mais próximo do Peru, e aqueles que habitam o Alto Juruá, nas margens do rio Jordão, mais próximo à cidade de Rio Branco no Acre. Ao longo de mais de um século de contato, os kaxinawa do Rio Jordão intensificaram suas relações com os brancos de forma mais consistente do que seus vizinhos do Purus. De acordo com o levantamento histórico feito por Iglesias (2008), as primeiras propostas para a “proteção”, “catequese” e “civilização” dos índios kaxinawa seriam feitas com aqueles do Rio Jordão em meados dos anos de 1900. Em sua pesquisa que resultou na tese *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*, Iglesias relata, a partir de exemplos históricos, o envolvimento dos kaxinawa do Rio Jordão com as políticas indianistas do início do século XX, a introdução da borracha e o ciclo de catequese ao qual este povo foi submetido. Deste então os

⁷ Ver entrevista “Fala Chico” de Siã Kaxinawa com Chico Mendes:

http://www.bibliotecadafloresta.ac.gov.br/ARQUIVOS_2/chico_mendes/revista_nativa/falachico.pdf

⁸ Seu primeiro filme foi: “*Fruto das alianças dos povos da floresta*” (1989), seguido de “*Povos do Tinton Rnê*” (1991), “*A estrada da autonomia*” (1992), “*Kaxinawa: the real people*” (1993), “*Sous le grand Árbre*” (1999). Colaborou com a realização do filme “*Xinã bena, novos tempos*” (2001) e co-dirigiu com Josias Mana Kaxinawá o filme “*huni meka, os cantos do cipó*” (2007)⁸. Seus filmes foram exibidos em importantes festivais no Brasil e no exterior o que lhe rendeu um prêmio e um curso de um mês no *Office National Film* do Canadá. Elegeu-se primeiramente vereador e depois vice-prefeito do município do Rio Jordão no ano de 2002 até os dias da escrita desta tese, pelo Partido Verde.

kaxinawa do Jordão iniciaram um longo processo de contato com os brancos e de reconhecimento político que muito difere do histórico de alianças observadas no Purus. Isto acontece, segundo Lagrou (2007), pois o contingente populacional das aldeias próximas ao Purus era basicamente composto por Kaxinawa proveniente do Peru que, no início dos anos setenta, desceram este importante rio para viverem na recém terra demarcada Área Indígena do Alto Purus, do lado brasileiro. A autora informa que os kaxinawa peruanos e brasileiros haviam sido separados por um período de aproximadamente quarenta anos. Ainda que os conflitos internos kaxinawa e o histórico de contato com esse povo não sejam o foco de interesse desta pesquisa devemos indicar que a ida de jovens pajés kaxinawa do rio Jordão para cidades encontra-se inserida nesta sucessão de acontecimentos que apontam um histórico mais consistente de tentativas de se estabelecer relações com os brancos por parte dos kaxinawa que habitam o lado brasileiro.

No ano de 2003, Siã recebeu a visita de um representante do Instituto de Tradições Indígenas (IDETI) solicitando a indicação de alguns integrantes de seu povo para representar a etnia Kaxinawa em um evento de canto e dança-ritual-indígena a ser realizado no Rio de Janeiro e em São Paulo. Siã indicou ao representante do IDETI seus três filhos, que nunca haviam antes estado em uma grande capital do sudeste brasileiro, para participar do evento. Segundo a liderança indígena, “os garotos” já estariam “preparados para encarar os desafios das cidades dos *nawas*”⁹. No ano de 2004, Fabiano, Leopardo e Bane estiveram pela primeira vez no Rio de Janeiro e em São Paulo apresentando danças e cantos de seu povo. Durante a estadia dos jovens na capital carioca, surgiu um convite para participar de uma cerimônia religiosa holística chamada “fogueira da lua cheia” que aconteceu num centro de espiritualidade Nova Era situado na Zona Sul do Rio de Janeiro. Após o encontro, a sócia do centro holístico e Fabiano iniciaram uma relação afetiva que consolidava definitivamente os laços do pajé com a cidade, pois, dois meses após o primeiro encontro, foram morar juntos nas proximidades do centro. Em junho de 2005 acontece o primeiro ritual urbano do *Nixi Pae* em um sítio localizado numa cidade próxima ao Rio de Janeiro. A partir desta data, os ritos urbanos do *Nixi Pae* foram realizados mensalmente, quando a companheira de Fabiano foi, junto com seu marido e alguns organizadores, conhecer sua aldeia de origem, no Acre. A experiência vivida pelo grupo nas aldeias e a possibilidade de um intercâmbio de pajés

⁹ Comunicação pessoal de Siã Kaxinawa no dia 23-03-2006

estimularam a formação de um núcleo que se encarregou de organizar os eventos e de representar certos interesses deste povo nas cidades recebendo do velho pajé Agostinho o nome de *guardiões huni kuin*.

Os organizadores dos ritos urbanos do *Nixi Pae*, ou os *guardiões huni kuin*, são responsáveis por toda a parte operacional do evento: divulgação, administração do montante financeiro, responsabilidade sobre as pessoas que procuram o rito, aplicação de questionários e deslocamento dos pajés. A principal organizadora dos rituais do Rio de Janeiro é a esposa de Fabiano, psicóloga formada por uma universidade carioca. Sua pós-graduação *lato senso* foi concluída com a apresentação de monografia em estudos junguianos sobre as visões provocadas pelo consumo de ayahuasca. Desde 2004 os ritos são divulgados pela rede mundial de computadores, não variando muito a arte final, o texto e as informações básicas. Os organizadores os apresentam em listas de correio eletrônico, sítios especializados e redes sociais em tópicos relacionados à espiritualidade Nova Era. Os ritos urbanos do *Nixi Pae* são antecedidos por uma outra cerimônia oferecida aos participantes a um custo extra por um dos sócios do espaço Nova Era, junto com a esposa de Fabiano que promove os encontros¹⁰. A chamada “tenda do suor”, “*sweat lodge*” ou “cerimônia do *temazcal*” é oriunda das tradições do xamanismo americano e foi introduzido no rito urbano do *Nixi Pae* por um terapeuta iniciado na tradição Lakota.

A partir dos questionários distribuídos pelos organizadores, pude, de forma informal, traçar o perfil das pessoas que procuram este rito terapêutico. Trata-se de homens e mulheres¹¹, com idades que variam entre vinte e setenta anos (vale ressaltar que os rituais são proibidos para menores de dezoito anos) pertencentes a uma classe médio-alta, com grau de escolarização bastante elevado, sendo comum encontrar doutores e professores universitários. A grande maioria já fez ou faz parte de alguma atividade ligada ao universo Nova Era e, em alguns casos, encontramos profissionais da área: instrutores de ioga, médicos homeopatas, terapeutas holísticos. Os problemas que levam as pessoas a procurarem os ritos urbanos variam muito: doenças graves como o câncer e outras patologias terminais em parentes muito próximos, morte de familiares, alcoolismo ou vício em outras drogas (somente em casos onde o paciente encontra-se afastado do vício há um tempo considerável, lembrando que os ritos urbanos do *Nixi*

¹⁰ Durante o período de pesquisa, apenas dois rituais do *Nixi Pae* não foram antecedidos de tal cerimônia por motivos operacionais de incompatibilidade de tempo.

¹¹ Arriscaria dizer que no período de pesquisa notei a participação um pouco maior de mulheres, nada que chamasse muita atenção, havia, em geral, um relativo equilíbrio entre os sexos.

Pae não são ritos de reabilitação) falência financeira, dificuldade em encontrar emprego, problemas de relacionamento conjugal/familiar, traumas, problemas respiratórios, dificuldade de relacionamento no trabalho e alguns casos de pessoas que buscam apenas uma “mudança de vida”. Os depoimentos dos participantes apontam que a comum característica das patologias que levam as pessoas a solicitarem os serviços de Fabiano é a busca por um re-equilíbrio. De acordo com os participantes, fatos ocorridos ao longo da vida causaram perda de entusiasmo, vitalidade, vontade de viver, depressão, problemas pessoais e financeiros, mal-estar físico sem explicação que são interpretados pelos participantes dos ritos urbanos do *Nixi Pae* como desequilíbrio em uma vida que se encontrava normal¹².

Os mecanismos terapêuticos

O principal potencial terapêutico da ayahuasca explorado pelos ritos urbanos do *Nixi Pae* é sua capacidade de provocar visões. Este estado gera um importante material psíquico que deve ser interpretado por aquele que busca a cura. Nas conversas que antecedem o consumo da bebida amazônica nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, a esposa do pajé e os organizadores preparam os participantes para a entrada no mundo das visões. Informam que a ayahuasca contém uma substância conhecida pela ciência por DMT (*dimetiltriptamina*) que, em contato com nosso organismo, recupera fragmentos guardados pelo *inconsciente* que inundam a mente com informações que pensávamos ter perdido para sempre. Os organizadores explicam que as pessoas da cidade não estão preparadas para entrar neste mundo, pois somos socializados a calcular gastos, programar nossas vidas agindo sempre racionalmente. Visto por este prisma, os kaxinawa emprestam seu saber milenar de técnicas de entrada neste mundo para nos religarmos a esta essência única. Fabiano explica que este é o mundo de *Yube* e de suas formas e cores maravilhosas. A esposa do pajé diz que o *inconsciente* é o lugar aonde cada um vai individualmente buscar o equilíbrio perdido para então voltar com segurança trazendo consigo a experiência deste estado de sublimação. Alertou o público que poderão se confrontar com imagens inesperadas da infância ou mesmo do dia de

¹² É importante ressaltar que durante o período do trabalho de campo não foi constatada a busca por solucionar problemas ligados às causas específicas como dor de cabeça, câncer, reabilitação de narcóticos ou qualquer outro fator “curável”, do ponto de vista dos participantes, na medicina tradicional.

ontem e até mesmo fragmentos que racionalmente não fariam sentido se fossem contados em narrativas cotidianas. Neste contexto, o pajé se torna um condutor no mundo do *inconsciente coletivo* evitando que as pessoas se percam no meio do caminho e se deparem com a loucura.

Durante o período do trabalho de campo coletei aproximadamente cento e cinquenta depoimentos, textos e desenhos produzidos por participantes dos ritos urbanos do *Nixi Pae* que retratavam a experiência vivida por cada indivíduo no mundo das visões provocadas pelo consumo da ayahuasca¹³. Ao contrário dos desenhos, o ato de compartilhar experiências visionárias ao término do evento é amplamente estimulado pelos organizadores. Fabiano solicita a todo participante da cerimônia que relate ao grupo, ao final do rito, sua vivência no mundo das visões, apontando detalhes, sensações e sugerindo como aquela experiência será levada para sua vida cotidiana. As experiências pessoais são relatadas em voz alta para que as outras pessoas encontrem conexões com a experiência do outro e assim por diante. É um conhecimento que vem da experiência, não tem absolutamente nada a ver com religião ou crença, é uma química que possibilita a entrada no domínio do *inconsciente*”. A maior parte dos depoimentos possui uma carga emocional muito forte sendo acompanhados por choro repentino. Existem ainda confissões pessoais emocionadas de “eternos agradecimentos ao pajé por conduzir com tanta coragem e determinação as pessoas no mundo da ayahuasca”. Na etapa de escrita e levantamento dos dados da pesquisa, observou-se a recorrência de certos temas gerais como: imagens que remetem a um estado de natureza, imagens da infância, imagens com luz e cores espetaculares, imagens de formas geométricas, espirais e mandalas, situações consideradas surreais por reunir fragmentos desconexos em uma imagem e imagens que remetem a morte.

Nas conversas preparatórias que antecedem o consumo da ayahuasca nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, Fabiano e sua esposa informam aos participantes que a bebida amazônica permite o acesso a mundos e dimensões desconhecidas de nossa percepção cotidiana das coisas. Neste mundo, os fatos, os objetos, as recordações e sentimentos não são submetidos à lógica racional que conduz nossas atividades conscientes. A psicóloga alerta que tal acesso pode trazer lembranças negativas, sentimentos de angústia e até mesmo reviver momentos traumáticos que se encontram de alguma forma bloqueados no interior da *psique* devendo ser liberados no processo de cura. Fabiano

¹³ Devo ressaltar que a disponibilização de folhas de papel e lápis de cor não é uma atividade recorrente nos ritos, a prática foi pensada pela esposa do pajé por realizar tal tarefa em seu consultório.

informa ao público que o acesso ao mundo de *Yube* não é feito somente de luzes, cores e formas espetaculares, encontramos da mesma forma o lado obscuro das coisas. De acordo com o jovem pajé, a experiência do *Nixi Pae* é uma experiência de *totalidade* onde todos os lados são explorados da mesma forma independente de nosso julgamento ou predileção. Fabiano conta que entre os kaxinawa os ritos são vistos como momentos onde o tomador de ayahuasca é engolido pela jibóia branca, *Yube*, e levados ao seu mundo, pare em seguida ser cuspidos bruscamente de volta trazendo para o nosso lado o conhecimento e a força do mundo da jibóia. Fabiano continua sua explicação indicando que somos muito fracos para ingressarmos no mundo de *Yube* branca sem ajuda de algum instrumento para nos auxiliar nesta jornada entre mundos, pois podemos nos perder facilmente em direção a loucura. “quando você toma ayahuasca tem que chamar a força, porque ela é muito mais forte do que a nossa vontade, a loucura acontece quando você não tem mais força para voltar para o seu mundo e ficar preso para sempre no mundo das jibóias”. Desde os tempos mais remotos, explica o jovem pajé, os velhos xamãs *huni kuin* dedicaram toda a sua vida para conhecer o mundo misterioso de *Yube*, realizando inúmeras viagens para intensificar cada vez mais este intercâmbio. Nestas viagens, Fabiano diz que o principal instrumento trazido pelos conhecedores do cipó forte foi o canto. “Durante muito tempo os velhos kaxinawas se comunicaram com o mundo de *Yube* e descobriram que o canto é que não deixa entrar em loucura. Se você tiver firmeza, só terá coisa boa, conhecerá tudo ao mesmo tempo e só vai voltar com coisa boa para todos os problemas da vida. Só precisa fechar os olhos e escutar a melodia e a voz que vão te guiar na força, é só concentrar. Quando vocês sentirem a força da ayahuasca prestem atenção na melodia, acompanhem a música sagrada da floresta”. A esposa de Fabiano informa a seu público que os cantos são a grande contribuição do povo kaxinawa para lidar com o acesso a realidades diferentes daquela do cotidiano. Os sons e as melodias seriam fio condutores que impediriam que a angústia, o medo e o desequilíbrio guiem o participante no acesso ao mundo da ayahuasca. “Os cantos do cipó estiveram isolados na floresta por milênios e somente agora, neste momento planetário de cura que são revelados para nós junto com o poder terapêutico da ayahuasca. Os pajés *huni kuin* estudaram durante todo esse tempo este contato íntimo onde a natureza e o ser humano se unem em um estado de coisa que podem trazer a solução para nossos problemas”¹⁴.

¹⁴ Material de divulgação do rito do *Nixi Pae*

Nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, os cantos são executados na língua *hatxã kuin* a partir da distribuição da dose inaugural da bebida amazônica. De acordo com seus organizadores, representariam diferentes etapas que o indivíduo encara ao acessar o mundo de *Yube* branca, sendo o papel do pajé decisivo ao escolher o canto certo para o momento apropriado. A denominação escolhida para as canções remete diretamente ao momento ritual de sua aplicação: “canto para o irmão que está passando mal e deve ser colocado na firmeza”, “canção de renovação da matéria”, “canção para ter pensamento forte”, “canção para limpar e acalmar”, “canção para tirar o medo e equilibrar”, “canção para pedir a cura”, “canção da força do tabaco”, “canção para tirar o irmão do pensamento ruim” e a “canção para sair da visão com força”. Os cantos são repeditos ao longo do rito por mais de seis horas com pequenos intervalos de silêncio. Diferente dos demais cantos sugeridos no rito urbano do *Nixi Pae*, a “canção para tirar o irmão do pensamento ruim” é executada pelo pajé exclusivamente em casos onde os participantes apresentam reações fortes como crise de choro ou de gritos, vômitos compulsivos ou principio de pânico. Esta particular canção é proferida individualmente pelo pajé e direcionada à seu paciente sendo proibida a entrada de qualquer pessoal no espaço para onde são levadas as pessoas que necessitam de ajuda. Os cantos a serem executados são anunciados previamente ao público por Fabiano que o inicia e, em seguida, recebe o acompanhamento da voz aguda de sua esposa¹⁵. Percebia que apesar dos participantes não entenderem o conteúdo semântico dos cantos, muito deles fechavam os olhos e cantavam com emoção a melodia tentando reproduzir a fonética proposta pelas canções. No fim do ano de 2007, Fabiano afirmou ter recebido em uma visão provocada pela ayahuasca a necessidade de ensinar para os *nawa* da cidade a forma correta de cantar, a maneira certa de pronunciar as palavras e, sobretudo, transmitir o significado das letras daquilo que estão cantando.

Assim como o Quetislad de “O feiticeiro e sua magia” (Lévi-Strauss, 1967), Fabiano relatou-me que não esperava um sucesso tão grande entre os moradores das cidades em um curto período de tempo. No início da pesquisa o jovem era tímido, quase não falava, tinha dificuldades de se expressar na língua portuguesa e passava constantemente a palavra para os organizadores brancos que o auxiliavam na condução dos encontros. Ao longo do trabalho de campo, Fabiano se tornou um grande condutor

¹⁵ Em algumas ocasiões durante o período do trabalho de campo o pajé abriu espaço para que participantes e organizadores contribuíssem com canções de outras orientações religiosas como *hare krishna*, Santo Daime, dos índios da América do norte e até mesmo a proclamações de poesias feitas por um poeta.

de ritos terapêuticos urbanos, divulgando a cultura kaxinawa de diversas maneiras: participando de colóquio de psicologia junguiana e colóquios internacionais que discutem ecologia, levando os ritos urbanos do *Nixi Pae* para fora do Brasil, captando recursos financeiros internacionais, participando de peças teatrais, *workshops* e palestras, sendo atualmente considerado por seu povo como uma “liderança internacional kaxinawa”. O objetivo desta pesquisa foi acompanhar de perto o processo de transposição de um rito kaxinawa de consumo de ayahuasca da floresta para a cidade. O movimento foi impulsionado pela saída do jovem Fabiano de sua aldeia no município do Rio Jordão-AC, enviado por seu pai com vinte e um anos de idade para a cidade grande. Em um período de quatro anos, os pajés saíram de sua aldeia no Acre e rapidamente foram acolhidos em centros de espiritualidade Nova Era que incluíram o ritual do *Nixi Pae* no seu mosaico de saberes tradicionais ao lado de ioga, biodanza, acupuntura, shyatso, xamanismo dos povos norte-americanos, massagens de diversas correntes e terapias alternativas. Despesas como comida, moradia, transporte, escola, curso de inglês, são pagas pelos próprios índios a partir do montante mensal obtido através dos rituais, de consultas particulares, aplicações de *kampô* e *workshops*. Nos anos de 2006 e 2007 os encontros urbanos do *Nixi Pae* aconteciam simultaneamente nestas duas importantes capitais brasileiras, formando um público heterogêneo que tem em comum o interesse em preservar a cultura do povo kaxinawa. A frequência dos encontros e o crescente interesse das pessoas levaram à formação de um conjunto de urbanos interessados na preservação da cultura kaxinawa que fundaram uma ONG intitulado-se os “*guardiões huni kuin*”. Convidado pelo diretor de um centro de ioga norueguês que havia freqüentado um dos rituais no Brasil, Fabiano realizou duas viagens para a Europa, divulgando o *Nixi Pae* em países como Noruega, Espanha, Suécia, França e Alemanha.

O itinerário percorrido por este jovem kaxinawa indica que os ritos urbanos do *Nixi Pae* promovem um tipo particular de comunicação onde se explora os pontos de aparente convergência entre dois pólos distintos, movidos por diferentes interesses: de um lado, um jovem divulgando a cultura de seu povo, movido por um impulso político, tanto quanto por um interesse em conhecer a vida na metrópole; de outro, um grupo de pessoas de grandes cidades que busca o restabelecimento de equilíbrio através de um rito de consumo de ayahuasca “autenticamente” indígena, movidos por um impulso terapêutico. Qual seria então o tipo de comunicação estabelecido pelos ritos urbanos do *Nixi Pae* onde uma mútua compreensão entre as partes envolvidas é observada apesar

das diferenças entre elas? Qual diálogo faria sentido tanto para os kaxinawa que lutam por reconhecimento político nas cidades quanto para urbanos que desejam se curar espiritualmente? Confrontando os dados etnográficos colhidos no período do trabalho de campo com as reflexões de Losonczy & Mesturini (2011) e Viveiros de Castro (2004), sugiro que os ritos urbanos do *Nixi Pae* acionam um modelo de comunicação que se baseia em uma forma controlada de reordenar equívocos ou mal-entendidos de acordo com os interesses em jogo. O encontro de um jovem kaxinawa e uma psicóloga junguiana aciona um processo de comunicação e troca que pressupõe um comum entendimento baseado em um mútuo equívoco ou mal-entendido. Um processo interativo de comunicação que produz, constrói e alimenta discursos, práticas e ritos que conectam através de uma cadeia de equívocos o consumo ritual da ayahuasca à ativação da categoria “xamanismo” como mediadora do diálogo. É neste processo que o jovem se torna pajé.

Quais seriam os termos aproximados por *synonymy effect* ou *equivocal-homonyms* que tornam possível a comunicação entre ocidentais que buscam equilíbrio através do consumo de ayahuasca dentro de um contexto “original” e índios kaxinawa que lutam por reconhecimento de seus direitos divulgando sua cultura nas cidades grandes? Quais “linhas de fuga” ou “pontos de exterioridade” são acionados por formas tão diferentes de conceber o mundo que transmitem uma mútua sensação de entendimento em ritos urbanos de uma potente bebida amazônica? Quais os equívocos ou mal-entendidos que surgem do encontro de uma psicóloga junguiana e um jovem pajé kaxinawa que atua como divulgador de uma cultura que se reivindica ancestral nas cidades? Os dados etnográficos coletados durante o período do trabalho de campo sugerem que os ritos urbanos do *Nixi Pae* exploram os pontos de convergência entre dois termos que dão origem a comunicação em jogo: *Yube* e o *inconsciente*.

Observado a partir do ponto de vista da etnologia, *Yube* é o grande ser mítico que possui a habilidade de transportar-se para os diferentes mundos que compõem a cosmologia deste povo. O papel de *Yube* com seus desenhos e visões é o de comunicar uma percepção sintética desta simultaneidade das diferentes realidades vivenciadas pelos *huni kuin*. Na mitologia kaxinawa, o dono do *Nixi Pae* é a mesma jibóia que deu às mulheres o desenho. Lagrou afirma que a experiência regular de visões pela maioria dos homens adultos durante os ritos do *Nixi Pae* tem profundas conseqüências para o significado e presentificação desta cosmologia onde a visualização bem sucedida é experimentada como estética e emocionalmente intensa. “A ayahuasca produz imagens

móveis e uma pulsação constante de formas, um mundo de pura potencialidade de alteridade e de alteração”. (Lagrou, 2009:285). Os homens que bebem cipó têm acesso a um conhecimento inacessível à consciência do estado do ser diurno onde as visões permitem a exploração de mundos conhecidos e imagináveis por esta ontologia onde os conceitos e categorias utilizados para se referir ao “outro” são concebidos de tal modo que acabam referenciando tanto a categoria da identidade quanto da alteridade, excluindo qualquer possibilidade de essencialização dos termos envolvidos.

A hipótese deste artigo é que a noção de *totalidade* e *transformação* expressa pela experiência de identificação com o sentimento de síntese transmitido pelo ser mítico *Yube* junto com a associação que é feita pela ontologia *huni kuin* entre este ser e o consumo de ayahuasca serão os principais pontos de ressonância (*synonymy effect* ou *equivocal-homonyms*) explorados na tradução proposta por Fabiano e sua esposa para transmitir a noção de mútuo entendimento aos envolvidos neste rito urbano. A associação feita entre *Yube* e o *inconsciente* torna compreensível o diálogo tanto para uma parte da população urbana que busca a cura a partir do consumo da ayahuasca quanto para um jovem pajé que tem como missão divulgar a cultura de seu povo nas cidades graças à criação de espaços interpretativos onde os envolvidos na comunicação podem se inventar mutuamente. Nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, a cosmologia kaxinawa encontra-se com um ponto de vista reflexivo-teórico sobre o mundo baseado no conceito de *psique*. Se os antropólogos trouxeram para o *hall* de conceitos da ação humana o de *cultura*, os economistas o de *economia* e os juristas o de *lei*, Freud e Jung foram importantes *atores* na criação do objeto privilegiado da psicologia (Latour, 2008:233). Observado por este ponto de vista, o indivíduo possui um aparelho mental conhecido como *psique* que se divide em dois pólos distintos, um *consciente* e o outro *inconsciente*. A discordância entre o fundador da psicologia e seu discípulo prodígio veio com a divergência de interpretações das forças que regem o *inconsciente*, pólo da *psique* humana que, em última instância, rege e guia as ações cotidianas. Freud julgava que este era regido por forças sexuais reprimidas ao longo da vida a partir de diferentes fases de amadurecimento tendo como foco principal o tabu do incesto. Jung, por sua vez, afirmava que este pólo da *psique* não se guia apenas por desejos sexuais, era preciso incluir outras forças, uma *totalidade* de fatores que se assemelhavam à experiência religiosa. Jung percebeu que a compreensão da criação de imagens oriundas do *inconsciente* era crucial para o entendimento da natureza humana. Ao longo de sua obra, Jung traçou importantes conexões e continuidades entre as diferentes fontes de

dados disponíveis na formulação de sua *psicologia analítica*. O principal conceito que une as diferentes experiências coletadas pelo autor em uma totalidade universalizante visível a partir de fragmentos é o de *arquétipos*, correlatos intelectuais que correspondem a várias situações, tais como as relações com os pais, o casamento, o nascimento dos filhos, o confronto com a morte. De acordo com Jung uma elaboração altamente derivada destes *arquétipos* povoa todos os grandes sistemas mitológicos e religiosos do mundo.

Observando as principais características do sistema terapêutico formulado por Jung e aquele desenvolvido por um povo amazônico, analisado a partir de um ponto de vista antropológico, percebemos claramente uma diferença na maneira em que as metáforas são utilizadas pelos paradigmas em questão. Apesar da recorrência de alguns termos tanto na psicologia quanto na antropologia como *alma, eu, outro, identidade, alteridade, perspectiva, cura* e muitos outros, veremos como estes assumem papéis distintos dependendo dos pressupostos nos quais são inseridos. A abordagem da metáfora proposta por Lagrou leva em conta o valor agentivo tanto do ponto de vista da ação quanto da fala onde estas ações sobre o mundo ajudam a criá-lo em termos bem concretos, moldando-o e transformando-o. Deste modo, a principal metáfora utilizada pela autora para informar ao seu leitor que o mundo fenomenológico kaxinawa se encontra num estado permanente de transformabilidade de perigosas imagens fluidas até que interações decisivas, entre as quais a fala e a voz através dos cantos, conferem forma fixa aos perceptos, é a *fluidez da forma*. Lagrou evoca Ricoeur (1981) e Lakoff, (1990) que revelam como toda a linguagem é metafórica e polissêmica no seu processo contínuo de atribuir significado a experiência, conectando imagens conhecidas e conceitos previamente não relacionados, criando, deste modo, novos campos de compreensão. Estes estudos indicam que o processo cognitivo necessita de instrumentos criativos para ser capaz de cruzar o abismo entre realidades conhecidas e desconhecidas e nomear novas experiências e percepções. Ao propor a imagem da *fluidez da forma*, Lagrou aponta para a possibilidade de imaginação de novos mundos através da linguagem metafórica do par *identidade-alteridade* atestando que são as perspectivas e agências incorporadas, contextualizadas, e, por isso, cambiáveis sobre o mundo que fazem este ser como é¹⁶. Seguindo Viveiros de Castro, Lagrou afirma que o largo uso

¹⁶ A utilização não essencialista da metáfora na pesquisa de Lagrou tem como referência o esforço de Viveiros de Castro em demonstrar como categoria tais como *humano, animal* ou *alma* são categorias perspectivas para os ameríndios e, por este motivo, devem ser analisadas em termos de uma teoria dos

que os ameríndios fazem das auto-designações referidas a eles mesmos e aos povos aparentados como *verdadeiros* ou *propriamente humanos* (*huni kuin* para os kaxinawa) confirma o caráter não essencialista das metáforas, pois não têm a intenção de denotar humanidade como uma espécie natural, nem como mais ou menos “verdadeira”, mas como uma condição, a condição da pessoa, do sujeito e do ser social possuindo significado relacional de proximidade e não valorativo (Lagrou, 2008:143). A justificativa dada por Lagrou para seu ponto de partida relacional é que as metáforas tornam-se uma limitação do entendimento do *outro* quando as reificamos, quando se tornam meios para reduzir a ansiedade experiencial e cognitiva provocada pelo confronto com o desconhecido. Assim, é exatamente na tradução de metáforas e termos densos do tipo *Yube*, *Pae*, *Nawa* entre outros, que podem emergir processos de equivocidade mal ou bem controlados entre índios e antropólogos, índios e místicos Nova Era, etc.

Por outro lado, o principal objetivo do sistema terapêutico formulado por Jung é a utilização da metáfora com o objetivo de encontrar equivalentes, representações referenciais, na linguagem conceptual universal disponível ao ser humano para as representações que outros povos fazem de algo que nos é familiar. Uma completa *fixidez da forma*. Como vimos, o equivoco ou contradição deve imediatamente ser *estabilizado* e transformado em entendimento, pois o ponto de partida *a priori* das idéias junguianas postula a existência de um único e transcendente sentido que recebe diversos nomes em seu vocabulário: *inconsciente coletivo*, *alma*, *totalidade*, *experiência mística* ou contato com o *sagrado*. Os termos propostos por Jung formam um sistema de cura composto por sinônimos que expressam uma íntima relação com traços transcendentais da natureza (*Physis*, *Socius*, *cognição*, *discurso*)¹⁷. Em consonância com os estudos do xamanismo de Eliade, Jung estabeleceu através de suas metáforas semelhanças entre diferentes povos do mundo em épocas distintas que mantêm traços de continuidade entre si pela necessidade inata do ser humano de estabelecer contato com o sagrado. Além disso, desde cedo, Jung impressionou-se com certo tipo de imagens que considerou de cunho transpessoal, produzidas pelo imaginário de seus

signos. Se o que define *humanidade* é a idéia de um sujeito com um ponto de vista, logo, o que liga o humano ao animal não é sua animalidade comum, mas uma mesma humanidade. A metáfora da *alma* (conhecida pelo termo técnico *duplo*) indica que inerente a capacidade de um ponto de vista é ter um corpo, e este corpo situado e incorporado de agência, definirá como o mundo será percebido.

¹⁷ Na terapia junguiana, isola-se o que os discursos possuem em comum para se chegar a um conhecimento que conecta fragmentos de diversos sistemas terapêuticos espalhados pelo mundo unidos por laços universais *inconscientes*.

pacientes. Jung concluiu que esta imagem constituía um elo do sujeito histórico com a condição humana em sua dimensão *arquetípica*, pois os *arquétipos* expressam experiências originárias assim como um elo do ser humano com a natureza. As imagens *arquetípicas* são consideradas neste sistema terapêutico como vias de acesso ao desvelamento da dimensão supra-pessoal do *inconsciente*, expressando experiências fundamentais. A metáfora dos arquétipos aparece ainda sob a forma simbólica que Jung denominou *imagens arquetípicas do inconsciente coletivo*¹⁸.

Confrontando os dados etnográficos colhidos durante o período do trabalho de campo referentes às visões provocadas pelo consumo da ayahuasca, às projeções lançadas sobre o pajé antes do rito e os efeitos deste consumo na cura das patologias, com o material etnográfico kaxinawa coletado por Lagrou, podemos afirmar que uma experiência em comum guia o consumo da ayahuasca tanto nas cidades quanto nas florestas acentuando ainda mais a sensação de mútua compreensão dos envolvidos nos ritos urbanos: a vivência de processos de morrer, perder o corpo ou “tornar-se outro”. De acordo com Lagrou (2007), a primeira experiência que os kaxinawa têm com a ayahuasca é uma experiência de morte. Assim como a imagem que é transmitida por Fabiano aos urbanos no momento do consumo, a antropóloga diz que o corpo do iniciado é constricto e subseqüentemente engolido pela sucuri. O iniciado experiencia a escuridão e o medo, pensando a todo o momento que morrerá porque as cobras estão o comendo e, por isso, o iniciado grita pelo desespero que passa:

“Se chegar a ver algo na escuridão do corpo da cobra, será um colorido caótico e redemoinho de desenhos que tomam a forma do corpo da cobra. Quando escuta as canções, está escutando vozes ao longe, de seus “parentes” que os chamam mostrando-lhe o caminho. O caótico redemoinho dos desenhos parece lembrar algo do gênero dos padrões encontrados nos quadros de Escher, que ao engolirem, desorientando-o, produzirão um conjunto mais ordenado e reconhecível de labirintos que caracterizam o estilo gráfico de seu próprio povo. O neófito seguira estas linhas como um caçador perdido segue os caminhos que cortam a floresta. Finalmente, a sucuri o vomitará sobre uma praia branca onde, então, ele verá o amanhecer do dia iluminado as margens do rio onde seus parentes estão sentados cantando a sua espera. Os parentes que vê não são seus parentes verdadeiros, mas

¹⁸ Elas são identificadas nos mitos, nos ritos, na arte das diversas culturas (tendo elas uma perspectiva histórica ou estando mais fundamentadas no mito, na magia ou na natureza), assim como nos sonhos, nas fantasias, nas idéias, na linguagem.

seu parentes “do outros lado”: o povo do *Nixi Pae* (o povo do cipó) ou povo de *Yube*, que tiram as roupas de cobra para se apresentar como pessoas iguais a ele”.(Lagrou, 2007:286)

Durante o período de pesquisa foram inúmeros os depoimentos coletados que relatavam experiências aterrorizantes com a ayahuasca nos ritos urbanos do *Nixi Pae*. Em alguns encontros, presenciei até cinco participantes serem conduzidos para fora da roda por necessitarem de um tratamento especial dos organizadores. As imagens de morte e as experiências negativas desencadeadas pela ayahuasca são interpretadas pelos participantes como um momento decisivo no processo terapêutico proposto por Fabiano e sua esposa. Projetando sobre o pajé a imagem de um condutor que guiará com segurança a experiência de reviver antigos traumas esquecidos pelo tempo e pelos mecanismos de defesa da *psique*, os participantes dos ritos urbanos experienciam processos de falta de compreensão, *nonsense* que, ao serem confrontados com o desequilíbrio produzem estados de cura ou volta do equilíbrio perdido, assim como a “praia branca” observada nos ritos do *Nixi Pae* por Lagrou. A imagem do corpo do tomador sendo engolido pela cobra encontra pontos de ressonância naquilo que Jung considerou como um importante mecanismo no seu sistema terapêutico: a *ab-reação*. O psicólogo afirmava que para se atingir este estado é necessário o desencadeamento de uma descarga emocional pela qual o afeto ligado a uma recordação traumática é liberado, quando esta, até então *inconsciente*, chega à *consciência*. A *ab-reação* pode ser provocada durante o processo terapêutico, mas pode também ocorrer espontaneamente. Provoca-se no paciente um momento de catarse. Jung afirma que a catarse envolve a descoberta de que a existência de um tem significado numa ampla perspectiva, numa armação filosófica ou religiosa, chamado pelo autor de *totalidade*. Quando esta consciência não é considerado apenas intelectualmente, mas experienciado emocionalmente pode produzir uma poderosa liberdade de sentimentos. Assim, o movimento que *Yube* faz ao engolir o corpo tomador, levá-lo ao seu mundo para em seguida cuspi-lo, pode encontrar fortes pontos de ressonância com o processo terapêutico junguiano onde se busca um desencadeamento de uma descarga emocional liberada de um trauma até então *inconsciente* que vem a tona a *consciência* com o consumo da ayahuasca. Mesmo se para os Kaxinawa essa experiência nada tem a ver com o passado. A vivência de uma experiência de morte faz a ponte conceitual entre dois mundos onde as imagens da cobra e do *inconsciente* encontram um *continuum*

metafórico entre *culturalframes* que operacionalizam de formas distintas suas metáforas.

Qual seria então o mecanismo conceitual que operacionaliza e aproxima os termos envolvidos na comunicação através de equívocos? A partir dos exemplos e discussões teóricas acima apresentadas observamos nas comunicações por equivocidade o mesmo princípio comunicativo explorado pelas Artes Visuais na percepção da inversão *figura-fundo*. A relação *figura-fundo* é extremamente importante para as Artes em geral e, especificamente para o estudo da cognição humana, pois um dos principais mecanismos ativados ao se observar uma figura qualquer é determinar o que em uma composição é *figura* e o que se constitui como *fundo*. O princípio postula que as pessoas interpretam estímulos, assim como seu sistema de percepção com um todo, separando-os entre *figura* ou *fundo*. Os estímulos bem definidos (forma, contorno, organização) e notáveis ficam em primeiro plano (*figura*) e os menos importantes e indefinidos são colocados em segundo plano (*fundo*). A *figura* se torna então, o ponto focal de atenção e interesse distinguindo-se de um *fundo* difuso. A *figura* depende do *fundo* sobre o qual aparece; o *fundo* serve como uma estrutura ou moldura em que a *figura* está enquadrada ou suspensa, e, por conseguinte, determina a *figura*. Nos ritos urbanos do *Nixi Pae* a alternância da percepção do tipo *figura-fundo* nos indica que o mesmo fenômeno recebe distintas interpretações dependendo do ponto a partir do qual é interpretado. No encontro de um jovem kaxinawa que se tornou pajé nas cidades e uma psicóloga junguiana que realiza experimentos profissionais, encontramos distintas maneiras de se conceber o mesmo objeto: se os kaxinawa concebem os ritos de ayahuasca como um campo de disputa política, animado por espíritos, plantas, brancos e seres míticos, uma extensão do campo de disputa cosmológica sobre o qual a ayahuasca permite o acesso onde o xamã é o “diplomata cosmológico”, os urbanos em busca de equilíbrio observam os ritos urbanos do *Nixi Pae* a partir de um ponto de vista terapêutico onde parte-se do pressuposto que o consumo da ayahuasca atenderia as mesmas questões para brancos e índios.

Da mesma forma que a gênese de etnicidades contemporânea na Amazônia observada por Bruce Albert a partir do caso yanomami, seria simplista considerar o movimento de inserção de cosmologias ameríndias no mosaico espiritual Nova Era sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica. Assim como o discurso ambientalista, exemplo descrito por Albert, o neo-xamanismo longe de ser uma mera retórica de circunstância, passou a ser um dos meios possíveis de simbolização intercultural

adequado à expressão e validação de uma visão de mundo e um projeto político kaxinawa na cena nacional e internacional. Na transposição de um rito de consumo de ayahuasca da floresta para a cidade observamos uma particular *estratégia kaxinawa* em relação ao contato com os brancos que se inicia no começo do século XX com as primeiras políticas indianistas do governo brasileiro culminando na ida para metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo de jovens kaxinawa que foram preparados desde sua infância para defender os interesses de seu povo nas cidades grandes. A incessante busca kaxinawa em tornar-se “outro” com o objetivo de se nutrir dos poderes desta alteridade que deve ser seduzida, recebe uma particular importância na trajetória dos filhos de Siã. Concordo com Viveiros de Castro e tantos outros etnólogos que o neo-xamanismo não é o equivalente do xamanismo ameríndio em nossa sociedade, porém, na atual fase de *indianização da modernidade*, o movimento espiritual abre um importante espaço para a recriação e sobrevivência política de certos povos amazônicos. O sucesso ou fracasso deste processo dependerá da forma através da qual os tradutores-mediadores-xamãs irão fazer ecoar as ressonâncias em seus cantos, diálogos e textos e se saberão com astúcia contornar as dissonâncias. Nesta busca de se tornar-se “outro” permanecendo o mesmo, categorias como “autenticidade”, “pureza” e “origem” se tornam fontes de poderes inesgotáveis no contato com uma alteridade que deve ser controlada, seduzida e domesticada pelos *huni kuin*. A utilização destas atribuições de poder pelo “outro” será recorrente em todos os mecanismos de tradução envolvidos neste rito urbano, pois elas evocam um poder que faz sentido tanto para o mundo os “índios” quanto para o mundo dos “brancos”.

Bibliografia:

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita.

(2008) *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Marcelo Manuel Piedrafita Iglesias. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/ PPGAS.

LAGROU, Els.

(2007) *A fluidez da forma: arte alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (kaxinawa, AC)*. Topbooks. Rio de Janeiro.

LOSONCZY, A.M & MESTURINI, S.

(2011) *Uncertainty, Misunderstanding and Agreement: Communication patterns in ayahuasca ritual interactions*.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

(2004) "Exchanging Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA), held at Florida International University, Miami January 17-18.