

Plantas, dietas, éticas yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas.¹

Aline Ferreira Oliveira (FFLCH/USP/Universidade de São Paulo).

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de refletir sobre o atual panorama do xamanismo yawanawa, buscando vincular aspectos fundamentais de suas iniciações com interações de diversas ordens: seja com os *nawa* (“outros povos”) ou com forças e seres espirituais. Buscarei compreender este fenômeno em relação à expansão do xamanismo pano para os meios urbanos - destacando os Yawanawa (“povo da queixada”) e os Huni Kuin (“gente verdadeira”, também conhecidos como Kaxinawa) - seus variados fluxos entre aldeias e cidades, e as controvérsias que emergem de seus usos múltiplos. Enfocarei a análise nos Yawanawa, que pertencem ao tronco linguístico Pano e habitam às margens do Rio Gregório, localizado na municipalidade de Tarauacá, no Acre. Busca-se desta forma compreender as interações entre os Yawanawa e os *nawa* (não-indígenas) através de rituais nas cidades, iniciações e/ou festas nas aldeias, enfocando sobre o uso contemporâneo das medicinas e suas respectivas dietas, tais como o *uni* (ayahuasca) *rome* (rapé), *kapu* (“vacina do sapo”), dentre outras que são centrais na formação na pajelança e que expressam em seus fundamentos uma ética de interação entre forças, seres e produção de corpos e pessoas.

Palavras-chave: xamanismo, circulação, ética, modos de uso, Yawanawa.

Considerando o tema do evento “*Políticas da Antropologia: ética, diversidade e conflitos*”, venho refletir sobre éticas de uso e formas de controle de plantas e remédios, conforme proposta como eixo temático deste Grupo de Trabalho², envolvendo grupos e sujeitos indígenas e suas alianças nos meios urbanos, através de suas práticas xamânicas e o uso de determinadas plantas, animais, ou bebidas – deixando em primeiro plano, aquela que conduz esta rede, a ayahuasca.

Trata-se de um assunto complexo, extenso e intenso que aqui abordo preliminarmente, suscitando alguns pontos que considero relevante, no que diz respeito a questão ética e a circulação de conhecimentos ditos tradicionais, mais precisamente através da manifestação do xamanismo nos meios urbanos, e a conseqüente demanda pelo conhecimento indígena. Para falar do uso de plantas, animais e derivados, não basta pensarmos em substâncias. Primeiramente pois estamos tratando de espíritos, sujeitos. Mas também porque não se trata apenas destes sujeitos palpáveis enquanto “objetos”, e sim de tudo o que circula junto, com o fluxo

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

² GT 051. Políticas das drogas: éticas de consumo, diversidades das práticas e conflitos acerca de seus controles, coordenado por Dra. Beatriz Labate e Dr. Frederico Policarpo.

das ditas “medicinas”, fazendo-nos refletir com uma gama de atores neste processo de expansão do xamanismo pano.

As reflexões aqui derivam de experiências de pesquisa de graduação e mestrado, relacionadas a movimentos de xamanismos nas cidades seus rituais e alianças (2009, FERREIRA OLIVEIRA), e à inserção de indígenas huni kuin³ e yawanawa⁴ nos centros urbanos (FERREIRA OLIVEIRA, 2011, 2012) através de rituais de *ayahwasca*⁵ - bebida psicoativa de origem amazônica conhecida como cipó, *uni*, *nixi pae*, daime, vegetal. Realizei pesquisa de campo, de 2006 em diante, em diversas localidades, em rituais como temazcal, cerimônia de medicina, rituais de *nixi pae*, bailados no Santo Daime, dentre outros rituais e linhas espirituais (que de alguma forma mais distante se relacionavam às alianças em questão). Também participei em festivais que são realizados pelos Yawanawa nas aldeias de Nova Esperança e do Mutum, e também no Festival Xina Bena dos Huni Kuin do rio Jordão (julho 2009, 2010), bem como algumas incursões a campo, em outras épocas do ano (no rio Gregório, maio/junho, dezembro 2012⁶, e no rio Jordão, novembro de 2012).

Estudos etnográficos recentes vem analisando a participação dos Huni Kuin nesta rede de rituais de uso urbano da *ayahwasca* (COUTINHO, 2011. DE ROSE, 2010. FERREIRA-OLIVEIRA, 2009; 2011; LABATE; COUTINHO, 2014). Depois

³ Os Huni Kuin falam *hatxa kuin* e constituem a mais numerosa população indígena do Acre, totalizando em torno de 7.000 pessoas. Além de aldeias no Peru (nos Rios Purus e Curanja), do lado brasileiro os huni kuin encontram-se nas áreas indígenas: Alto Rio Purus, Igarapé do Caucho, Katukina/Kaxinawá, Kaxinawá da Colônia 27, Kaxinawá do Rio Humaitá, Kaxinawá do Rio Jordão, Kaxinawá Nova Olinda, Kaxinawá/Ashaninka do Rio Breu e Terra Indígena Praia do Carapanã.

⁴ Os Yawanawa são o “povo da queixada”: “Yawa” significa “queixada” e “nawa” povo. Os Yawanawa residem em diversas aldeias totalizando uma população de aproximadamente 650 pessoas, distribuídas na Terra Indígena do Rio Gregório de 109 hectares às margens do rio homônimo, situado no município de Tarauacá-AC. Existem duas unidades sócio-políticas: a aldeia de Nova Esperança liderada por Biraci Nixiwaka Brasil, e a aldeia do Mutum, liderada por Joaquim Tashka e sua irmã Mariazinha Yawanawa. Por conta da chamada “divisão” atualmente há duas unidades sócio-políticas, e cada aldeia tem o seu próprio Festival.

⁵ Esta é produzida a partir da cocção de um cipó, *banisteriopsis cappi*, e de uma folha, *psycotia viridis*.

⁶ O tópico final, referente às dietas (*samakei*), deriva da pesquisa de campo que fiz durante o mestrado, porém não foi incorporado à dissertação (devido ao fato de que minha pesquisa era com os Yawanawa da aldeia Nova Esperança, e minha estadia em um terreiro de *samakei* havia se dado na aldeia do Mutum). Isto por se trata de uma análise a partir das elaborações de lideranças do Mutum – que, por sua vez, marcam suas diferenças em relação aos modos de lideranças de Nova Esperança relacionar-se com os *nawa* (seja em projetos, ou rituais), devido suas implicações éticas e morais referentes a circulação de conhecimento através de rituais e a comercialização da “cultura”. Na época, a chamada “divisão” entre ambas aldeias (e as aldeias menores que lideram) dava-se em uma política de não circular pessoas e informações entre as aldeias. Portanto, cabe pontuar que a questão da falta de rigorosidade no cumprimento das dietas e de generosidade na distribuição de bens, foram dois pontos críticos de tensão entre as aldeias.

da inserção dos Huni Kuin do Jordão nos meios urbanos, por volta de 2005, notou-se, a partir de 2009 a manifestação expressiva dos Yawanawá da aldeia Nova Esperança nas cidades. Em meados de 2012, uma comitiva de três lideranças jovens huni, da aldeia Novo Futuro do rio Humaitá, passaram a integrar esse fluxo de rituais, medicinas e festivais - embora uma dessas jovens lideranças, Ninawá Pai-da-mata, já houvera feito viagens para a Europa, anteriormente. Logo em seguida, a partir de 2013, os Yawanawa da aldeia do Mutum, que até então eram bastante reticentes com todo esse movimento espiritual nas cidades (embora fizessem breves passagens), passaram também a realizar seus circuitos de rituais e novas parcerias por onde andavam, a exemplo de Katia Hushahu. E a partir do ano 2015, notou-se, a aparição de novos sujeitos indígenas pano⁷ nesta mesma rede que pesquisei, oriundos de outras aldeias, tais como novos atores do Rio Jordão, bem como outros huni kuin, como Bainawá Inubake e Same Putumi, de Feijó, e jovens e velhas lideranças huni kuin do iguarapé do caucho, da aldeia Piniuya, bem como Katukinas, especialmente fazenro rituais na região de São Paulo. Todos estes eventos tem algo em comum: folders anunciando o pajé emplumado, podendo ser acompanhados de uma breve biografia, em que a chamada principal é a ayahuasca, chamada na língua nativa correspondente - e com ela vem as outras *medicinas*: rape (pó de tabaco feito com cinzas), sananga⁸, kambô (também conhecida como vacina do sapo) (LIMA;LABATE, 2000,2005).

Mínimos apontamentos sobre termos, analogias e suas implicações políticas

Precisamos pontuar algumas poucas questões sobre o termo *medicina*, pois assim vem sendo chamada uma ampla gama de plantas, animais e derivados, que estão chegando às cidades e sendo adentradas a diversos *círculos*⁹ ao redor do mundo,

⁷ Ainda nestas possibilidades de redes de xamanismos panos, há de se destacar a circulação de um shipibo-conibo advindo do Peru, que faz rituais nos mesmos espaços esotéricos e igrejas (referenciados em minha dissertação) que passaram seus *parentes* huni kuin e yawanawa.

⁸ *Sananga* é conhecida nos meios urbanos como “colírio da floresta”, e é uma denominação genérica para sumos que são pingados nos olhos. Sobre a sananga e outras traduções das “medicinas” nos meios urbanos (ver: FERREIRA OLIVEIRA, Aline. *A ciência da floresta: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos*. Jornadas Plantas Sagradas em Perspectiva. UNICAMP/NEIP. Agosto, 2016).

⁹ Categoria nativa também utilizada para referir-se a grupos espirituais, por exemplo, “círculos de medicina” como uma categoria comum em diversos grupos espirituais urbanos. Como pontuei anteriormente (Ferreira Oliveira, 2012), para referir-se aos grupos e linhas espirituais, muitas vezes é utilizado a palavra *família*, para referir-se a uma espécie de *irmandade* entre grupos e linhas espirituais, por exemplo: família do Santo Daime (podendo utilizar o nome de alguma igreja específica), família huni kuin, etc.

e são de prática e uso tradicional de populações nativas, seja de alguma das Américas ou África. “Medicinas da floresta”, pois, é a forma como passaram a ser designadas a ayahuasca e outros agentes - tais como o rapé, o kambô, a sananga, etc. - relacionados à *floresta*: à Amazônia, seus povos, seus seres, seus cosmos e interações. Neste cenário, destaca-se a presença de indígenas do tronco linguístico Pano, habitantes de distintos rios no Acre, principalmente os Huni Kuin (Kaxinawa) (COUTINHO, 2011, COUTINHO, LABATE 2015; FERREIRA OLIVEIRA, 2009, ROSE, 2010, Yawanawa (FERREIRA OLIVEIRA, 2012; NAHOUM, 2013; REIS, 2013) e os Katukina (LIMA, LABATE, 2000, 2005; GOES, 2009). Portanto, o termo medicina é assim amplamente usado em redes xamânicas urbanas na América central e do sul, a exemplo daquelas inspiradas em indígenas norte-americanos e seus *medicin-man*.¹⁰ Há o modo medicina de usar, onde incide justamente a questão ética, que podem permear inclusive a distintos grupos (embora de cosmologias diversas, moralidades diversas, há princípios em comum com relação aos uso ritual de psicoativos que possibilita as alianças, o *compartilhar* e *trabalhar* junto).

Cabe então fazer uma breve colocação sobre o termo *medicina* e possíveis traduções, que operam, como afirma Viveiros de Castro (2005), a partir de um processo de “equivocação controlada”. Primeiramente, gostaria de pontuar que, assim como o termo medicina, há uma variedade de traduções entre termos outros – como cura, floresta e espiritualidade¹¹ - abrindo um campo amplo de possibilidades e diálogos. Isto porque seus variados campos semânticos são consoantes em alguns pontos, e podem assim confluír também para entendimentos mútuos, porém operando por tradução, por serem distintos. Para um breve esclarecimento, a categoria *medicina*, tal qual como usada nos meios urbanos - e agora também usada por

¹⁰ Em tais movimentos urbanos, que de forma geral se pode chamar de Caminho Vermelho - abrangendo distintas ou até antagônicas vertentes-, a categoria “medicina” é de conotação bastante ampla e inclusiva (até mesmo de algo que não pareça ser uma medicina, onde sua dimensão benéfica não esteja aparente). Nesta acepção, não há uma concepção estanque sobre o que é medicina. Há, pois, uma espécie de *devir-medicina*, onde tudo (objetos, acontecimentos, fenômenos naturais, etc.) e todos (inclusive não humanos), tem a potência de *ser medicina*. Considero que a noção de medicina, operada em grupos tais como o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, têm um campo semântico mais amplo do que apenas referir-se aos psicoativos como medicinas indiscriminadamente. Como explorei em outros trabalhos, medicina é pois uma categoria eminentemente relacional. Neste movimento urbano, ela não opera por noções estritamente essencialistas (embora possa parecer já que tudo acaba por ter uma potencialidade terapêutica) pois eles consideram que nada em si é uma medicina, mas tudo pode ser. Depende pois, de como ela é contextualizada, utilizada e de seus efeitos sobre determinada situação (Ferreira Oliveira, 2009, 2010, 2013).

indígenas que circulam e operam nesse “léxico neo-xamânico” – merece ser colocada frente a frente com a categoria *medicina* como ela é usada nas aldeias. Para os Yawanawa (e pelo que percebi de outros Pano também), falar em medicina, pois, é referir-se, em primeiro plano, ao uso de ervas e plantas medicinais. Que a ayahuasca, o rapé, o kambô, sejam *medicinas*, é realmente algo novo para eles, se formos analisar o léxico utilizado por aqueles que não dominam este “novo idioma” para conversar e fazer-se entender com *estes nawa*.

Portanto, o termo *medicina* é capaz de abarcar sempre novos agentes. Mas por outro lado, essa sua potencialidade, pode levar a uma certa objetificação do conhecimento indígena, na medida em que o grande interesse dos *nawa* em acercar-se aos Pano, dá-se justamente nesta busca focalizada *nas medicinas* – enquanto nos modos nativos de conhecimento, elas convivem em meio a um complexo¹² de práticas (não necessariamente xamânicas)¹³. As medicinas acabam assim passando por outros modos de uso, em que são evidenciadas, quase isoladamente, e por isso, transformadas - não diria reduzidas¹⁴ pois o que acontece de fato é uma proliferação de sentidos (principalmente porque os indígenas fazem parte deste processo também).

De modo geral, o que vale ressaltar para fins desta breve reflexão, é que a categoria *medicina* tem uma força política muito importante, pois se recusa (a ponto de ignorar) a alcunha de “droga”. Outros grupos não indígenas - tais como as religiões ayahuaqueiras ou determinadas vertentes de xamanismo nas cidades - demonstram certa rigidez (constante, porém não homogênea), com uma postura de separação máxima entre modos de uso (e substâncias) que são consideradas *medicinas* (ou melhor, *sagrados*), por ser de uso religioso, ritual, e mais do que isso - ético - e tudo o que remeta ao que se considera associada ao campo semântico das “drogas”, sejam ilícitas ou lícitas (tal como o álcool). É importante falar em ética, pois muitos destes grupos disputam legitimidades em torno do que seria o modo de uso mais adequado, e

¹³ Ocorre, pois, que quando se cria essa categoria ampla de “medicina”, claramente o que é tido como tal passa a interagir em um campo semântico específico: o da cura, da espiritualidade, e de algo benéfico, como um remédio, provavelmente sacralizado, e, ainda, eficaz. Em outras palavras, ao uma planta, um animal ou derivado transformar-se em medicina, acaba por ocorrer o que Lima e Labate (2000;2005) chamam de “xamanização” quando analisam a expansão do kambô para os centros urbanos.

¹⁴ Referente a estas questões, dialogo com Calavia Saez (2014), mas tendo a discordar do autor quando afirma que o uso “*new age*” reduz os usos indígenas da ayahuasca

a ética é algo que não pode (ou não deveria) ser moralizada, nem individualizada.¹⁵ Como bem colocou Henman (2005:379) “a única postura verdadeiramente ética é a de prestar atenção ao desenvolvimento deste intercâmbio”. Henman defende uma nova ética em que os psicoativos são também sujeitos, sendo que não devemos operar por um etnocêntrico “modelo de separação de substâncias”, em que “o meu é bom, e o alheio não” - tratando-se não apenas de substâncias, mas de contextos sociais e modos de disciplinar o uso de algum psicoativo (HENMAN, 2005:377-378).

Esta separação é um ponto de contraste, com modos indígenas de pensar substâncias, efeitos e analogias, pois estes não evitam em associar o estado ébrio do álcool, com o da ayahuasca (apesar, claro, de diferenciá-los, e muito!). Expressão yawanawa que deixa bem claro essa relação é estar “*teik de uni*” – sendo *teik*, traduzido como “bêbado”, utilizado também para referir-se a embriaguez alcóolica. Nos meios urbanos, em contraste, é quase impensável (e certamente condenável, considerando a política persecutória contra os psicoativos) usar a terminologia “estar bêbado” para referir-se aos efeitos da ayahuasca (justamente devido a diferença qualitativa de seus estados de consciência). Ainda, algo similar podemos dizer com relação ao rapé. A expressão “passar rapé” denota que algo é passado – mencionado geralmente no jargão *energia* - e o ato de “cheirar” o rapé, é um modo considerado inapropriado para tratar o uso do rapé; mesmo porque este se dá através do sopro, em si mesmo, ou recebido de outrem (Ferreira Oliveira, 2012). Os próprios indígenas geralmente utilizam esta expressão “passar rapé”. Porém, “cheirar o rapé” não parece ser um ato carregado de conotações tão negativas, como parece para os *nawa*. Desta forma, Tatá, *xinaya* (rezador) da aldeia yawanawa do Mutum (considerando seu

¹⁵ É neste ponto que se pode questionar a postura de tentar não incluir determinadas instituições ou grupos, do processo de patrimonialização da ayahuasca, solicitado por religiões ayahuasqueiras junto ao Ministério da Cultura, através do então ministro Gilberto Gil. Mesmo que estes grupos sejam não-indígenas – assim como as religiões ayahuasqueiras - tais como os neo-ayahuasqueiros (LABATE, 2004), ou de xamanismo urbano, sejam aqueles inspirados em práticas indígenas norte-americanas, ou mesmo aqueles que trabalham diretamente com indígenas locais, geralmente referenciados como “linha indígena” (FERREIRA OLIVEIRA, 2012). Como bem se sabe através da mídia, alguns indígenas pano (yawanawa e kuntanawa) vieram a reivindicar a participar do processo, já que não haviam sendo consultados ou inseridos até então neste processo, que trata nada mais nada menos de algo que, primeiramente (antes de todos), lhes pertence. Como bem colocou Manuela Carneiro da Cunha, a ayahuasca foi descoberta (assim como outras plantas utilizadas por povos nativos), mas, mais do que isso, é de propriedade (em primeira instância) de quem a inventou, já que se trata pois de uma combinação de plantas (o que supõe um intrincado processo de descoberta e criação de um conhecimento específico). Porém, parece que a inserção de novos atores não estremeceu as bases religiosas, e, mesmo em meio ao processo do inventário, tentaram tornar próprio um processo que (apesar de eles terem iniciado) não só lhes pertence.

português e o “ato em si”), não hesita em fazer suas brincadeiras - “*você é pajé ou você é cheirador de rapé????*”- o que gosta de perguntar com certa ironia, caindo na risada, questionando o fato de que muito “cheirador de rapé” pensa que é pajé. Portanto, analogias entre atos e estados, operam com menor rigidez, relacionando embriaguezes e fazeres distintos.

No caso yawanawa, podemos afirmar que existe uma relação entre a ascensão do xamanismo, bastante centralizada no *uni*, e a redução do uso de álcool nas aldeias. O mesmo podemos afirmar para outros grupos e sujeitos indígenas, tal como o caso de alguns guaranis da aldeia de Biguaçu, onde há relatos de sujeitos que deixaram o álcool mediante experiências com ayahuasca (Ferreira Oliveira, 2009; Rose, 2010). Durante pesquisas de campo entre distintas ocasiões e aldeias yawanawa, presenciei afirmações de que determinadas jovens yawanawa estavam começando a *estudar a espiritualidade* (onde se supõe tomar *uni* e fazer dietas) e assim estavam deixando a prática de ir a festas e ingerir álcool nas cidades (mais próximas às aldeias), voltando-se portanto, para a “cultura yawanawa” e a vida na aldeia.

Nas aldeias há mecanismos de controle do álcool, algumas bastante explícitas, dependendo da liderança. Entre os Yawanawa permeia uma crítica severa ao uso do álcool, principalmente o abusivo. O uso do álcool é assim associado a um afastamento da cultura e da tradição. Principalmente se trata-se de algo costumeiro. Como afirmou Perez Gil (2003), alimentos dos brancos, tais como sal, óleo, açúcar, álcool, os Yawanawa consideram que enfraquece o corpo, e é uma via para “tornar-se branco”. Em uma das aldeias, a política da liderança é, além de proibir o álcool, não autorizar os forrós (enquanto na outra, a liderança aprecia muito estas festas). O que pude notar (sem uma pesquisa sistemática), é que sendo maior a repressão ao álcool, mais descontrolado ele se torna, quando a principal liderança se ausenta da aldeia (mesmo incubindo a alguém, ocupar temporariamente sua posição). A imagem do álcool relacionada a jovens nas cidades (alguns que vivem nas cidades para estudar, ou que passam um tempo na casa de parentes, em Tarauacá, Rio Branco, Cruzeiro, etc), está em contraponto direto ao *entrar no estudo da espiritualidade*, seja através do *uni*, ou em casos mais “persistentes” (que continuam bebendo esporadicamente) no próprio *muka* (iniciação que falaremos mais adiante). Apesar de ser consenso geral que o álcool não é bebida que seja benéfico para eles, alguns yawanawa não tem uma visão crítica severa com relação ao álcool (o que pode desapontar algum *nawa*, que tem o *yawa* como um pajé, e polariza a substância de modo a questionar sua legitimidade,

baseado, por suposto, em expectativas românticas sobre o índio místico e o pajé puro, ou como os Yawanawa gostam de brincar: “santificado”¹⁶).

Porém, as relações entre estados diferenciados, associados comumente ao álcool e a ayahuasca, não é uma analogia recente que fazem os Yawanawa. Em relatos de como era no tempo do seringá¹⁷, as histórias que surgem, a fim de caçar com o modo *nawa* de tomar *uni*, é que os seringueiros tomavam muito *uni*, achando que como álcool (e acabava passando grandes dificuldades). Nestas histórias eles contam que os Yawanawa advertem que o *nawa* deve esperar vir a *pressão* (com relação ao tempo que demora para que possa começar a surtir as manifestações da bebida), ou de que não deve beber *uni* (tal qual o conhecido mito pano, em que um homem vai morar nos mundos subaquáticos das jibóias, e é aconselhado não beber).

A ética yawanawa, neste caso, é medir, a fim de oferecer o tanto certo, e insistir seu ponto de vista, caso necessário.¹⁸ Mas uma vez haja resistência do *nawa* (pedindo para servir mais), isso pode ser tomado como um “desafio ao *uni*” – o que pode ser considerado um *desrespeito* à bebida, se sujeito não aguentar a *pressão* (caso contrário, o sujeito pode ser admirado por ser “forte mesmo”). Podemos dizer que este modo de relação também acontece contemporaneamente, conforme situações que analisei anteriormente em rituais nas cidades (FERREIRA OLIVEIRA, 2012). Portanto, em última instância, a ética é a do próprio *uni* (ou de outra “medicina”), onde o yawanawa não intercede - ajudando mediante uma “peia”, com um canto, ou vekush (sopro) - mas algo que o sujeito deve tratar diretamente com a *força*. Desta forma, a ética é *mostrada* pela próprio *uni*, e incide sob o corpo.

“O Yawanawa faz assim”: circulação de saberes e produção de corpos.

¹⁶ Aqui vale o destaque de uma tradução que opera no processo de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), em torno da figura do pajé, que alguns *nawa* tratam eles como espécie de santidades. Um exemplo foi quando, em 2013, um *xinaya* fez um ritual em um grupo ayahuasqueiro no Rio de Janeiro, e um *nawa* começou a prostrar-se diante dele, causando certo incômodo no momento (e virando motivo de comentários e risadas posteriormente). Outro exemplo que podemos notar, são gestos, tipo *Namastê* ou mesmo o gesto cristão com as mãos, de algum *nawa* que, colocando-se de frente a um indígena (antes ou após o ritual, por exemplo), cumprimenta-o colocando as duas mãos juntas em frente ao rosto (algo como: /\).

¹⁷ Aqui refiro-me a quando os Yawanawa trabalhavam nos seringais para padrões seringalistas.

¹⁸ Os Yawanawa tem uma grande preocupação em não *assustar* a pessoa (com uma dose forte de *uni*, ou de rapé, por exemplo). Se preocupam para que não seja feito dano de qualquer ordem ao sujeito (onde usam a palavra “responsabilidade” ou “saber o que está fazendo”), mas também de que *nawa* saia “falando que o *uni* é ruim” e não queira mais tomar. Quanto aos rituais, há de se manter certo controle (da *força*), de modo que seja bem conduzido. Para eles, cada pessoa pode precisar de uma quantidade diferente da bebida para “sentir a força”, por isso cabe a quem está servindo, *sentir*.

Como forma de criar os seus modos de circulação de conhecimentos, os Yawanawa vão definindo o que pode, ou não, colocar em prática nas cidades. A estratégia yawanawa para circular suas medicinas e conhecimentos para os meios urbanos, trata-se, em um dos pontos, em selecionar como elementos mais básicos da ação xamânica como aqueles “menos” perigosos: o *uni*, o rapé, os *saite*¹⁹ e o *vekush* (FERREIRA OLIVEIRA, 2012). Como modo de xamanismo passível de circular nos meios urbanos, os Yawanawa fazem a *roda de uni* - aproximando-se, em alguns aspectos, às que realizam nas aldeias.

Elementos que estejam associados ao que eles chamam de “trabalho de cura”, predominam cantos de outro tipo, tais como os *meka* mobilizando *forças pesadas* (isto é, *fortes*), e que não são compatíveis à *energia* da cidade. Este tipo de *trabalho*, quando realizado nos meios urbanos (o que não é usual), ocorrem assim como nas aldeias: em uma noite com poucas pessoas (as envolvidas, familiares, aprendizes,... em suma, pessoas de muita confiança), em trabalho considerado “fechado”²⁰, com horário marcado na casa de algum dos presentes. Quando na aldeia, o *trabalho* pode ser realizado no *shuhu* (“chapéu de palha”) embora se privilegie a casa de alguém, justamente por ser reservado.

Como analise anteriormente, os cantos *meka*, preferencialmente, não devem ser utilizados nas cidades. Apenas em casos muito específicos e necessários. Assim desta mesma forma, procede nas aldeias (porém com menos restrição). Além da periculosidade do canto feito em situação inadequada, trata-se de seguir um princípio do conhecimento yawanawa (presente em outros sistemas xamânicos ameríndios), de que a utilização da reza, faz ela perder o poder. Há, pois, um controle, por parte de lideranças, sobre o que pode ser falado ou feito nas cidades, e elementos como *meka*, ou *shenipavo* (histórias) devem ser utilizados mediante muita cautela e em plena autoridade e perfeição daquele que os executa; caso contrário, pode gerar

¹⁹ Há variados tipos de *saite*. Os mais conhecidos nas cidades, são aqueles para *animar*, *puxam forças* mais *leves* e são elegidos como indicados para guiar os rituais, bem como algumas rodas de *uni* na aldeia que sejam de caráter cotidiano (evitando-se cantar *saite* que “puxem muita força”). Já o que chamam de “trabalho” ou “cura” ou “trabalho de cura”, pode ser direcionado ao tratamento de alguém, com *meka* ou com *rana* (reza), feito entre poucas pessoas (diferenciado-se, portanto, de uma *roda de uni*, de caráter mais festivo). Em contexto de *samakei* (dieta), há o que eles chamam de “estudo dos cantos”, em que se vai aprendendo, mediante dietas, quais as variações dos *saites* (e numa etapa mais avançada, os *meka*) e seus momentos apropriados - sendo considerado o *saite vana*, de caráter mais forte, como sendo logo abaixo, em termos de potência, de um *meka*. Segundo o que me explicou Matsini Xixinawa, o *meka* é considerado a “voz do muka”, e a reza (*rana* ou *shuanka*), por sua vez, é a “voz do *vana*”, considerado a “força espiritual” do muka.

²⁰ Sobre rituais de *uni fechados* e *abertos* nas cidades, ver (Ferreira Oliveira, 2012).

controvérsias nas aldeias (FERREIRA OLIVEIRA, 2012). Quanto ao uso dos *meka*, um yawanawa ressalta as diferenças de um trabalho dos Yawanawa e um dos Huni Kuin, afirmando que estes utilizam seus *meka* em todo o ritual de *nixi pae*: “*Kaxinawá puxa muita força, é só meka. Yawanawa só chama meka em momentos especiais, pra vir com mais força*”. Trata-se novamente da mesma premissa de que é preciso reter (o *meka*) e utilizá-lo pouco: isso faz com que ele continue tendo força.

Se por um lado, essa re-invenção das dietas é algo bastante positivo, por outro existem críticas, onde podemos destacar alguns velhos, que dizem que “*os jovens estão tomando muka em busca de fama*”. Em 2012 um velho yawanawa me contava que nos tempos antigos jovens não faziam *samakei* (dieta) do *muka*, e que ele não via de boa forma que atualmente havia muitos jovens fazendo a dieta. Relato semelhante encontrei em uma liderança, um ano depois, em que ela afirmava que seu caso de iniciação era mais adequado à tradição, devido a sua idade mais madura fica mais propício para estar focada e cumpri-la com rigorosidade. De todo modo, o que se nota, é um intenso movimento de jovens yawanawa iniciando-se, interessando-se pela “cultura”, inclusive alguns voltando a viver na aldeia motivados a “estudar a espiritualidade”.

Não é possível deixar de considerar, que esse forte movimento do *muka* também está relacionado com os diálogos com *nawa* (a começar pelo fato de que a retomada do *muka* no início dos anos 90 esteve associada ao interesse de um norte-americano em iniciar-se). Ainda, esta relação dá-se não apenas porque os jovens indígenas vem os *nawa* querendo se iniciar (e passam a perceber e agregar outros valores, como presenciei comentários de que os *nawa* interessados em dietas estavam ajudando a “fortalecer a cultura”), mas também porque é uma condição, de ambas as lideranças das duas unidades sócio-políticas, de que apenas aqueles que realizaram o *muka* estão aptos a realizar rituais em centros urbanos, tendo, portanto, na iniciação, um bom canal para fazer viagens, conhecer outros mundos, fazer novos contatos. Poderia parecer paradoxal – onde se buscaria uma ética, fazendo as dietas, se estaria estimulando uma proliferação delas, devido a que o xamanismo em sua potência como meio de acesso a outros mundos tem se tornado essa via para o mundo dos *nawa*.

Porém, há de se ressaltar que existem meios de controles internos. Algo que pode ocorrer, é a liderança vetar viagens por um longo período, seja de alguém em especial, ou das *queixadas* em geral, buscando ficar mais na aldeia e criar outros

modos de interação com a alteridade²¹ (ou mesmo não proibindo, mas submetendo as viagens a críticas). Portanto, assim como na brincadeira do *Yawa yawa* - tal qual o *shenipabo* (história dos antigos/“mito”), sempre performada nos festivais -, poderíamos sugerir que os Yawa encontram uma ética de como proceder diante de controvérsias que podem vir a surgir desta intensa circulação de seus conhecimentos – em que todo o bando está indo para um lado, e subitamente muda de direção, como explica Nani Yawanawa a respeito da brincadeira e do mito:

“as queixadas quando estão no bando qualquer outro cheiro que eles sentem, eles já tiram outra direção. Eles não vão mais pra lá, eles mudam de direção. É uma onça, é o ser humano. Outra coisa que está em frente dele, quando ele sente que não está mais normal, que o cheiro mudou, ele muda de direção.”

[Fernando Nani Kate Yuve. Entrevista em Cruzeiro do Sul, outubro 2011].

Para além da política de circulação dos Yawanawa nas cidades para fins de realização de rituais, lideranças das aldeias do Mutum e Nova Esperança mantém uma relação constante com estes grupos urbanos e sujeitos interessados em dietas, projetos, ou simplesmente “conhecer a aldeia”. Neste sentido, os festivais são um mecanismo de criar um momento propício em que os Yawanawa estão mobilizados a receber estas visitas. Como efeito das circulações nos meios urbanos, alguns yawanawa acabam recebendo *nawas* em suas casas. Este fato gera questionamentos por parte de famílias e sujeitos específicos (algumas evangélicas, e que não mantém uma relação com *uni*), de que os visitantes estariam sempre indo para suas casas, e “toda a mercadoria” também.

Ainda no mesmo tom, uma destas yawanawa afirmou: “uni não é mais tradição, uni é *status!*” – indicando como o inserir-se nas rodas de *uni*, e outras práticas, tais como as dietas, tem se transformado como um meio de construção de hierarquias, lideranças, e acessos privilegiados diversos (desde bens, até viagens). Não que nos tempos antigos (em que “uni era coisa de pajé”) não houvessem diferenciações, mas o que narram é que os “grandes pajés” viviam mediante muito esforço em dietas consecutivas. Poderíamos, assim, indagar, se o (neo) xamanismo neste caso não tem se tornado também um meio de criação de uma espécie de “elite indígena” que se constrói em função da nova retomada de práticas xamânicas, sendo

²¹ Por exemplo, ao invés de ir às cidades, atrair seus aliados para as aldeias (para além dos festivais). Algo neste sentido, são os grupos de *nawa* que vão para aldeias yawanawa e huni kuin, para realizar dietas – fora do período dos festivais.

observada sua formação em diversos grupos indígenas que vem fazendo aliança com não indígenas, mais claramente em alguns sujeitos em específico (justamente os que circulam).

Apesar destas tensões, o que se pode entrever é que a retomada das dietas, e outras práticas, tal como o uso do *uni* e do rapé, tem se tornado um meio efetivo de reinvenção da cultura yawanawa, fazendo emergir processos bastante inventivos criativos e artísticos relacionando as dietas a emergência de objetos tidos agora como *sagrados*, tais como cocares, *tepis* e *curipes* (para tomar rapé), os *kene* (“desenhos” pintados nos corpos, feitos em miçangas), o *mustante* (lança), etc. (FERREIRA OLIVEIRA, 2012). Particularmente, a retomada da dieta do *muka*, que se constitui como a iniciação básica para o processo de tornar-se *xinaya* (rezador), tem mostrado sua extrema relevância e importância nesse processo de “fortalecimento” da cultura. Perez Gil (2003) afirma que os Yawanawa dispõem destes meios de endurecer o corpo – através do jenipapo, do kambô, da vigília, das dietas xamânicas, etc. - e essa fabricação corporal atua no sentido de tornar-se Yawanawa, sendo que o fortalecimento do corpo individual, fortalece o corpo social. Desta forma, o *muka* é central nesse processo de fortalecimento de uma identidade yawanawa, pois não é apenas através de suas dietas e trabalhos complementares que se aprende (enquanto operação intelectual) – já que se trata de estudar a cultura, através do aprendizado de mitos, cantos, etc – mas porque ele transforma esses corpos, deixando-os mais resistentes, fortalecidos e disciplinados, conforme éticas yawanawa sobre o modo correto de ser e estar no mundo. É desta forma que podemos compreender a afirmativa de alguns yawanawa, que justificam entrar para o *muka* como forma de *estudar a cultura*.

Um dos aspectos práticos visíveis desse fortalecimento da “cultura”, refere-se ao estímulo que estes psicoativos estão tendo em relação a retomada da língua. Primeiramente podemos destacar o próprio *muka*, tendo em vista que, para que o processo de aquisição de conhecimento se dê de forma mais efetiva, há que se falar e entender yawanawa. Isto porque, afirma-se que o *muka* entende somente palavras proferidas “na língua”. O não domínio da língua é uma barreira para o aprendizado, tendo em vista que é necessário entendê-la (considerando que os *xinaya* falam preferencialmente em yawanawa) e falá-la (como no caso da execução do sopro, chamado *vekush*). Ainda, o conhecimento xamânico exige uma disposição a aprender a língua, tal e qual é falada na ‘espiritualidade’. Ou seja, para tornar-se de fato um

xinaya, condição mínima é que domine essa outra língua yawanawa, específica para situações de reza e cantos, tais como o *meka*. Portanto, se “debilitar os corpos, é debilitar o social”, podemos entrever que é possível traçar uma correspondência entre “fortalecer os corpos” e “fortalecer a cultura” enquanto processo de retomada do xamanismo. O *uni* também é um agente muito importante nesse processo de retomada de práticas yawanawa, tais como o uso da língua (nota-se certa ocasião em que uma yawanawa após uma roda de *uni*, ficou uns dias falando apenas yawanawa, apesar de não falar muito bem, pois o *uni* havia “cobrado” ela). De diversas formas, o *uni* estimula neste sentido, a começar pela proliferação dos *saites*, que são a condução base para uma roda de *uni*.

Atualmente *nawas* buscam os yawanawa para fazer dietas. Criou-se, então, uma gama de possibilidade de dietas (mediante pagamento): do *uni*, do *kapu*, da caiçuma, da pimenta (*yutxi*), do jenipapo (*nana*). Geralmente antes de submeter-se ao *muka*, o sujeito já fez estas outras dietas, sendo estas como espécie de preparatório. A criação de uma “dieta do *uni*”²² (apesar de antes haver, não era colocada nestes moldes) é uma forma de inserir o sujeito neste campo de *forças* e aprendizados. A dieta consiste em abster-se de comer doce (incluindo frutas), sal (incluindo industrializados que já vem adicionado), carne vermelha, e de ter relações sexuais, pelo período de sete dias. As mesmas condições se aplicam à dieta que se aconselha após tomar *kapu* – forma como os yawanawa se referem à conhecida “vacina do sapo”, considerando que os Yawanawa aconselham como “tratamento” a tomada de três dozes (intercaladas com um dia sem *kapu*), mantendo o período de sete dias de dieta. Para tomar o *kapu* o sujeito deve estar de jejum, a partir da madrugada, e tomá-lo bem cedo (pois não é adequado tomar *kapu* quando já tenha saído o sol). Assim como em outros grupos que utilizam a secreção da rã, seu uso principal é para tirar a panema, traduzida como preguiça e azar na caça. Caso a dieta não seja seguida, como comer doce, ou ter relação sexual, o efeito pode ser de um extremo cansaço e preguiça. Percebemos assim que a quebra da dieta está associada a produção de um efeito reverso ao que se esperava. Novamente, vemos algo que nos sugere uma espécie de ética das medicinas, no caso do *kapu*: pois é necessário, como parte da

²² Segundo Paulo Matsini (comunicação pessoal, 2012), existem várias espécies de *uni* para os Yawanawa, como mesmo diz o *shenipavo*. Todos eles é necessário fazer a dieta. Quanto mais forte o *uni*, mais rigorosa a dieta. O que consideram o “*uni* normal” é chamado de *unikaya* (não cumprir sua dieta pode trazer doença, mas não adoeceria logo, talvez depois de muitos anos). Já o *tucuni*, que eles utilizam muito nos estudos durante o *samakei* do *muka*, é considerado muito forte, sendo o mínimo de quinze dias sem relação sexual e doce.

dávida, que se faça uma dieta *para* ele, caso seja quebrada, há a retaliação. Ainda, para concluir, vale ressaltar que segundo o conhecimento yawanawa, a dieta do rapé (*rome/nawe*), consiste em não comer determinado tipo de carne de caça (que obviamente não se consome nas cidades) e não segue os preceitos acima.

Corporalidades e éticas: o *muka*, outras dietas e a produção do corpo e da pessoa

Devemos portanto adentrar um pouco na questão das dietas, a fim de fazer esta conexão entre os modos de produção de corpos, necessários para a circulação dos conhecimentos, e os princípios éticos envolvidos no cumprimento de tais modos de estar no mundo, ou nas ditas prescrições que envolvem o uso plantas, animais e derivados.

Tomando como bibliografia os estudos sobre noções de corpo e pessoa nas sociedades das Terras Baixas sul-americanas, Perez Gil (2003) estuda práticas yawanawa e yaminawa, dedicadas a endurecer e fortalecer o corpo – objetivo este associado a valores éticos centrais na sociabilidade destes grupos. Reflete, assim sobre a relação entre a corporalidade com a ética e identidade grupal, destacando ideais éticos que compõem a pessoa – compartilhar e generosidade - estão no âmago da sociabilidade yawanawa e yaminawa, e são centrais na constituição da pessoa. Segundo a autora, considerando o princípio indígena de que “a educação se dá no corpo, lhe inculcando valores éticos” e que “tudo o que acontece com o corpo de uma pessoa tem repercussões no corpo de outras que estão ligadas a ela”, pode-se afirmar que valores como – fortaleza, dureza, resistência – estão na base de um modelo de comportamento ético, definido pela capacidade de trabalhar e pela generosidade, sendo a preguiça e avaria considerados defeitos (PEREZ GIL, 2003:29-30).

Primeiramente, cabe fazer colocações centrais sobre o xamanismo yawanawa. Como argumenta a autora, a formação destes especialistas dá de forma variada, segundo uma gama de práticas, que é aperfeiçoada segundo cada sujeito, sua trajetória e relação com seu mestre, no caso os *xinaya* (traduzido como “aquele que tem pensamento”). Segundo Perez Gil (1999) a prática xamânica yawanawa é baseada na noção de intencionalidade, e opera segundo uma tríade entre mito, sonho e reza, uma vez que o *xinaya* (como chamam os rezadores) faz o diagnóstico através do relato sobre o sonho do enfermo quando adoeceu, e durante a reza, aciona determinados mitos e seus elementos para fazer a cura. É a partir deste elemento que podemos

compreender porque deve ser cauteloso o uso dos *shenipavo* durante rituais nas cidades, já que o que ele evoca são histórias utilizadas para fins de cura ou agressão.

A dieta (*samakei*) do *rare muka*, também conhecido como “juramento sagrado” é mencionado como a experiência que consolida a iniciação no xamanismo yawanawa, associada a formação dos *xinaya* (rezadores). Ainda assim, outras dietas, que envolvem outras plantas ou uso de animais, são consideradas ainda mais rigorosas, ponderosas e perigosas: a dieta do *xupá* (datura), a dieta da saliva da jibóia, e a dieta do sangue do coração da jibóia, sendo que não são mais praticadas há décadas (com excessão da saliva da jibóia, embora também pouco comum).

Os Yawanawa também falam em “jurar o *muka*” ou “mexer o *muka*” e aqueles que o tomaram são considerados como sendo da “família do *muka*”, havendo expressões como “ser filho do *muka*”. Considera-se que aquelas pessoas que fizeram as dietas juntos, são filhos da mesma batata, e são da mesma família do *muka*. Apesar de todos os vínculos de consagüidade já existentes entre os yawanawas, o *muka* cria novas relações de parentesco, na medida em que se considera que ao passar este ano junto, no *samakei*, cria-se cumplicidades bastante sólidas, capazes de transpassar grandes oposições políticas entre as aldeias. Exemplo neste sentido, é o que afirmou Paulo Matsini do Mutum, de que havia sido ajudado por Biraci Nixiwaka de Nova Esperança quando precisou de contatos onde estar e poder fazer rituais nas cidades (em 2012) - apesar das intensas oposições e críticas mútuas na época. Quando se tratou de ajudar um parente estando na cidade (em que pese a grande preocupação dos yawanawa em viajar sozinhos e passar dificuldades), esta exceção naquele episódio foi explicada: “apesar de tudo, temos uma relação muito forte, por ter comido a mesma batata”. Portanto, se na etnologia ameríndia considera-se a comensalidade como um modo de fazer parentes, assim como para os Yawanawa (PEREZ GIL, 2003), podemos sugerir que “compartilhar a medicina”, ou seja, tomar juntos o *uni*, ou fazer juntos uma iniciação como esta (tomando juntos diariamente o rapé), também são formas de fazer parentes.

Os Yawanawa afirmam que o *muka*²³ é capaz de realizar aquilo que o iniciando pedir. Deste modo, qualquer intenção pode ser potencializada, e

²³ Além de tomar o *muka*, que se constitui como o principal uso, ele também pode ser feito de outras formas (pelos que já são do *muka*), tais como usar suas raízes para fazer algum ou pedido ou mesmo o tratamento em alguma pessoa - por exemplo quando a raiz é posicionada em cima de algum local enfermo e é tratado com *vakush* (sopro) depois de tomar um rapé. Também o aprendizado das ervas pode ser feito através de um sumo do *muka*, que é pingado nos olhos (ao invés de ser ingerido).

concretizada, caso o iniciado cumpra rigorosamente a dieta. A dieta do muka deve ser feita, basicamente, com algum dos objetivos: cura (quando o iniciado tem uma doença grave) ou desenvolver suas capacidades xamânicas (sendo a maioria dos casos). O iniciando deve focar o motivo que o leva a iniciação, e principalmente, o objetivo a se concretizar. Durante o juramento sagrado, na ingestão do *muka*, o objetivo do iniciando é afirmado, o que deve ser feito em voz alta em yawanawa e diante dos demais presentes – que em geral são: o(s) rezador(es)/professor(es), e seus alunos, os já iniciados e os outros iniciandos. Segundo iniciados, o *muka yuxin* é plantado dentro da pessoa, que passa a ser considerado como um bebê. A partir deste momento, para sempre o espírito do iniciando é considerado como sendo do *muka*. Durante o todo o ano do juramento sagrado, o *uni* e o *nawë* (rapé) são usados constantemente, sendo centrais na produção corporal do iniciando. Ambos são considerados os alimentos da dieta (mencionado como alimentos espirituais, já que além de serem centrais no processo de aprendizado, considera-se que o mínimo de comida que o iniciando coma, mais sofrimento²⁴ passará, portanto terá mais poder). Ainda, o rapé e o uni são considerados meios de estudo. A metáfora escolar e produtiva, pois, é o meio mais usado para expressar o xamanismo: aluno/professor/estudo/trabalho.

Neste processo de um ano, são realizadas diversas dietas, de modo que o iniciando vá transformando seu corpo, vai *estudando* e *trabalhando* as diversas potencialidades que ‘se abrem no mundo da espiritualidade’. Dietas como jenipapo (*nana*), caiçuma de milho e a pimenta rezada (*yutxi*) são feitas durante este processo de um ano, de modo a construir o corpo e a pessoa, através do desenvolvimento de seu *muka vana*. Paulo Matsini, liderança espiritual jovem do Mutum, define *vana* como o poder do *muka*, sendo *vana* uma “força espiritual feminina” (com o qual o iniciado se encontra nos sonhos, e mantém relações e aprendizados. O aspecto da dieta mais perigoso há se quebrar, é o sexo, pois é considerado desagradável para os espíritos, e *vana*, considerada uma mulher ciumenta, sente-se muito ofendida.

A quebra de dietas não apenas é considerada determinante para a efetivação do poder e aprendizado xamânico, mas o não cumprimento pode trazer diversos efeitos maléficos para a vida do sujeito. Contam que realizar a dieta do *muka* costuma “facilitar” muitas coisas para aqueles que estão no processo de iniciação, e isso é considerado como forma de provar o iniciando. Onde incide a questão ética de

²⁴ Perez-Gil (1999;2013) destaca o sofrimento como algo central no processo de aprendizado xamânico dos Yawanawa.

que iniciando estar firme e não quebrar a dieta (como destaca Perez Gil, sobre um corpo duro, resistente, amargo) não deixando-se seduzir pelas tentadoras oportunidades que o *muka* lhe proporciona, pois certamente será retalhado. Quebrar a dieta, além de todas as questões envolvidas (mencionadas adiante no caso do *muka*²⁵), é algo que inside moralmente sob o as qualidades éticas do iniciado, pois acabam inferindo que ele não foi forte e resistente o suficiente, sendo isto muito determinante nas relações de poder dos *xinaya* com os *yuxin*. Desta forma, todo o poder e realização que pode trazer o *muka*, em caso de quebra de dieta, é revertido negativamente.

Podemos complementar essa noção a partir das palavras de um *huni kuin* sobre a quebra da dieta do *muka*: “*se você queria dar um passo pra frente, é como dar dois passos pra trás. Também não volta mais como antes.*”. Os *Huni Kuin* (*Kaxinawa*) também utilizam o *muka* em suas iniciações xamânicas. Muitos preceitos dessa dieta realizada por eles seguem os mesmos princípios que orientam a forma *yawanawa* de realizá-la. Porém, há de se ressaltar uma grande diferença entre essas duas práticas: se para os *Yawanawa* é indispensável o uso do *uni* e do *rapé* na produção do corpo e da pessoa, para os *Huni Kuin* o iniciando deve apenas usar o *muka*. Segundo o que me contou um *huni kuin*, é feito desta forma pois considera-se que há uma exclusividade dada ao *muka*. O conhecimento *huni kuin* considera que se é no *muka* que está se iniciando o sujeito, este deve ser a única fonte de aprendizado: explicou-me que todas as *energias* estão concentradas em receber o que o *muka* pode oferecer.

Considera-se que da forma como o iniciado se comportou durante esse um ano da dieta, assim permanecerá para sempre. Os *Yawanawa* contam que: “*se você foi um mentiroso, vai ser um mentiroso. Se você roubar, vai roubar por toda a vida*”. É como se cada ação constituísse a pessoa, enquanto produto irreversível e/ou irremediável de suas ações nesse período de máximo poder (e vulnerabilidade) que é o *samakei* do *muka*. Deste modo, os iniciados devem se comportar de tal forma que isso se replique para o decorrer da sua vida. A que ele se dedicar, nesse período, será exímio fazedor; por isso incentivam muito o estudo (das rezas, por exemplo), ou de

²⁵ No caso de quebra de dieta do *muka* (ie. mesmo que o iniciado não conclua seus preceitos), ele continua sendo considerado um iniciado, e fazer uma nova dieta, não tem qualquer efeito de reverter a quebra da dieta anterior e suas consequências. A quebra de uma dieta considerada grande, tal como *muka* e outras mais fortes, pode ocasionar até mesmo a morte (da própria pessoa, ou de um parente, mesmo que muitos anos depois).

qualquer outra aptidão que o iniciado queira desenvolver. É também nesse sentido que o *muka* se transforma, pois não se trata de buscar, como no tempo dos antigos, tornar-se *xinaya* para aquisição de poder xamânico e tratamento de pessoas da família (frente a alta peliculosidade de ser tratado por outro *xinaya*) – mas da realização e aperfeiçoamento de determinados aspectos, dons, projetos, ou afazeres em sua vida (mesmo que sua intenção seja de fato tornar-se um *xinaya*). Ainda, poderia-se dizer que o *muka* contemporaneamente também é um meio de tornar-se Yawanawa, assim como o *uni*, uma vez que a identidade incide no corpo produzido segundo determinadas éticas.

Há diversas regras que o iniciando no *muka* deve cumprir neste período de um ano. Devem cuidar ao máximo, prestar atenção inclusive na forma de andar, por exemplo. Durante este período, o iniciado não deve tropeçar, ou bater-se nos objetos, pois caso isso ocorra gerará um efeito prolongado para sua vida: o sujeito seguirá sempre “tropeçando” ao longo de sua vida (como uma metáfora para as coisas não acontecerem da forma certa e fluida). Portanto o filho do *muka*, durante este primeiro ano, deve tomar diversos cuidados (por exemplo não comer no escuro, pois pode ser prejudicado pelos *yuxin*). Quanto a alimentação²⁶, além das regras básicas – não comer doce, sal, nem ter relações sexuais – há uma série de prescrições alimentares, que vão amenizando conforme passam os meses (considerando que os três primeiros meses, cumprem-se todas condições alimentares). Jamais deve partilhar utensílios para se alimentar com pessoas que não estão em dieta. Nem sequer é recomendado que se alimente de algo que tenha sido preparado na mesma panela, ou tenha sido “mexido” por alguém que não está em dieta.²⁷

Prescrições também servem para determinados locais.²⁸ Há, ainda, éticas e

²⁶ Seguindo os mesmos princípios descritos acima, não se deve comer carne de paca (devido ao fato de esta mexe na terra, arrancando plantas desde a raiz – e isso levaria a “cortar o conhecimento”), não comer carne de jacaré (pois é um animal que não tem língua, então a fala do iniciado “não vai valer”, ficando sem poder e força para realizar a cura). Também não se pode comer carne de animais grandes, tais como gado, pelo fato de serem maiores que os humanos (considerando que tem uma força maior; evita-se, portanto, uma espécie de predação).

²⁷ Deste modo, dispõe da ajuda de alguma parente, sua esposa ou mãe, preferencialmente, de modo que comprometa-se a submeter-se a dieta juntamente a ele, para fazer comida a ele e não ser prejudicado. Além de diversos malefícios que se possam causar (sentir-se mal por exemplo), considera-se que ele não aprende, pois comer um alimento que foi “mexido” (por alguém que está tendo relações sexuais) acaba por “cortar” os sonhos (modo pelo qual se dá a aprendizagem, através da relação com *vana*).

²⁸ Alguns locais não podem ser transitados (por qualquer um), por serem considerados perigosos, podendo atrair doenças: onde há plantas de *muka*, por exemplo. Os iniciados devem ficar restritos a um ambiente isolado, e neste local, em geral aqueles que estejam de passagem, devem entrar em dieta também, de modo a não interferir (no corpo) dos demais. Nestes locais, assuntos considerados aleatórios ao propósito de estudo, devem ser evitados ao máximo.

comportamentos que devem ser seguidos, por aqueles que interagem (sem dieta) com alguém que está no *muka*. Um dos preceitos é não olhar muito para a pessoa que está no *muka*. Isso pode gerar algo maléfico, em ambos, mas principalmente naquele que olhou, pois o iniciado no *muka* pode “mandar coisa ruim”, mesmo que involuntariamente. Este estágio de alto poder, em que se encontra alguém no *muka*, deixa o corpo permeável, podendo afetar a outras pessoas, e a ele mesmo. O iniciado no *muka* deve ao mínimo “dividir sua energia” com os outros (que não estejam com ele em dieta). Caso ele necessite fazer isso, por exemplo, fazendo um *vekush* (sopro) em alguém necessitado, o suposto enfermo deve fazer uma dieta *para* o iniciado. Isto porque considera-se que um mestre, professor, *xinaya*, que faz uma reza, um *veksuh*, etc. para alguém, pode ser afetado caso aquele que recebeu quebre a dieta. Chegamos novamente a um ponto central na questão que envolve éticas, circulação de conhecimentos substâncias entre indígenas e não indígenas, e produção de corpos, pois a relação de receber conhecimento, poderes e proteção, deve-se, segundo o conhecimento xamânico yawanawa, dar-se mediante uma produção de corpos que envolve o sofrimento e a produção do amargo (PEREZ GIL, 1999;2003). Os corpos são afetados mutuamente. Portanto, além da ética com não humanos (medicinas), busca-se agir também com os humanos. Assim, trata-se ainda de produzir corpos amargos nas cidades, de modo que o trabalho yawanawa seja bem feito. Como dizia um yawanawa, orientando suas queixadas *nawa* na cidade: “*Yawanawa trabalha assim!*”

Os yawanawas costumam atribuir possíveis desordens nos rituais de *ayahuasca* nas cidades, a um excesso de força vinculada na roda, através dos cantos, da bebida, intenções, etc. (dentre outras questões, como a uma falta de preparo corporal/espiritual daquele que guia o ritual. Deste modo, os Yawanawa não exitam em privilegiar um trabalho alegre com mirações e animação (ou invés de, como eles dizem, “chamar muita força”). Uma das condições, que indicam preceitos éticos, é a prerrogativa dos Yawanawa de que rituais conduzidos fora das aldeias devem ser conduzidos por iniciados no *muka*. Para usar o nome *yawa*, há que se fazer bem feito. Desta forma, o modo como encontraram para empreender esta circulação de seus conhecimentos, é capacitar também aos brancos a fazê-lo bem, e bonito, pacificando-os (ALBERT;RAMOS,2002), colocando-os em dieta para que aprendam com o “mundo espiritual yawanawa”. Se a identidade é produzida através de manipulações corporais, pode-se pensar que estão fazendo dos *nawa*, *yawa*.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. UNESP, 2002.
- COUTINHO, Tiago Cavalcante. 2011. Xamanismo da floresta na cidade: Um estudo de caso. Tese em Antropologia Social UFRJ/IFCS.
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2009. No caminho, em busca da visão: narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, UFSC.
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2011. Dai-me nixi pae, uni medicina: alianças e pajés nas cidades. Anais da Reunião de Antropologia do Mercosul, Universidade Federal do Paraná, 2011.
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline. 2012. Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/UFSC.
- GOES, Paulo Homem de. 2009. Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá. Dissertação de Mestrado UFPR.
- HENMAN, Anthony. 2005. “A coca como planta mestra: reforma e nova ética”. In. www.neip.info
- LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Ed. Mercado das letras, Fapesp, 2004.
- LABATE, Beatriz e COUTINHO, Tiago. (2014), "O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil". *Revista de Antropologia da USP*, nº 2, v. 57.
- LAGROU, 1991. Elsjé. Uma Etonografia da Cultura Kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, UFSC, 1991
- LIMA, Edilene, LABATE, Beatriz. 2005. “Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina”. *Revista do IPHAN* 32: 254-267.
- LIMA, Edilene C. e Beatriz C. Labate. 2006. “Das Florestas Acreanas aos Grandes Centros Urbanos”. In Carlos A. Ricardo e Fany Ricardo (orgs) Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- NAHOUM, André Vereta. *Selling "cultures" : the traffic of cultural representations from the Yawanawa* [online]. São Paulo : Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013. Tese de Doutorado em Sociologia.
- PÉREZ GIL, Laura. 1999. Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- GIL, Laura Pérez. Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 023-045, jan. 2003.
- REIS, Renan Souza. 2013. Traduções Yawanawa. Seminário GEU –Grupo de Etnologia Urbana. FFLCH/USP.
- ROSE, Isabel Santana de. Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS UFSC.
- SÁEZ, Oscar Calavia. Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 007-040, dez. 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, no. 1: 3–22.