

X Reunião de Antropologia do Mercosul

10 a 13 de julho de 2011 - Curitiba, PR

GT 69 – Xamanismos contemporâneos e seus desdobramentos

Dai-me nixi pae, uni medicina: alianças e pajés nas cidades.

Aline Ferreira Oliveira, UFSC.

Dai-me nixi pae, uni medicina: alianças e pajés nas cidades.

Aline Ferreira Oliveira, mestranda UFSC.

Resumo: Considerando a diversidade de fenômenos relacionados ao “xamanismo” em contextos urbanos, proponho uma reflexão sobre as “alianças” que envolvem o movimento espiritual do Fogo Sagrado, a religião ayahuasqueira do Santo Daime, e grupos e/ou sujeitos indígenas. Levantarei questões sobre as relações estabelecidas entre o Santo Daime de Florianópolis-SC e alguns kaxinawás (Huni Kuin) do Rio Jordão-AC, tomando como pano de fundo a construção do Santo Daime em relação a práticas (neo) xamânicas (seja na literatura antropológica ou neste fenômeno etnográfico), e considerando a emergência do mito de origem daimista e a construção dos Kaxinawá enquanto os originários do uso da ayahuasca (nixi pae). Também considerarei as relações entre o Fogo Sagrado e yawanawas, destacando a reinvenção de tradições, o fluxo de elementos rituais e a dialogicidade na construção da “cultura”.

No centro de um salão do Santo Daime, um jovem kaxinawá veste seu grande cocar de penas amarelas e azuis. Começa a preparação para uma oficina de pintura facial – evento esse realizado por kaxinawás para “apresentar a cultura”, neste momento, através dos *kene* (desenhos) que a jibóia ensinou para os humanos.

O ambiente há pouco foi transformado em relação a disposição de elementos que marcam cotidianamente o salão da igreja. O cruzeiro – a cruz de caravaca, pilar de referência da doutrina daimista, disposta na mesa centralizada em formato de estrela – é substituído por um chão de terra batida e as toras que sinalizam a eminência de um fogo para o ritual com *nixi pae* (ayahuasca) que será realizado a noite. A disposição das toras em formato de flecha – V – dá-se pela presença do Fogo Sagrado no Santo Daime, através da “aliança” que esses grupos espirituais mantêm entre si.

Um pano feito de tear com motivos do *kene* é estendido ao chão para que se sente a primeira a ser pintada. Enquanto isso, um repórter do Diário Catarinense conversa com o cacique sobre as fotos que tirará para uma matéria que sairá neste periódico de maior destaque na capital catarinense. “Ele ali ó, tá pintado”- o cacique aponta para o pajé com um grande cocar vermelho e rosto pintado, sentado sob um colchonete no chão do salão. O repórter olha, analisa, vira-se para outra cena: o jovem kaxinawá que está pintando o rosto de uma mulher. Nota-se o caráter urbano da cena: na “floresta” são as mulheres quem tradicionalmente dispõe das habilidades e prática dos *kene*.

Circulam pelo ambiente máquinas fotográficas e filmadoras em distintas mãos: antropólogas, daimistas, repórter da imprensa local, kaxinawá. Fotografando para o Diário Catarinense, o repórter busca um plano privilegiado para registrar imagens, e por alguns momentos se incomoda com os demais que tiram foto e interferem na disposição da luz de final de tarde. O cacique se aproxima do pajé, falando em *hatxa kuin* indicando a cena que está sendo privilegiada pelas

máquinas. O pajé levanta-se, aproxima-se, e senta de cócoras, concentrando-se para o canto: a i a e-e A i a e-e A i a eeee...

Entra no salão uma senhora com vestimenta branca – camisa de gola alta e saia comprida – e prepara uma mesa: estendido um pano branco, velas, e uma enorme cruz de caravaca. A senhora ascende a vela, senta-se em uma cadeira frente a mesa, concentrando seu sério olhar na cruz, começa o terço das almas, rezado toda segunda feira nesse salão as seis da tarde. Aos fundos, quadros com imagens dos grandes mentores desse segmento da doutrina do Santo Daime: Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Madrinha Rita, Padrinho Alfredo.

Se entrelaçam a cantoria do pajé – a ia ee aia e e aia ee - e a prece pelas almas: “Senhor Jesus, derramai sobre as almas dos Sacerdotes e Religiosos as riquezas da vossa infinita misericórdia (...)”. Logo a oficina de pintura vai terminando, o pajé deixa de cantar, e este e o cacique sentam-se nas cadeiras dispostas ao redor da mesa compondo a cena do terço das almas.

Tal panorama – essa profusão de cenas e elementos – pode ser compreendido a partir de vários contextos. Neste primeiro plano põe-se a questão: como se dá essa co-presença daimista e kaxinawa?

Para além de uma breve incursão sobre a formação das alianças entre os grupos em questão, o que venho a ressaltar nesse trabalho é uma reflexão sobre como o ‘xamanismo’ (considerando-o enquanto uma categoria antropológica ou nativa e/ou fenômeno contemporâneo) nos possibilita pensar como neste campo semântico – no qual, as alianças fornecem os elementos etnográficos – podemos perceber a construção da “cultura” por sujeitos indígenas amazônicos em contexto de fenômenos da espiritualidade nos centros urbanos. Certamente, trata-se de uma abordagem preliminar que busca levantar alguns pontos para esta reflexão, não buscando exauri-la, mas relacionando-a a um panorama mais geral (sobretudo etnográfico) que nos possibilita pensar sobre os desdobramentos do xamanismo na contemporaneidade.

Utilizo esses termos “sujeitos indígenas” por tratar de cenas de encontros entre alguns indígenas pano e *nawas*¹ no sul do Brasil (portanto carecendo de um aprofundamento sobre os processos mais amplos nas aldeias que possibilitam esses diálogos), e “amazônicos” por ser a “floresta” um dos elementos simbólicos chave para a construção da “cultura” Huni Kuin nessa relação com demandas urbanas em torno da espiritualidade. Para tal reflexão, serão delineados os

¹ Nawa é a categoria para designar o Outro, em especial o “branco” – questão essa destacada por diversos antropólogos em referência a grupos do tronco lingüístico pano, a exemplo dos Yawanawa (Carid 1999; Pérez Gil 1999), Kaxinawa (Lagrou, 1991) e outros.

² Em certa ocasião quando falei em “aliança” com os Guarani, o líder do Fogo Sagrado ressaltou-me o termo “encontro”, considerando a concepção cosmológica do movimento de que o Fogo Sagrado já considera a participação

elementos centrais das alianças, como se deram e seus desdobramentos atuais, bem como uma incursão sobre alguns elementos de processos sociais recentes dos Kaxinawa que nos fornecem elementos para uma compreensão sobre o panorama atual.

Este trabalho é parte da dissertação de mestrado que venho desenvolvendo, que por sua vez decorre também da experiência de pesquisa na graduação (Ferreira Oliveira, 2009) em que analisei a dinâmica de um ritual conhecido como busca da visão – uma experiência de jejum por dias em isolamento na mata – em contexto de alianças entre o Fogo Sagrado do Brasil, o Santo Daime de Florianópolis e os Guarani de Biguaçu-SC. Portanto, essa reflexão surge da experiência em campo desde 2006 em eventos de alianças desses grupos, que foi diversificando a medida que essa rede foi expandindo-se nessa relação com indígenas amazônicos – como os kaxinawás e yawanawas.

As alianças: Fogo Sagrado, Guarani, Santo Daime.

Passamos nesse momento a construção de um panorama geral sobre a formação das alianças, sem, portanto, ater-nos aos detalhes que já foram tratados etnograficamente em outros escritos (Ferreira Oliveira, 2009; Rose, 2010).

O primeiro evento a que se relaciona a formação das alianças é a aproximação entre o líder do Fogo Sagrado no Brasil – que na época, final da década de 90, recém construía esse movimento no país – e um guarani. Esse encontro² deu-se em virtude da profissão desse líder, médico, que se encontrou com o guarani em um hospital – relação essa que foi também mediada pelo uso comum do tabaco em cachimbo, cada qual segundo sua “tradição”, o *petyngua* guarani e a *shanupa* (instrumento de origem Lakota que vem sendo incorporado por distintos grupos neo-xamânicos). Este líder então é convidado a visitar a aldeia, em seu primeiro encontro com o líder espiritual da aldeia é então reconhecido como a pessoa que estava sendo esperada a 13 anos, e que viria a ajudar a levantar o povo guarani.

² Em certa ocasião quando falei em “aliança” com os Guarani, o líder do Fogo Sagrado ressaltou-me o termo “encontro”, considerando a concepção cosmológica do movimento de que o Fogo Sagrado já considera a participação de indígenas (sob a concepção universalista de “Caminho Vermelho”), neste caso os Guarani, questionando o nome de aliança (que se daria entre sistemas distintos, como, segundo essa liderança, no caso entre o Fogo Sagrado e o Santo Daime). Sobre essa concepção, nota-se a contrapartida Guarani, que é a afirmação de que o Fogo Sagrado já seria da tradição Guarani – questão essa é explorada por Rose (2010) em torno da expressão guarani *Tata Ende Rekoy* e sua relação com a cosmologia Guarani.

O Fogo Sagrado, também referenciado como Caminho Vermelho³, trata-se de uma instituição internacional nomeada de Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan que atribui seus vínculos de surgimento com a NAC – Native American Church⁴. O movimento surge no início da década de 80, a partir de um mexicano – Aurélio Tekpankalli - que participando de diversos rituais entre os Lakota nos Estados Unidos, passa a organizar essa instituição, a partir da combinação de elementos de diversos contextos culturais (destacando-se suas influências meso-americanas), formando um sistema de rituais inspirados em práticas indígenas norte-americanas. A partir da década de 90 o Fogo Sagrado consolidou-se em diversos países do continente americano e europeu, dispondo de um sistema de rituais⁵ padronizado, o que permite uma circulação transnacional de sujeitos envolvidos em iniações e realização de rituais.

Em um processo de incorporação de elementos trazidos pelo Fogo Sagrado do Brasil – como é o caso do temazcal (*opydjere*) e da ayahuasca – os Guarani passaram a afirmar que estes estão sendo retomados e fazem parte da “tradição” e “cultura” Guarani. Nesse período o líder do Fogo Sagrado e sua família viveram na aldeia por aproximadamente um ano, sendo este influenciado desde sua experiência com os Guarani, como nos conhecimentos sobre os benzimentos e rezas com *petyngué*, no aprendizado da língua guarani e na apreensão da cosmologia, até elementos materiais que tornam possível a visualização da aliança do Fogo Sagrado e os Guarani, como é o caso *da opy* (casa de reza Guarani) constituir-se como o espaço cerimonial do Fogo Sagrado para o uso da ayahuasca - o *opy* - e as correspondências estabelecidas entre a chanupa e o *petyngué*, o Grande Espírito e *Nhanderú*, Aho metakiase e *Agudjevete*, as quatro direções, a lua e o *djatchy* associadas à menstruação – “estar na lua” - e esta envolta de restrições⁶.

A participação dos Guarani nas alianças traz um aspecto bem interessante (e que retomaremos mais adiante na sua relação com o Santo Daime). Trata-se da emergência de uma presença indígena efetiva nesse cenário em questão. O mesmo argumento pode ser estendido

³ Caminho Vermelho – ou Red Path – é uma designação utilizada por diversos indígenas norte-americanos, indicando elementos comuns entre vários grupos étnicos, e é apropriada por não-indígenas como auto-nomeação por grupos em diversas localidades do mundo.

⁴ A Igreja Nativa Americana (NAC) é uma organização que reúne diversas nações indígenas – em sua maioria – e que, dentre outros motivos, foi criada como meio de respaldo para que determinadas práticas rituais indígenas norte-americanas, tais como o uso cerimonial do peiote (cacto *Lophophora williamsii* nativo da região do México) e a Dança do sol (jejuns que envolvem escarificações corporais) – pudessem ser realizados sem a perseguição de órgãos estatais norte-americanos

⁵ Trata-se resumidamente, de rituais inspirados em práticas Lakota: a chanupa (ou pipa sagrada) que se reza com tabaco como forma de elevação de rezos ao Grande Espírito; a busca da visão (uma experiência de dias de jejum na mata) essencial na formação de líderes; o temazcal (ou tenda do suor) que é uma espécie de sauna que se associa ao “útero da mãe terra”; a dança do sol, uma experiência de dança em jejum; e a cerimônia de medicina, em que se usa alguma “medicina”, tais como ayahuasca e outras plantas (de acordo com a localidade a que se refere o movimento).

⁶ Para uma reflexão complementar sobre essas analogias em relação a cosmovisão Guarani, ver Rose (2010).

para a recente presença de indígenas amazônicos nessa rede. Quer dizer, no fundamento de movimentos urbanos como o Fogo Sagrado, residem afirmações de que praticam uma “tradição ancestral” e têm acesso a um “conhecimento indígena” de “tempos imemoriais” – de fato, as práticas e cosmologias envolvidas em fenômenos como este resultam de uma fusão de elementos inspirados em práticas indígenas de diversas localidades, bem como se remetemo-nos a uma historicidade da formação do Fogo Sagrado, podemos perceber que houveram atores indígenas que constituem parte dessa trajetória.

No que concerne ao fenômeno etnográfico em questão, a aliança com os Guarani contribui na construção de uma legitimidade do movimento – que tem muito de ideais relacionados aos “índios” – deslocando suas práticas de um imaginário sobre esses povos e suas “sabedorias”, do plano das idéias para o plano da prática (embora esse imaginário, embebido de referenciais ocidentais sobre os indígenas, não deixa de ser aplicado aos Guarani, mas que sim abrem campo para transformações dessas construções através das relações entre guaranis e *djuruas*).

As “alianças” entre o Fogo Sagrado o Santo Daime e os Guarani têm seu início em 2002, primeiramente com a aproximação do líder espiritual do Fogo Sagrado no Brasil e o dirigente do Santo Daime em Florianópolis. Tal evento deu-se pela motivação de que na época o líder do Fogo Sagrado buscava uma forma de conseguir “medicina” (ayahuasca), que até então vinha do Equador através do Fogo Sagrado, especialmente porque estava sendo usada também pelos Guarani de Biguaçu. Um daimista intermedia o encontro entre o líder do Fogo Sagrado e o dirigente do Santo Daime, que logo resultou em uma cerimônia para poucas pessoas e os primeiros acordos de “aliança” entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado – que atualmente vão além do impulso inicial relacionado ao fornecimento da ayahuasca, manifestando um interesse mútuo em “conhecer as tradições”, resultando em alianças oficializadas no Céu do Mapiá (sede oficial do CEFLURIS) e no México, contando com a presença das hierarquias máximas de cada linha, Padrinho Alfredo e Aurélio Tekpankalli.

Essa é uma dimensão importante a ser pontuada: neste caso de relação entre o Fogo Sagrado e Santo Daime se fez necessário oficializar (através de um documento) essa aproximação, as eventuais trocas e fusões (que se nota também em sujeitos que pertencem a ambos os grupos simultaneamente), especialmente considerando que o Santo Daime opera nacionalmente segundo alguns fundamentos padronizados entre as diversas igrejas. Para uma compreensão do que menciono, recorreremos a narrativa empreendida no começo desse trabalho, no que concerne a substituição – temporária e contextual - da mesa central utilizada nos rituais do Santo Daime (onde são dispostos o cruzeiro, fotos dos mestres, etc.), pelo chão de terra batido e o fogo central, para os rituais do Fogo Sagrado (e mais recentemente, de kaxinawas). Esse ponto foi

algo que provocou controvérsias inicialmente a partir de alguns daimistas da própria sede de Florianópolis, o que envolvia inclusive o questionamento das diferenças no orçamento da construção do salão da igreja (que foi feita com detalhes especialmente direcionados para a circulação da fumaça). Isso pontua o caráter inovador desse fenômeno etnográfico com relação a transformações que ocorrem no Santo Daime nessas alianças, o que podemos contrastar com aspectos que em outros grupos daimistas cria-se um ambiente de questionamentos (como pelo uso do tabaco, ou mesmo por questões outras, como os homens deixarem o cabelo crescer – marcando, portanto, uma estética inspirada em indígenas norte-americanos, próprio do universo do Fogo Sagrado – em contraste com a estética daimista de cabelos bem aparados).

As relações de aliança tornam-se mais evidentes nos eventos anuais do Fogo Sagrado – Busca da Visão e Dança do Sol, realizados nas proximidades de Urubici -SC – e nos eventos criados recentemente pelo Santo Daime (já em contexto de aliança) que vinculam os “feitios” com rituais de distintas linhas espirituais que usam alguma “medicina” – eventos esses nomeados de “Encontros com as medicinas da Mae Terra” que iniciaram em 2007. Neste contexto, os “feitios” são eventos essenciais, em que daimistas, guaranis e membros do Fogo Sagrado produzem em colaboração mútua a bebida que será utilizada por estes ao longo do ano. Vale, portanto, sugerir, que as alianças incitam novas formas (e políticas) de circulação da bebida que se dá pelo reconhecimento inter-grupal de parâmetros intra-grupais – ou seja, como no caso de homens ou mulheres-medicina reconhecidos pelo Fogo Sagrado (para servir ayahuasca) são respaldados pelo Santo Daime como aptos a ter acesso a esta bebida.

Essa aliança veio do astral

“Essa aliança veio do astral, vem do astral, do astral superior. Ela é divina e consagra as medicinas, essas flores tão finas do nosso Pai Criador (...) Evoluindo as quatro portas do mundo, na expansão da doutrina nativa. A profecia da águia e do condor vem do norte para o sul selando com todo o amor” (trechos do hino da aliança)

O Santo Daime situa sua origem em seu fundador, Raimundo Irineu Serra, negro e seringueiro. Conta-se que Mestre Irineu entrou em contato com a bebida através de vegetelistas (“ayahuasqueiros” peruanos). Retirado na mata teve uma “miração” (visão) com a Rainha da Floresta (um ser que se menciona como sendo a Nossa Senhora da Conceição), com a mensagem de que ele deveria fundar a doutrina do Império de Juramidam (Jesus Cristo), que foi desenvolvida

no período entre 1935 a 1940 (idem: 2004)⁷. Após o falecimento de Mestre Irineu, o Santo Daime divide-se em duas vertentes, o Alto Alto e o CEFLURIS – sendo este o mais conhecido, expandiu-se pelo Brasil na década de 80 e refere-se a linha aqui em questão nesta pesquisa. O Cefluris surge na década de 60 e foi fundado pelo Sebastião Motta Mello – conhecido entre os adeptos como Padrinho Sebastião – e, em contraponto ao Alto Santo, é referenciado como um sistema de intensa incorporação de práticas e noções de diversas linhas espirituais (como o orientalismo, concepções do universo new age, umbanda, etc).

É neste sentido que podemos compreender a aliança entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado. Nesse contexto, não só os daimistas passam a conduzir rituais - como o temazcal, a chanupa, a cerimônia de medicina - mas a receber cantos que tematizam elementos cosmológicos próprios do Fogo Sagrado (muito dos quais nas estruturas rítmicas e melódicas dos hinos), bem como nota-se nos rezos que tematizam “visões” (de experiência de busca de visão) que contemplam esse universo semântico. De fato, há de se destacar o uso de “medicinas” – ou plantas enteogênicas⁸ - pelo Fogo Sagrado como um elo que torna este interessante para a prática daimista. Ou seja, o Fogo Sagrado, apesar de constituir-se inicialmente nos Estados Unidos (e também sua estrutura ritual) com base em práticas peioteras (remetida a indígenas norte-americanos), passa a incorporar na “cerimônia de medicina” (também conhecida como “meia-lua” ou “quatro tabacos”) outras medicinas⁹, de acordo com as configurações locais onde se desenvolve - o que se dá a partir da expansão do movimento (à América do Sul, por exemplo, como no caso do primeiro contato do líder Tekpankalli com a ayahuasca no Peru em torno de 1992). No Brasil, utiliza-se a ayahuasca (devido a seu status legal no país, bem como a aliança com o Santo Daime). Por um lado, há de se destacar, portanto, que o Fogo Sagrado não constitui sua prática e cosmologia centralizadas no uso da ayahuasca¹⁰, mas antes possuem uma ampla gama de rituais, nos quais apenas um deles utiliza-se enteógenos, e se fomos mencionar alguma planta de referência, é o tabaco. Por outro

⁷ De seus rituais destacam-se os trabalhos de cura, concentração e os bailados, envoltos de uma simbologia militar, tais como a farda (vestimenta que expressa a adesão a doutrina), noções de “disciplina”, “merecimento” e uma “batalha no astral” travada pelo “exército de Juramidán” (Groisman, 1992; Goulart, 2003; MacRae, apud Labate, 2009). Compõem o panteão mítico: Deus, Jesus, Virgem Maria, santos católicos, seres (como sol, lua, estrela), entidades oriundas do universo afro-brasileiro, etc. (Labate, 2004:73-74).

⁸ O termo “enteógeno” é utilizado recorrentemente na literatura científica, com um dos intuitos de evitar as distorções do termo “alucinógeno”, ou de termos de julgamento moral que endossam um suposto estado dito “normal”, como a idéia de “alteração da” consciência. O termo é usado para se remeter ao contexto de uso sacramental, ou seja, dentro de concepções e práticas rituais que se considere um vínculo com o sagrado, e é definido a partir de sua derivação do grego antigo como “aquilo que leva a alguém a ter o divino dentro de si” (Carneiro; Goulart; Labate, 2006:33).

⁹ Neste artigo utilizo o termo “medicina” em seu sentido estrito do termo, ou seja, em referência a plantas que produzem estados modificados de consciência, os enteógenos. Sobre a questão dos rituais do Fogo Sagrado, sua simbologia, bem como aspectos históricos do movimento tratei detalhadamente na pesquisa que realizei na graduação – Ferreira Oliveira (2009) – e em artigos ou papers nos quais venho a aprofundar algumas reflexões.

¹⁰ Portanto, o Fogo Sagrado diferencia-se das ditas “religiões ayahuasqueiras” enquanto fenômeno, embora tal designação possa ser agenciada para fins políticos.

lado, segundo a visão corrente no Fogo Sagrado, a própria “meia-lua” em si já consideraria o uso de diversas medicinas em rituais conduzidos em seu altar.

Essa possibilidade do uso de diversas plantas em um mesmo ritual aponta claramente o caráter globalizado do movimento do Fogo Sagrado e suas pretensões de aliança entre diversos grupos (mencionados enquanto “povos”) a partir do uso de suas medicinas (a partir do qual também se constrói um discurso de caráter universal do movimento). O que fundamenta tal visão é a “profecia da águia e do condor” (a qual se referencia sua origem aos indígenas norte-americanos) – e que, resumidamente, trata-se do encontro entre a águia (vinda do Norte) e do condor (do Sul) concretizando a união entre povos de distintas localidades do planeta, especialmente do continente americano. É nesse sentido que encontramos o elo que faz sentido à prática daimista – novamente em referência ao Cefluris – uma vez que estes entendem a “aliança” como uma realização do direcionamento que Padrinho Sebastião passou a dar ao Santo Daime, em termos de síntese de cosmologias e a prática de uso sacramental de outras plantas além da ayahuasca.

Nas palavras de uma dirigente daimista durante os “rezos” com tabaco em uma cerimônia de medicina no Santo Daime:

“a aliança é do jeito que o Padrinho via sua doutrina. Só estamos seguindo o rezo do padrinho (...) da união de linhas espirituais (...) essa aliança e toda essa relação com os povos indígenas está no nosso coração, e veio do Padrinho para nós, a gente é só mensageiro”.

No que concerne à aliança do Santo Daime com o Fogo Sagrado, não apenas ressalta-se a relação de síntese com outras práticas espirituais a partir de um direcionamento do Padrinho Sebastião, mas destaco aqui o que se comenta sobre a vida do Padrinho e sua abertura: “ele já usava várias medicinas”- diz um daimista, exemplificando o contato que ele teve com o São Pedro (cacto de região andina conhecido como *wachuma*) e a referência que faz em uns dos hinos da doutrina. Portanto, a aliança do Fogo Sagrado com o Santo Daime cria um espaço formalizado no próprio Santo Daime de Florianópolis – o ritual da meia-lua, a “cerimônia de medicina” – no qual outras medicinas podem ser usadas (neste caso, sob a mesma direção de daimistas reconhecidos como “homens ou mulheres-medicina”). Nesse sentido, o que seria um “rezo” do Padrinho do Sebastião, passa a ser uma prática entre daimistas (se considerarmos que essa rede vem diversificando o acesso a uma ampla gama de novas substâncias – como o rapé – que são assimiladas em termos de relações de “aliança espiritual” (além do elo que é a ayahuasca). Um exemplo disso seria os Encontros com as Medicinas da Mãe Terra, que agregam novos atores,

novas substâncias, novas alianças. Vale destacar que apesar do Santo Daime incorporar diversos elementos do universo “xamânico” a partir do Fogo Sagrado – destacam-se o uso de tabaco, penas, peles de animais, sopros às quatro direções, etc. – esses se dão em rituais próprios do Fogo Sagrado, na medida em que nos rituais daimistas esses elementos não são inseridos. Na visão de um daimista, essa aliança viria a “preparar o Santo Daime para alianças com índios, como com os kaxinawá”.

Santo Daime e xamanismo

O fenômeno etnográfico em questão incita pensar na relação entre o Santo Daime e o xamanismo - algo que não é novo no debate antropológico.

Diversos estudos se põe a negociar – constituiria o Santo Daime um sistema xamânico? – buscando elementos na doutrina, cosmologia e prática daimista, a fim de identificar elementos que possibilitem classificá-lo enquanto xamânico. Assim, o “vôo extático do Padrinho Sebastião” é comparado a luz da literatura clássica - como Eliade - ao vôo xamânico, e esse seria o elemento que o caracterizaria enquanto tal (Cemin, apud Ferreira, 2008) ou no conteúdo semântico dos *hinos* (cantos) são buscados elementos que possibilitem tal comparação, conforme podemos perceber na revisão bibliográfica realizada por Ferreira (2008). Enquanto Silva (apud Ferreira, 2008) destaca a experiência de morte e renascimento, traçando um paralelo com o xamanismo, La Rocque Couto (2003) propõe pensar em termos de “iniciação xamânica” para referir-se ao “rito de passagem” de Irineu para Mestre Irineu (em referência a seu isolamento na mata quando recebe a revelação de sua missão com a doutrina através da “Rainha da floresta”). O autor também propõe considerar o Santo Daime a partir da noção de “xamanismo coletivo”, em que esta prática não estaria relacionada apenas aos especialistas, mas que todo daimista é um “xamã em potencial”. Groisman (1999) parece tomar outros caminhos ao propor pensar que há uma “práxis xamânica” ao identificar elementos do xamanismo a partir de um estudo etnográfico pensado a luz da literatura antropológica, destacando Eliade e Harner (embora sem classificar o Santo Daime como um sistema xamânico).

Com tantos estudos que enfocam essa questão, seria conveniente reflexionar que eles aportam elementos na cosmologia ou prática daimista para pensar o atual interesse de daimistas – não apenas de Florianópolis – pelo “xamanismo”. Porém, não se trata de buscar elementos da práxis daimista que permitam pensar em xamanismo, segundo critério antropológico –pois isso remeteria a considerar o xamanismo enquanto uma categoria analítica que classifica segundo um marco estabelecido . Ou seja, não se trata de um empreendimento do pesquisador

definir o Santo Daime enquanto um movimento xamânico (ou não), mas pensar antropológicamente a emergência do xamanismo enquanto “fenômeno dialógico” (Langdon, 2008) em que os daimistas passam a se iniciar em práticas tidas como “xamânicas”, bem como, contingencialmente, tecer discursos produzidos em torno da categoria “xamanismo” – evidenciando-a como uma “categoria dialógica”(Langdon, 2008).

Quer dizer, há uma espécie de *xamanização do Santo Daime* produzido sob dois viéses. Primeiramente enquanto projeto antropológico: diante da vasta literatura que busca estabelecer o que seria “xamanismo” – dentre elas, algumas conflitantes, concomitantes ou complementares entre si – incita um debate acadêmico e contribui na construção de compreensões que não se fixam ao primeiro olhar (quer dizer, podemos perceber elementos xamânicos em uma religião com uma cosmologia marcadamente cristã). Em um segundo viés, há uma *xamanização do Santo Daime* a partir do próprio discurso nativo, que também busca estabelecer, segundo parâmetros próprios (em diálogo direto ou não com a antropologia), em que medida o Santo Daime é também ‘xamanismo’- o que podemos evidenciar, de forma extrema, em uma afirmação pautada em que a bebida em si seria “xamânica”.

Onde podemos então localizar uma reflexão sobre o fenômeno etnográfico em questão? De fato, nem cá nem lá, mas sem deixar de estar lá e cá. Ou seja, pensar o Santo Daime em contexto de aliança com grupos – que não questionamos de compreendê-los como “xamânicos”, com ou sem o prefixo “neo” – nos põe a refletir sobre uma suposta “xamanização do Santo Daime” que se dá pelas duas vias (que são, sobretudo, artifícios heurísticos). E é no plano das ambiguidades e múltiplos sentidos que se confere ao “xamanismo” – especialmente considerando que o xamanismo enquanto categoria deixa de ser restrita aos antropólogos para ser apropriada por sujeitos de pesquisa – que essa discussão complexifica se considerarmos que o xamanismo torna-se uma “categoria dialógica” de produção criativa.

Talvez poderíamos pensar em termos de uma “indianização do Santo Daime” para apontar um fenômeno que considera que o Santo Daime tanto incorpora novas práticas, que remetem ao universo “indígena” (seja por exemplo através do Fogo Sagrado ou dos próprios indígenas, como os Kaxinawá), quanto atribui essa característica – ou, para usar uma expressão local, essa “essência”- ao próprio Santo Daime, suas origens, em uma visão do ser também indígena? Conflue-se, assim, pensar possíveis transformações da ordem cosmológica daimista e a emergência de discursos que reivindicam uma origem indígena na doutrina e vinculam suas práticas ao universo xamânico, incorporando rituais, instrumentos, cantos, rezas, plantas, categorias, discursos, éticas, estéticas.

Atualmente daimistas de Florianópolis vêm participando em iniciações rituais do Fogo

Sagrado, em rituais Guarani (alguns sendo aprendizes da prática de benzimentos), bem como agenciando rituais (como o temazcal, uma espécie de sauna) e práticas que emergem na relação com o Fogo Sagrado, tal como o uso de tabaco (com cachimbos, seja a chanupa ou o petynguá) e os kaxinawás, tais como a preparação e aplicação do rapé (um pó que tem como base tabaco e cinzas), e técnicas relacionadas (como os três tipos de sopros bastante mencionados).

É nesse novo cenário de alianças que daimistas passam a dispor de práticas que os localizam enquanto possíveis detentores de conhecimentos tidos como próprios de universos “xamânicos”. Exemplos nesse sentido são as viagens que o dirigente daimista faz ao México ou a África anualmente, localidades essas em que realiza temazcais ou cerimônias de medicinas (rituais do Fogo Sagrado em que se usa alguma planta, como ayahuasca), atraindo, por sua vez, os daimistas destas localidades aos rituais desses outros grupos, como o Fogo Sagrado, ou dos kaxinawas.

Raíces da Terra

Ainda neste sentido vale destacar um evento chamado Raíces de la Tierra, em que participei no Chile em 2010. Trata-se de um evento organizado por um grupo neo-xamânico internacional que realiza encontros anuais com a proposta de unir “abuelos” ou “taitas” – termos que fazem referência aos xamãs – de distintas localidades do mundo para fazer “rezos” para a Mãe Terra. Dentro os vários “taitas” – mapuches, aimaras, siona, coffan, etc. – os únicos “abuelos” não-indígenas eram os dirigentes do Santo Daime em Florianópolis. Neste caso, a doutrina do Santo Daime estava sendo considerada como “xamânica”, em especial pelo destaque internacional relacionado ao uso da bebida, mas particularmente vale notar que esses líderes inseriam-se nas atividades também pela prática do temazcal, a partir de seu envolvimento com o Fogo Sagrado, que por sua vez é o principal alvo de críticas desse outro grupo neo-xamânico, Raíces de la Tierra. Assim, se por um lado, ressalta-se a inserção de daimistas enquanto representantes de uma tradição xamânica, por outro, sua presença não deixou de fazer emergir algumas controversias para alguns participantes, não apenas por seu vínculo com o Fogo Sagrado, mas por sua cosmologia ser marcadamente cristã, o que questionaria seu status de “abuelos” ou “taitas”.

Com respeito ao uso da ayahuasca, um indígena amazônico, afirmando-se enquanto sua legitimidade para o uso da bebida, enfatizava que o Santo Daime seria uma “tradição imposta”, que careceria de conhecimentos sobre a bebida e seria dotada de um caráter inventivo. De qualquer forma, trata-se de um desdobramento também das atividades de aliança uma vez que a prática do temazcal era, por assim dizer, um ritual transversal (e que estabelecia conexão) entre

os diversos convidados, dotando-se de um caráter universal. Também outro elemento da aliança chama a atenção, que era o uso de vestimentas Huni kuin com os desenhos do *kene* por parte desses dirigentes, sinalizando sua relação de proximidade com esses indígenas.

Huni Kuin e a “cultura”

Os Kaxinawá – auto-denominados Huni Kuin “gente verdadeira” - pertencem à família lingüística Pano e habitam a floresta amazônica na região fronteira entre Brasil e Peru, distribuindo-se em várias aldeias, totalizando em torno de 7.000 pessoas. Os Kaxinawá (assim como outros grupos com o sufixo nawa) são referenciados pelo seu fascínio pela alteridade (em que se destacam as relações jocosas, por exemplo em relação aos brancos) (Lagrou, 1991).

Recentemente percebe-se um cenário de “movimento pró-cultura” entre os Kaxinawá, em que “resgate cultural” vêm emergindo como categoria fundamental na objetificação da cultura (Weber, 2006 apud Mc Callum, 2007) - como vem ocorrendo com diversos grupos indígenas. Nesse sentido podemos destacar suas parcerias com instituições internacionais de financiamento (tais como as ONGs), a formação de jovens estudantes nas escolas Kaxinawá, a produção de vídeos, e, no concernente ao interesse mais imediato dessa pesquisa, a circulação de jovens que atuam como agentes relacionados à espiritualidade em relação a demandas urbanas a nível internacional.¹¹

O discurso de *revitalização cultural* por parte desses indígenas foi pontuada por Lagrou (1991), com respeito a auto-afirmação destes como ‘índios’ e a necessidade de resgate das festas, medicina, língua e arte de tecelagem. Weber (2006:105, apud Yano, 2009) dedica especial atenção ao fortalecimento das “identidades étnicas” através do incentivo à transmissão de cantos, danças, mitos, etc. compreendidos enquanto “manifestações de cultura tradicional”. Segundo a autora, há um movimento crescente nesse sentido, onde passa a notar-se um maior espaço para o mariri, um aumento das sessões de cipó e uma proliferação de cantores (enquanto anteriormente predominavam rituais acompanhados por fitas de gravador). (Weber, 2006:150, apud Yano, idem).

Com base na literatura antropológica, Yano pontua que o *movimento de valorização cultural* remete ao processo de escolarização (por volta de 1977), período esse em que a T.I do Jordão já havia sido delimitada e suas lideranças reuniram grande quantidade de borracha e venderam-na sem a mediação dos patrões seringalistas. Nesse sentido, o *resgate da cultura* dá-se pela iniciativa

¹¹ Esses fenômenos articulam-se em grande escala (como, por exemplo, nota-se fenômenos similares entre os Ashaninka, Yawanawa, etc. e expressam-se claramente em políticas acreanas de “turismo vivencial” ou etno-turismo dedicados a sujeitos de segmentos urbanos interessados em participar em rituais xamânicos nas aldeias amazônicas).

marcante de professores e lideranças que após viajarem e receberem formação em cursos, trazem essas idéias para a aldeia a fim de angariar projetos para a comunidade.

A emergencia da “cultura” há de ser compreendida, portanto, em relação a esses processos políticos mencionados, especialmente pelo período de demarcação de terras, e, como pontua Tie Yano, sobretudo pela “(...) convergência dos movimentos em defesa dos direitos dos seringueiros, de um lado, e dos indígenas, por outro, estes últimos assistidos por organizações religiosas e não-governamentais(...)”(idem :35).

Este período é mencionado por Aquino e Iglesias (2002, *apud*, Yano, idem) como o “tempo dos direitos”, em referência a essa época em que os Kaxinawá procuraram organizar-se politicamente, tornando-se livre da exploração dos padrões seringalistas em tempos anteriores e fortalecendo sua autonomia quanto a produção e comercialização da borracha. Considerando elaborações de Terri Aquino e Iglesias (2002) ; e Iglesias (2010), sobre o tempo do cativo (escravidão nos seringais) e tempo dos direitos (de legitimação de seus territórios) – podemos sugerir assim um viés de análise do “tempo da cultura”¹², que evidencia esses tempos em termos de três gerações subseqüentes: Sueiro, seu filho atual cacique geral Huni Kuin, e os filhos destes (que estão vivendo nos centros urbanos na “missão de resgate cultural”).

Cabe sugerir, portanto, que os Kaxinawa experienciam atualmente o “tempo da cultura”, ou seja, da “cultura”. É nesse sentido que podemos compreender uma afirmação de uma liderança Kaxinawa quando conversávamos no Rio Tarauacá:

“começou a renascer a cultura, os usos em geral, o ritual, a dança, os costumes(...) antes a cultura tava ficando no espaço, ninguém correspondia. Acabou por causa da correria. (...) as medicina da floresta tava deixado, esquecido. Antes da conquista da terra, não podia produzir nossa cultura. Os tecidos, não tinha como fazer. Seringalista era dono da terra, nós indígenas não podia fazer nada para vocês, só para ele. (...) Por isso mudou muito, depois da conquista da terra, tá tendo uma resgatamento da cultura tradicional”.

Xina Bena: novo tempo.

A utilização do termo “cultura” por indígenas vem sendo utilizada amplamente em diversos contextos. Sahlins (1997) propõe pensar em termos de *indigenização da modernidade* em contraponto a noções de aculturação, enfatizando ainda que enquanto os antropólogos consideram

¹² Essa colocação parte do diálogo que tive com Edviges Ioris com relação a minha experiência em campo com os eventos realizados em Florianópolis em torno do tema “cultura Huni Kuin” e a referência de Ioris sobre os escritos de Aquino e Iglesias com relação ao “tempo dos direitos”.

o termo problemático, os indígenas estão utilizando-se deles como ferramenta para conquistas políticas e reivindicações de afirmação étnica. Em contexto do fenômeno etnográfico aqui considerado, algo semelhante pode-se afirmar com relação aos termos “tradição” e “xamanismo”.

Carneiro da Cunha (2009) em consonância com as observações de Sahlins, pontua que “cultura” e cultura não pertencem ao mesmo universo de discurso, sendo a “cultura” uma “cultura para si” (não a “cultura em si”, a cultura) que pode ser exibida performaticamente. Neste caso, expressões recorrentes entre os kaxinawás em centros urbanos - “apresentar a cultura” ou “mostrar a cultura” – evidenciam o caráter performático da “cultura” e dialógico da cultura.

Nesse sentido vale uma breve menção a um evento recente em que participei no rio Tarauacá-AC, promovido por kaxinawas do Jordão, chamado “Festival Xina Bena” (Festival “novo tempo”). Considera-se que esse é o primeiro festival desse caráter, aberto a participação – em geral mediante pagamento - dos *nawa* (estes, por sua vez, relacionados aos kaxinawas inseridos em circuitos urbanos, principalmente no Rio de Janeiro, como também em Florianópolis, como é meu caso). O evento contava com uma programação – elaborada, em grande parte por um kaxinawá que vive no Rio de Janeiro, e seus colaboradores *nawa* conhecidos como “guardiões Huni Kuin” – que contava com danças, com brincadeiras de mariri, pescaria, rituais de *nixi pae* pela noite e visitas a samauma com pajé aplicando rapé.

Ao redor da árvore da samauma, reuniam-se diversos homens huni kuin e os demais *nawa*, dentre eles, uma equipe que produzia um documentário. “Tira a bota”- orientava o camera a um pajé, para que ficasse descalso na gravação de uma cena para o documentário. “Então vocês vem de lá, caminhando e cantando”- orienta o câmera. “Haux haux haux haux haux!”- pronunciam alguns kaxinawa entrando pelo caminho na mata.

Enquanto isso eu conversava com um representante da ASKARJ¹³, que me falava sobre a samauma, uma árvore de enorme porte. Segundo ele, antigamente os huni kuin viviam dentro dela em “quartos” quando se escondiam dos *nawa*. A árvore teria por um tempo sido esquecida, e hoje está sendo valorizada novamente, onde se reúnem para tomar uni, aplicar rapé, e fazer cantoria. Segundo que pude escutar de vários Huni Kuin, nessa árvore vivem muito espíritos poderosos, espíritos de ancestrais – o poder da árvore parece ser associada ao seu tamanho e sua altura.

Caminhamos de volta ao acampamento central. Logo reunimos um grupo para voltar a samauma e rezar o *petyngué* de um participante do Fogo Sagrado que foi comigo para o Acre e mantém relações estreitas com os Guarani de Biguaçu. A notícia se espalha e um grupo de pajés – *txana* (cantores) – direcionam-se juntamente conosco à samauma. Rezamos o *petyngué* em roda,

¹³ Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ).

dentro da samauma, e logo um deles pede que outro comece a cantar. São vários os cantos, dentre eles um que fala da samauma (de fato só soube depois porque perguntei).

Em seguida um kaxinawa começa a contar que os brancos chegaram e os huni kuin se esconderam na mata, abrigando-se na samauma. Segundo ele, a samauma é um “grande pajé”, é o “chefe”, é o “governo federal”. Chegaram então os madeireiros, querendo acabar com a floresta e fazer dinheiro. Quase acaba a floresta. “O pajé ficou triste”. Conta então que o pajé, que estava na samauma, fez uma reza forte e uma cantoria, e conseguiu mandar eles embora e manter a floresta. O pajé ficou dançando em cima da samauma. Em seguida ele fala longamente que os huni kuin cuidam da floresta, que o lugar onde eles vivem, e se é preciso corta algo, eles fazem com muito cuidado: “e fala que nós não cuidamos? Essa é a nossa casa. O índio sabe cuidar da floresta”.

“É do pajé”

Nesse caso etnográfico acima mencionado, percebe-se como o “pajé” é evocado como emblema de proteção da floresta em um argumento de que os indígenas tem uma atitude ecológica. Em geral, no festival – que contava com uma “comissão de pajés” – o termo pajé era constantemente remetido em meio a falas em *hatxa kuin*. Não há como negar, o pajé está em alta. De maneira geral, a presença de um “pajé” em um ritual nos meios urbanos, é algo que faz valer pagar mais caro. Vale nesse sentido ressaltar o valor econômico que agrega aos produtos. “Esse rapé é do pajé. É do pajé. É forte” – dizia uma huni kuin, justificando o preço do rapé. Já em outra ocasião, na cidade de Jordão, um kaxinawa menciona estar com um rapé que “é do pajé”. “é do pajé?” – tento puxar assunto para perceber como se concebe algo que “é do pajé”. Nesse caso, mais do que estar associada a algum sujeito específico, o pajé constituía-se como um qualificativo genérico que aponta para a potência da substância: “é forte, é bom!”. Como bem pontuou Carneiro da Cunha, o termo pajé tornou-se corrente na língua franca dos movimentos sociais indígenas (Carneiro da Cunha, 2009:341). Nesse caso do festival, e em uma concepção mais ampla, nos meios urbanos de eventos relacionados a espiritualidade, o “pajé” parece congrega uma ampla gama de elementos. Depois do festival, me sento com um grupo de mulheres Huni kuin, que logo chegam com seus produtos para que eu compre. Uma delas coloca uma pequena vasilha de cerâmica em formato de jabuti na minha mão: “compra”. Pergunto: “o que é?”. Ela responde: “É do pajé”. Copo do “pajé”. Dou uma leve risada, elas também. Coloco junto com a pulseira que havia comprado. Franço a testa – como quem diz que percebe a jogada – e elas começam a rir. “É do pajé?”- pergunto. Não – responde uma delas – “é pra tomá café”.

Haux!! Dai-me medicina nixi pae.

Desses kaxinawás que vêm estabelecendo “alianças”, destacam-se atualmente dois irmãos, filhos do cacique geral dos Huni Kuin, e netos de Sueiro, que foi uma importante liderança na conquista da demarcação do território.

Desde 2003 esses jovens vivem nos centros urbanos e passam a agenciar rituais de nixipae em diversas cidades do Brasil e da Europa. Um deles conta que saiu da aldeia do Rio Jordão para estudar português e informática na cidade, onde assumiu importantes posições de liderança política, tais como “representante do povo Huni Kuin” em São Paulo. Sua ida a cidade é por ele justificada para uma preparação para o futuro quando será o cacique – note-se, portanto, a importância de um conhecimento do global para o gerenciamento local.

Segundo ele, os rituais com nixi pae começou a realizar após um tempo estando na cidade – questão essa relacionada a um status generalizado em que se associa indígenas a figura do pajé. Nota-se, portanto, um deslocamento hierárquico pelo qual passam esses jovens, pois na cidade seu reconhecimento enquanto “pajé” dá-se em associações que não correspondem aos processos usuais na aldeia, e mais bem valem-se de aspectos comuns a diversos homens kaxinawá. Esses irmãos viajam por diversas cidades “divulgando sua cultura ancestral” fazendo rituais de nixipae, aplicando rapé e kambô (“vacina do sapo”) bem como “divulgando” a “cultura kaxinawa” em escolas e universidades.

No caso das alianças no sul do Brasil, uma nova modalidade de encontro – o “evento kaxinawá” – com a vinda de kaxinawás do Rio Jordão, indica uma programação voltada à rede de alianças – com ritual de nixi pae, oficina de tecelagem, rapé e canto (dimensão que percebo ser a mais comentada quando se refere à “força”, a “energia”, ao “poder” das cerimônias kaxinawás). Outro evento que se realizou também em outubro de 2010, com a participação dos kaxinawá é a II Mostra de Arte Indígena, realizada por doutorandos e um professor do PPGAS-UFSC (intermediada pelo dirigente do Santo Daime), que contou com oficinas de pintura e tecelagem. Entretanto – como era de se supor – não havia referências quanto ao nixi pae. Haveria aí distintos campos de diálogo em uma objetivação da “cultura” Kaxinawá? Em ambos os eventos escutava-se a menção ao “intercâmbio cultural”. Segundo um dos kaxinawas, eram eventos muito diferentes: na UFSC, tratava-se de “apresentar e demonstrar a cultura”, enquanto no Santo Daime, está relacionado com “aliança” e “espiritualidade”.

Mas o que se pode destacar como aspecto transformativo da presença dos kaxinawas nas chamadas alianças?

Quanto a presença dos Guarani ressaltei o caráter de certa indianidade agregada às alianças. Entretanto, vale ressaltar que em geral estes mantêm uma atitude reservada em relação aos não-indígenas – chamados de *djuruá* – a não ser que tenham uma relação de afinidade mais estabelecida.¹⁴ Em contraste, os kaxinawas parecem dominar de maneira mais expressiva as formas de comunicação usual aos não-indígenas, desde facilmente puxarem uma conversa, até mesmo o formato em que transmitem alguns conhecimentos, como no caso das oficinas – expressando, portanto, a compreensão que têm de como são os modos de produção de conhecimento esperados por não-indígenas. Não exitam em contar mitos durante as oficinas, proferir frases em *hatxa kuin* (mesmo sem a presença de outro Huni kuin) ou remeter constantemente à jiboia, enriquecendo os eventos de imaginários sobre a floresta. Por outro lado, em seus rituais, pode-se observar como um destes kaxinawas usa uma lanterna para ler o que canta – evidenciando seu processo de aprendizagem já em fusão com o uso do livro e o computador – bem como são presentes procedimentos rituais próprios de dinâmicas comuns ao universo da nova era, como ao final do ritual, fazer passar um bastão ou uma pena (marcando no círculo quem “está com a palavra”), o que leva a uma verbalização da experiência ritual, geralmente associadas a processos de “transformação” do “ser” e sua relação com o uso da ayahuasca e/ou do rapé.

Atualmente alguns daimistas dedicam-se a preparação e/ou “aplicação” do rapé, ganhando inclusive o caráter de prática cotidiana. E essa é a dimensão que gostaria de destacar. Os kaxinawás inseriram o rapé nas alianças de forma expressiva - não que não fosse conhecido ou usado – trazendo não só a substância mas evidenciando um regime de transmissão de conhecimento em construção nessa relação com os *nawa*. Quer dizer, os modos de preparar, as plantas utilizadas, como aplicar, como receber, etc. são práticas que são compartilhadas nessa rede, entretando nem todas disponíveis em formato de oficina, mas muitos aprofundamentos sobre esse conhecimento dá-se nas proximidades estabelecidas entre os sujeitos em relações de afinidade e de caráter informal. Esses conhecimentos que são transmitidos instauram relações de “professor/aluno”- para usar uma expressões correntemente usadas por esses indígenas nesse contexto.

Essas relações mantêm-se durante períodos em que os kaxinawás não estão em Florianópolis, o que se nota particularmente por comentários daqueles que receberam alguma

¹⁴ É neste sentido que podemos pontuar um contraste entre a inserção dos guarani e dos kaxinawa nesse universo de relações de alianças. Primeiramente, considerar o panorama de que diversos não-indígenas vão a esses rituais que têm em comum o uso da ayahuasca. Entre os Guarani, atualmente a participação de não-indígenas nesses eventos é restrita, ou seja, não se divulga amplamente os eventos (que sempre acontecem na aldeia), senão que através de emails já selecionados de acordo com critérios de proximidade (ainda que seja necessário o pagamento). Já os rituais conduzidos por kaxinawás são direcionados a um grande público, e a única condição de participação é o pagamento.

cinza ou tabaco pelo correio. Um daimista, ao dispor de uma grande quantidade dos elementos necessários para a preparação, convidava seu amigo: “a gente faz e daí tu já coloca o teu rezo na medicina”.¹⁵ Daqueles que se relacionam com maior proximidade com os kaxinawás, nota-se como passam a assumir papéis relacionados a aplicação do rapé – como são instruídos a fazer aplicações de “cura” naqueles que têm sinusite – e passa-se a construir modos de fazer, tal como: não oferecer o rapé – ou seja, é preferível ser solicitado para que se aplique, não cobrar pelo rapé (no caso, o rapé dado, não apenas o aplicado), e demais concepções decorrentes, como a importância dada a pessoa que aplicará o rapé. Como me disse um daimista: “quando um kaxinawá aplica, é mais especial. É diferente a energia”. Alguns kaxinawás, por sua vez, comercializam o rapé, o tabaco (valorizado por ser orgânico) e as “cinzas kaxinawá” utilizadas para o preparo de um bom (e genuíno) rapé.

Sintetizando, a presença de indígenas amazônicos vem agregar de forma expressiva a possibilidade de circulação de conhecimento xamânicos – especialmente através de substâncias (ayahuasca, rapé, etc.) - diretamente relacionados aos povos indígenas do Brasil¹⁶. Esta inserção dá-se com tal intensidade em especial devido às substâncias, como a ayahuasca e o rapé, e introduz elementos relacionados a pajelança amazônica nesse contexto das alianças no sul do Brasil. Quer dizer, grande parte desses movimentos aos quais kaxinawas (e mais recentemente os yawanawas) recorrem para construir sua “cultura” e “espiritualidade” nesse circuito de trocas (muito das quais mediadas também pelo dinheiro) referem-se, além do Santo Daime, ao que genericamente denomina-se de Caminho Vermelho – ou seja, uma gama ampla de grupos (dentre eles o Fogo Sagrado) que baseiam seus rituais, elementos cosmológicos, etc. em conhecimentos inspirados em práticas indígenas norte-americanas (geralmente construídos nesse imaginário sobre esses povos indígenas que se dá mediante transmissão de práticas através de líderes não-indígenas que tiveram experiência com indígenas).

Percebe-se, portanto, como diversos indígenas encontram nesses segmentos urbanos, um espaço de interlocução e transformação do passado, reinventando suas tradições e tecendo discursos sobre sua “cultura”, sua “tradição” e seu “xamanismo”. Ou seja, há um ponto de encontro entre a demanda indígena de valorização da “cultura” e do “indígena” (expressa muitas vezes em re-invenções de práticas dos “antigos”, de “costumes esquecidos”), e os discursos urbanos que reivindicam uma “essência” dos diversos povos indígenas, tomando estes como depositários de

¹⁵ Note-se, portanto, que as categorias rezo e medicina – centrais na cosmologia do Fogo Sagrado - tornaram-se expressão comum entre daimistas, guaranis, kaxinawas, em contexto de diálogos entre sujeitos desses grupos. Entretanto, em outros contextos, tais expressões são também conhecidas em grupos que tenham práticas similares aos do Fogo Sagrado.

¹⁶ Considerando, claro, o que mencionei brevemente sobre a forma diferenciada de interesses dos guarani e kaxinawas em relação aos não-indígenas.

uma “sabedoria ancestral” de capacidades curativas (muito dos quais estariam em um processo de “recordar” a “tradição”). É nesse limiar em que as “tradições” são re-inventadas, colocando em tensão dicotomias - como (neo) xamanismo ou xamanismo urbano/xamanismo tradicional, indígena/ não-indígena, sagrado/profano, religião/consumo, nós/eles, moderno/tradicional.

Xina Bena. Estamos em novos tempos. A figura do indígena é ressaltada, valorizada globalmente, sugerindo novos atores em uma possível posição hierárquica na transmissão de conhecimentos. Nas palavras de um kaxinawa “os *txai nawa* tem muito o que aprender com nós. (...) Dono é a própria floresta, nós não somos donos”.

Huni Kuin, os originários da floresta

A presença de kaxinawas deu-se primeiramente entre esses grupos das “alianças” através de um desses jovens que vivem em centros urbanos, que esporadicamente realizava ritual ou oficina de rapé em um espaço holístico de propriedade de uma mulher-medicina do Fogo Sagrado em Florianópolis. Em um dos rituais que estava por realizar, ficou sem o *nixi pae*, ocasião essa que o levou ao Santo Daime – dimensão essa novamente que ressalta a posição do Santo Daime nessas alianças em relação à produção da bebida como elo de contato e trocas com outros grupos (como foi o caso com o Fogo Sagrado e os Guarani também).

Atualmente destacam-se as relações estabelecidas entre jovens kaxinawás e os daimistas que passam a investir em um discurso que referência esses indígenas como os representantes do uso original da ayahuasca. Essa aliança com kaxinawas tomou força a partir dos eventos realizados pelo Santo Daime (já em sua relação de aliança com o Fogo Sagrado) que combinam o feitio (preparo) da bebida com rituais de distintas “tradições” que usam ayahuasca ou algum outro enteógeno. A primeira vinda de uma “comitiva Kaxinawa” ao Santo Daime deu-se em virtude que um kaxinawa, fardado na doutrina¹⁷, tinha intenção de instaurar um ponto de daime dentro de uma aldeia. Trata-se, talvez, do que Labate (2009) sugere pensar em termos de uma “daiminização da ayahuasca”. Ao final, esse empreendimento não deu certo, porém foi o início de uma relação intensificada entre esses indígenas e o Santo Daime, mais recentemente expressa em convênios assinados pelas lideranças de cada grupo.

Assim, a primeira vinda de três kaxinawás ao Santo Daime foi intermediada por um daimista do Rio de Janeiro e deu-se em 2008 em um desses eventos mencionados acima que recebem o nome de Encontro com as Medicinas da Mãe Terra. Interessante faz-se notar que esse daimista –

¹⁷ Este kaxinawa destacava-se por sua vestimenta branca, um grande crucifixo que carregada no peito, as cantigas que tocava no violão durante o ritual, bem como seu discurso permeado por noções e expressões do universo daimista.

segundo o pouco que investiguei sobre o tema – teria sido o único *nawa* (pelo menos em contexto de alianças nas cidades) a entrar em processo de dieta mas sem concluí-lo (segundo o que me contou um kaxinawa que o acompanhou, teria ficado apenas dois dias, enquanto o processo pode demorar meses ou mesmo anos). Faço esse breve parênteses pois esse panorama – da ausência de *nawas* que estejam realizando dietas com kaxinawás – contrasta com o que eu considero uma das dimensões que os Yawanawa vem a inovar em relação a essas alianças com *nawa*, na medida em que há vários casos, alguns ainda em processo, dessa relação de iniciação na pagelança.¹⁸

Voltando ao evento no Santo Daime. Nessa ocasião, logo passou a circular uma nova versão do mito de origem do Santo Daime. Ou seja, não apenas passa-se a referenciar os Kaxinawa enquanto os originários do uso da ayahuasca – e, portanto, ser ressaltado o encontro do Santo Daime com essa “fonte” essa “origem”- mas atribui-se uma relação entre os Kaxinawa e o surgimento do Santo Daime. Nesse sentido, há uma idéia comum entre daimistas de Florianópolis, de que Mestre Irineu – fundador da doutrina – teria conhecido esta bebida através de um kaxinawa.

Conforme notado por Ferreira (2008), não há um consenso na literatura antropológica sobre com quem Mestre Irineu haveria tomado ayahuasca (havendo referências que indicam que seria um “índio peruano”). Essa incerteza sobre o personagem que seria vinculado ao surgimento da doutrina ao oferecer ayahuasca para Mestre Irineu, faz-se bastante adequada para que o mito entre em movimento segundo configurações cosmológicas locais, como é o caso dessas relações entre o Santo daime e os kaxinawas em Florianópolis. Contam alguns daimistas que foram os kaxinawá que fizeram essa afirmação.

Não demorou muito para surgir o nome (mas já em contexto carioca) do kaxinawa que conheceu o Mestre Irineu – o velho Sueiro - o que foi publicado em uma reportagem “xamãs urbanos” na revista Alfa – gerando controvérsias devido a um desacordo dessa versão por parte de daimistas do Rio de Janeiro (que por sua vez mantêm aliança espiritual com os Yawanawa da aldeia Nova Esperança no Acre). Segundo um kaxinawa, o jornalista haveria inventado isso. O jornalista então retratou-se em seu blog, com uma correção que leva a frase no sentido: “versão que os daimistas não concordam”. Parênteses: daimistas do Rio de Janeiro. Conversando com este kaxinawá sobre o tema, pergunto se já havia escutado algo parecido no Jordão, de um encontro entre Mestre Irineu e um Kaxinawa. Ele dá um sorriso e diz que não, que o que se diz no Jordão é que os Kaxinawa foram os primeiros a conhecer a ayahuasca¹⁹.

¹⁸ Embora propus remeter-me à questão dos Yawanawa no sul do Brasil, abstenho-me neste momento de tal empreendimento por motivos de enfoque do debate.

¹⁹ Nota-se, portanto, uma forma de construção de legitimidade em torno da noção de origem associada à prática. Essa afirmação deste kaxinawa não exclui a possibilidade de considerar a afirmação de Carneiro de Cunha (2009) sobre

Com a aproximação dos kaxinawas nos eventos de aliança no sul do Brasil, nota-se que o Santo Daime passou a conferir um maior destaque a esses indígenas, em contraponto às suas relações com os Guarani. Podemos considerar uma possível atração das marcas da indianidade – pinturas, roupas, cocares, seus famosos cantos – em geral atribuídas a indígenas amazônicos ou xinguanos no imaginário ocidental (e que por vezes se constituem como mecanismos de hierarquização e exotização). Por outro lado, o que quero ressaltar, é uma autoridade de que são revestidos os kaxinawa em relação a um universo simbólico central para o Santo Daime: eles são detentores de um conhecimento sobre o *daime* – bebida que se constitui como pilar da doutrina - e sobre a “floresta”, aspecto também elementar da doutrina. Como disse o cacique geral Huni Kuin em um ritual de nixi pae em Florianópolis: “daime, nixi pae, medicina, ayahuasca, é uma só. É um deus só. (...) e nesse conhecimento dessa bebida, nós estamos pelo menos 1.500 anos na frente”.

Eis que a jibóia ganha um novo status, é a “Rainha da floresta”, o ser que em uma aparição na mata revelou a doutrina do Santo Daime.

Bibliografia

- CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. Yawanawa: da guerra a festa. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In.: Cultura com aspas. Ed. Cosacnaify. pg. 311-374.
- FERREIRA, Claudio Alvarez. 2008. O vinho das almas. Xamanismo e cristianismo no Santo Daime. Mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP. In.: www.neip.info
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline. (2009). No Caminho, em busca da visão: narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado. Trabalho de Conclusão de Curso orientado por Esther Jean Langdon, CFH/UFSC, 2009.
- GROISMAN, Alberto. 1999. Eu venho do Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Editora UFSC.
- LA ROCQUE COUTO, 385. Santo Daime: rito da ordem. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (Orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 385-410.
- LABATE, Beatriz. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Ed. Mercado das letras, Fapesp, 2004.

uma tendência amazônica, como é no caso dos kaxinawa em relação ao nixi pae (segundo Keifenheim) e a atribuição desse empréstimo cultural aos Yaminawa, que denotaria um outro em posição genérica.

LABATE, Beatriz. 2009. Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo. In. www.neip.info

LANGDON, Jean 2008,. New perspectives of Shamanism in Brasil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. Trabalho apresentado no Seminário Permanente de Etnografia Mexicana, Instituto Nacional de Antropologia e História.

LAGROU, Elsje. 1991. Uma etnografia da cultura kaxinawá: a cobra e o Inca. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC.

PEREZ GIL, Laura. 1999. Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC.

MCCALLUM, C. A. Um Copo de *Cultura*: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaítá e a escola. *Mana* (Rio de Janeiro), v. 13, p. 586-588, 2007

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 473-992.

ROSE, Isabel de. 2010. Tata Endy Rekoé – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. Tese de doutorado, UFSC. Disponível em: www.neip.info

SAHLINS, Marshall. 1997-a. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*.

SAHLINS, Marshall. 1997-b. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*.

YANO, Ana Tie. 2009. A fisiologia do pensar. Corpo e saber entre os Caxinauá. Dissertação de mestrado, PPGAS/USP.