

5. Encontros e diálogos de um cachimbo guarani com um cachimbo lakota

Rodrigo Iamarino Caravita

“Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra”.
E o camarada disse: “Qual é o problema?”.
Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*

Foram justamente algumas pedras que me mostraram que o ambiente que pesquiso é inundado por uma infinidade de coisas – ou trecos, troços (Cf. Miller, 2013) – e por toda uma “parafernália ritual”, como descrito pela bibliografia especializada (Arhem, 1993; Langdon, 2016; Montardo, 2002; Vilaça, 2000). Foi dentro de um temazcal com os Guarani que percebi que as pedras são tratadas como ancestrais: são avôs e avós. Há uma vasta bibliografia explicando as origens do temazcal,¹ que, em *náhuatl*,² significa: *temaz* = suar e *calli* = casa/local. Ou seja, “casa/local onde se sua”. Frequentemente, o temazcal é relatado como um ritual (ou cerimônia³) de purificação e renascimento. A tenda, o calor e a escuridão são elementos que marcam o retorno ao ventre materno, ao ventre da Mãe Terra, como se diz. Inúmeros povos o praticam (com outros nomes), especialmente aqueles de origem/influência asteca e diversos povos norte-americanos, entre os quais se destacam os Lakota. Esses chamam o temazcal de *sweat lodge* (tenda do suor) ou *inipi*. Para os Guarani, com quem realizei a maior parte de minha pesquisa, o temazcal é a *opy djere* (*opy* = casa de reza, *djere* = redonda/circular).

O ritual chegou até eles através de uma série de alianças (e encontros) em que dois objetos em particular desempenharam papel central, como espero demonstrar no decorrer do texto. O termo temazcal pode se referir tanto à estrutura, geralmente feita de bambus trançados e coberta por mantas, quanto ao

1 Para uma visão detalhada do temazcal, ver a dissertação de Karina Rachel Guerra Braga (2010). Para uma abordagem histórica, ver os livros de Soustelle (1962) e de Sánchez (2010).

2 Língua pertencente à família uto-asteca, falada no território que atualmente corresponde à região central do México, de onde se credita a origem do temazcal entre os povos pré-hispânicos da Mesoamérica, sobretudo os astecas.

3 Termos usados quase que indistintamente pelos participantes. Aparecem ao longo do texto muito mais como conceitos êmicos que como categorias analíticas.

ritual em si. É importante salientar também as diferenças de nomenclaturas, que podem ser mais ou menos enfatizadas quando se deseja afirmar ou salientar determinada tradição. Ao participar de uma cerimônia no México, vinculada ao Caminho Vermelho (ver definição adiante), referi-me à *sweat lodge* como temazcal e fui prontamente advertido pelo líder cerimonial, lembrando que ali seguíamos a linhagem lakota. Adoto a nomenclatura temazcal por ser ela a mais utilizada no Brasil e também no México, mesmo em cenários bastante vinculados ao Caminho Vermelho e com grande influência lakota.

Mais frequente no México e nos Estados Unidos, ainda que com abordagens e significados diferentes, o ritual começou a se espalhar por todo o continente americano, principalmente a partir de sua abertura (e a de outros rituais) para não indígenas. Essa abertura foi realizada por indígenas da América do Norte, especialmente os Lakota. A partir da fundação, no início do século XX, da Native American Church (NAC), uma igreja indígena estabelecida nos Estados Unidos para, legalmente, garantir o consumo ritual do peiote, considerada droga pela legislação vigente, ocorreram diversas alianças (e divisões) que, pouco a pouco, começaram a espalhar um conjunto ritualístico (um “movimento espiritual”) chamado Caminho Vermelho. Tal movimento recupera certos rituais de tradição indígena norte-americana, majoritariamente lakota, mas também de outros grupos que fazem parte da NAC, particularmente os Apache e os Navajo. Segundo Renée de la Torre,

o Caminho Vermelho é um movimento espiritual que, em primeira instância, é desterritorializado dos limites institucionais da tradição lakota, para ser realocado em vários outros circuitos: buscadores da Nova Era, *hippies*, ambientalistas, ciclos de terapias alternativas, indígenas ou ne indígenas, espíritas, psicólogos transpessoais e aqueles que, de maneira geral, consomem enteógenos (2015, p. 1, tradução minha).

Foram esses rituais que, no final do século XX e início dos anos 2000, chegaram até os Guarani, entre os quais realizei a maior parte da minha investigação atual, preocupado em cartografar essa imensa circulação (e articulação) de pessoas, objetos, ideias – em suma, coisas – dentro do Caminho Vermelho. Não que esse acontecimento, a pedra entre os Guarani, tenha chamado

minha atenção subitamente, como se fosse uma iluminação, a maçã de Newton. De fato, foi uma série de acontecimentos que me fez atentar para a importância das coisas em ambientes tão distintos como uma aldeia guarani no sul do Brasil e uma terra alocada perto de Guadalajara (México) para a realização da Dança do Sol⁴ – outro entre os rituais centrais no Caminho Vermelho. Estive por um ano no México, como parte de minha pesquisa de doutorado, para entender melhor esses trânsitos e alianças que chegaram até os Guarani. Se a NAC é fundada nos Estados Unidos, é no México que uma derivação da igreja (ou uma dissidência) toma forma e começa a espalhar por toda a América esse conjunto ritualístico, em grande parte lakota, mas também mesclado com muitos elementos pré-hispânicos.

Em outra ocasião, em um temazcal realizado depois de uma cerimônia guarani, ajudava um amigo a desmontar a estrutura de bambu utilizada para a tenda. O temazcal geralmente é feito com uma estrutura circular de bambus entrecruzados, envolta com cobertores e mantas. A estrutura costuma ter cerca de quatro a seis metros de diâmetro e um buraco no centro para acomodar as pedras quentes, que são aquecidas em torno de duas a três horas em uma imensa fogueira. Há uma série de cuidados e prescrições a seguir: a maneira correta de dispor os bambus; o cuidado ao cortá-los e dobrá-los, de modo que fiquem firmes e não se quebrem; a própria escolha de quais utilizar; o tamanho exato da tenda; a direção para a qual ficará orientada a porta de entrada (em geral voltada para o nascer do sol); os cobertores, que não devem deixar entrar luz alguma; a montagem da fogueira, em forma cônica, com as pedras cuidadosamente dispostas em sua base; o número de pedras a ser utilizado; a distância da fogueira até a tenda. Além disso, uma vez iniciada a cerimônia (ou o ritual), é necessário observar a correta circulação dentro do espaço, sempre em sentido horário. Os objetos que entram e saem da tenda a cada porta (*rounds*, em geral quatro, com a abertura da porta entre eles, para a entrada de mais pedras quentes) também obedecem à mesma circulação. São baldes de água, tambores e chocalhos para as

4 Ritual tradicionalmente praticado pelos Lakota e que, naquela ocasião, foi conduzido por Luis Anaya, mexicano que tem uma relação próxima com Leonard Crow Dog, um dos principais líderes Lakota e referência na expansão e abertura da Dança do Sol para não indígenas.

canções entoadas dentro da tenda, ervas e óleos essenciais que são dispostos sobre as pedras quentes etc.

A lista de prescrições e coisas pode se estender infinitamente. Muitas dessas coisas são chamadas “medicina”: canções, ervas, vapor, as próprias palavras. São poderosos “instrumentos” que transformam e agenciam pessoas, situações e momentos – ou melhor, configuram agenciamentos (Cf. Deleuze & Guattari, 1996), entendidos como uma “reunião de componentes heterogêneos, [...] uma agência que não nos pertence” (Stengers, 2017, p. 11). Uma pessoa dentro do temazcal só pode cantar se estiver em posse de um chocalho ou tambor, que circula entre as pessoas responsáveis pelas canções em cada uma das portas. Temos, nesse caso, um agenciamento específico do tipo pessoa-chocalho que torna possível o fluir da voz.⁵ Neste texto, prefiro utilizar o termo “coisa” ou “material”, em geral no plural, para descrever esse imenso conjunto de, justamente, coisas que circulam (tabaco, cachimbos, instrumentos musicais, pedras, pessoas, canções, ideias), não postulando, *a priori*, uma distinção entre sujeito/objeto e mente/matéria, como têm advertido muitos autores da chamada virada material (*material turn*) ou que produzem em diálogo com ela, e também da religião material (*material religion*) (Henare, Holbraad & Wastell, 2007; Ingold, 2007a; Meyer, 2019; Moberg, 2016; Pestana & Da Silva, 2018).

Voltando à desmontagem da tenda, já cansado da cerimônia, que havia durado toda a noite, perguntei a meu amigo que havia conduzido o temazcal: “Onde eu jogo isso?” (um pedaço quebrado de bambu). Ele prontamente me advertiu: “Jogar não, mas você pode colocá-lo ali, junto com os outros bambus e troncos de madeira”. Comecei então a reparar no extremo cuidado que ele e outras pessoas tinham ao manusear as coisas, sobretudo as vinculadas a contextos rituais e cerimoniais: a forma de montar e guardar os cachimbos; a relação com as

5 São muitas as ocasiões em que agenciamentos semelhantes ocorrem. Nas cerimônias de meia-lua – uma cerimônia tradicional da NAC –, é comum que todos os participantes tenham a possibilidade de cantar, mas sempre em posse de um bastão e de um chocalho que circulam entre todos. Em outro caso semelhante, dificilmente um indígena guarani falará sobre coisas importantes sem a presença de seu *petyngúá* (o cachimbo sagrado guarani), envolvendo aí um agenciamento pessoa-cachimbo-fumaça-espíritos capaz de trazer as boas e corretas palavras.

penas e colares; a forma correta de segurar o cachimbo enquanto se dança; a maneira de montar e tocar o tambor; a arrumação do fogo para um temazcal ou então para uma cerimônia; e, mais especificamente no caso guarani, o cuidado extremo com as palavras, que possui uma relação direta, como veremos, com *Nhanderu*, o deus criador do mundo, que traz as “boas palavras”, “sempre acompanhadas pelo uso do *petynguá*” (Ferreira, 2004, p. 126).

Uma vez, no México, pude participar de uma cerimônia de meia-lua da NAC, conduzida por um líder navajo, dentro da *tipi*, famosa estrutura cônica de indígenas norte-americanos. A cerimônia segue um formato rígido: são 12 horas sentado, sem poder esticar as pernas e sem poder sair. Ela também é orientada por uma série de materiais cerimoniais extremamente importantes e por todo um cuidado em manuseá-los: tambores, penas, cachimbos, chocalhos, cigarros feitos em palha de milho etc. Observamos também uma rigorosa organização do espaço cerimonial: com frequência, o chão, geralmente de terra, é varrido e limpo; o fogo central é organizado a todo o momento, no que diz respeito à forma correta de disposição tanto da lenha quanto das cinzas, que, aos poucos, formam desenhos; um bastão de madeira circula por todos os participantes, que, em sua posse, podem entoar canções; as próprias canções devem ser belas, harmônicas e condizentes com o momento cerimonial. Todas essas coisas e as relações dos participantes com elas organizam e orientam a experiência cerimonial.

Foi nesse universo composto de uma multiplicidade de materiais que pude reparar em sua centralidade, não apenas para a experiência cerimonial, mas também para a vida cotidiana. Uma série de materiais e tecnologias (in)formam a vida cotidiana dessas pessoas (indígenas e não indígenas que “andam no Caminho”, como se costuma dizer). Podemos destacar o uso cotidiano de rapé, por exemplo, e seus dois aplicadores comuns, o *kuripe* (aplicador pessoal em forma de “V”) e o *tepi* (aplicador de forma alongada, utilizado para uma pessoa soprar rapé no nariz da outra). No caso do rapé, e em muitos outros, temos uma série de agenciamentos que conformam a experiência: o próprio rapé (em geral uma mistura de tabaco moído e cinzas de alguma casca de árvore), considerando-se a concentração de cada substância (com mais tabaco ou menos, com qual árvore), a

maneira pela qual foi feito etc.; o aplicador utilizado, não apenas o *tepi* ou o *kuripe*, mas as histórias que eles “carregam”, assim como os materiais com os quais foram feitos (osso de algum animal), os motivos (como os de cobra coral) que o decoram e que transmitem ao aplicador aquela força; a quantidade de rapé colocada para soprar; o tipo de sopro da pessoa; a própria pessoa (conhecemos histórias de bons e famosos sopradores) etc.

Depois dessa breve introdução, em que busquei apontar brevemente a linha teórica a ser seguida, o ambiente amplo no qual essas práticas têm circulado e a importância das coisas, olharemos mais de perto duas coisas específicas e aparentemente semelhantes. O *petyngué*, cachimbo sagrado para os Guarani, e a *chanupa*, cachimbo sagrado para os Lakota, quase sempre vistos como objetos para fumar, instrumentos. Esses dois “objetos” perpassam toda a história da criação do mundo, até os dias de hoje. Aliás, o próprio termo “objeto” é estranho para esses cachimbos. Qualquer sinônimo é insuficiente para substituir o valor e o significado contidos neles. Se perguntarmos a um Guarani o que é o *petyngué*, a resposta é quase sempre a mesma: tudo. A partir do relato de um encontro entre esses dois cachimbos, visio explorar a potência (ou a vida) deles, que permite que aliança entre povos tão distantes sejam traçadas, muitas vezes sem conhecimento, agência ou intencionalidade humana.

Essas alianças, que podem surgir de modo mais ou menos involuntário, frequentemente se transformam em alianças específicas, determinadas e utilizadas politicamente. Sua história quase sempre é contada a partir dos chamados “atores nodais” (De La Torre, 2014; De La Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2011; Fernandes, 2018), em geral humanos, inseridos em um amplo cenário de circulação das chamadas espiritualidades indígenas. Quer dizer, pessoas-chaves, consideradas essenciais para a expansão e circulação dessas práticas. O que busco fazer aqui é chamar atenção para a centralidade de outros atores, não humanos, dentro dessa rede (circuito ou malha). Vejamos como duas coisas ajudaram a configurar uma aliança Lakota-Guarani, que também se expande, ou pretende se expandir, para uma aliança mais ampla entre povos nativos do norte e do sul do continente, por meio de uma chamada “aliança das medicinas” (Cf. Rose, 2010).

Quando uma *chanupa* encontrou um *petyngué*

O tabaco é possivelmente a planta de poder⁶ mais utilizada em toda a América, de várias maneiras. Aspirado (na forma de rapé/pó, principalmente na Amazônia), mas também mascado ou fumado (uso mais comum entre os Guarani), ou ainda como planta de proteção – todo o círculo na Busca da Visão (outro dos rituais relacionados ao Caminho Vermelho, realizado principalmente pelos Lakota e que chega até algumas aldeias guarani em Santa Catarina a partir da aliança, ou agenciamento, que aqui descrevo) é feito com o tabaco. Cada participante deve confeccionar 365 rezos com tabaco para delimitar e proteger seu espaço. Isto é, panos de algodão cheios de tabaco e atados um a um em uma linha que cercará o espaço na montanha. Nesse espaço, durante o ritual, ficamos isolados, sem qualquer contato com pessoas, sem falar, sem comer e sem beber por pelo menos quatro dias. Antes de subir a montanha, nossa palavra é suspensa pela retirada do direito de fumar nosso *petyngué*. Quando descemos, da montanha podemos voltar a falar, com o retorno do *petyngué* (e conseqüentemente do tabaco).

A retirada do tabaco e do fogo é um momento decisivo, realizado dentro de um temazcal que inicia o período ritual. Levamos nossos *petynguás* cheios de tabaco para a montanha e somos instruídos a cuidar deles lá. São as nossas palavras, rezos e intenções que estão ali dispostas. Não podemos deixá-lo molhar nem perder o tabaco. A relação que desenvolvemos com ele é central, principalmente para os navegantes de primeira viagem, imaginando o momento de retorno, quando poderemos, mediante o fogo, o tabaco e a fumaça, voltar a nos expressar e a ter contato com outras pessoas. Aprendemos a cuidar do *petyngué* com muito respeito. Somente quando retornarmos desse período liminar, como indiquei, o fogo, o tabaco e, conseqüentemente, a palavra serão devolvidos. A palavra guarani, portanto, está diretamente relacionada com o uso de tabaco. Os Guarani são extremamente reservados, pouco falam, e a maioria das coisas

6 Plantas sagradas e medicinas são outros termos utilizados.

importantes só é dita depois de fumar o *petynguá* ao redor do fogo – o tabaco é responsável, precisamente, por trazer as palavras certas, as palavras de *Nhanderu*. Eu poderia falar muito sobre esses vários usos rituais e cerimoniais do tabaco entre os Guarani, mas primeiro gostaria de contar a história de como esses rituais do Caminho Vermelho chegaram até eles.⁷

Seu Alcindo Moreira (*Wherá Tupã*), famoso *tcheramoi* (ancião, avô) e curador (pajé, xamã, ou *karai*, nos termos guarani), pai de Geraldo Moreira (*Karai Okenda*), costuma dizer que muitos conhecimentos antigos sobre plantas e medicinas foram perdidos e esquecidos com a invasão dos brancos (*juruá*) e com a colonização. Mas crescia dentro deles, de um certo grupo Guarani Mbyá de Santa Catarina, a vontade de recuperar e revitalizar esses conhecimentos. Seu Alcindo rezava dia e noite para que isso se concretizasse. Um dia, há mais de 30 anos, ele teve um sonho: que um *juruá* chegaria até a aldeia com conhecimentos que os ajudariam a fortalecer e recuperar sua cultura, uma vez que muitos jovens não estavam mais interessados no conhecimento ancestral, não frequentavam mais a *opy* (casa de reza) e não se sentiam mais atraídos pelas canções, pelos instrumentos, em suma, pelo *nhandé rekó* (o modo de ser Guarani). Os anos se passaram e essa visão, essa profecia de seu Alcindo, não se concretizava. As pessoas já duvidavam dela.

No final dos anos 1990, Haroldo Evangelista Vargas, um médico brasileiro, voltava de viagem ao México, depois de ter conhecido uma série de rituais do Caminho Vermelho e, principalmente, da Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan (FSI). Essa igreja foi fundada por Aurélio Dias Tekpankalli, mexicano que teve contato com os rituais lakota nos EUA e com a NAC, com o intuito de recuperar e fortalecer as raízes ancestrais de todos os povos, difundindo e espalhando esse conjunto ritualístico por todo o continente americano.

7 Uma versão dessa história já está descrita na tese de Isabel de Rose (2010, pp. 154-157, 270-293). A versão aqui descrita é inspirada em uma entrevista que realizei com Geraldo Moreira em outubro de 2019, em conversas pessoais com Geraldo e outros indígenas, e também por um olhar mais atento à relação fundamental da *chanupa* com o *petynguá*.

Na mesma época, um dos Guarani que morava na aldeia de Geraldo e seu Alcindo foi hospitalizado com câncer. Haroldo trabalhava no mesmo hospital. No começo do tratamento, o Guarani se recusava a receber cuidados médicos. Outros médicos pediram auxílio a Haroldo, por saberem de sua trajetória entre grupos indígenas. Ao perceber que Haroldo fumava um cachimbo parecido com o *petyngué*, justamente uma *chanupa* lakota, o indígena começou a “se abrir”. Pouco a pouco eles se tornaram amigos. Haroldo lhe contou toda sua trajetória no México, seu aprendizado com os mais velhos e com o uso de medicinas e práticas de cura ancestrais. Haroldo lhe perguntou se em sua aldeia não existia algum ancião com tais conhecimentos. Ao saber de seu Alcindo, o médico decidiu ir até lá para conversar com ele. *Wherá Tupã* logo o reconheceu como a pessoa dos seus sonhos. Haroldo passou a frequentar a aldeia cada vez mais, a princípio com um projeto médico para indígenas, depois participando de rodas em torno do *petyngué* e posteriormente introduzindo rituais com ayahuasca, tendo inclusive recebido um nome guarani.

A partir dali, uma série de alianças se iniciou, sobretudo entre os Guarani e não indígenas, como a aliança com uma Igreja do Santo Daime que, no princípio, fornecia ayahuasca para a realização das cerimônias. Se nos rituais e cerimônias da NAC o peiote é a planta de poder utilizada, aqui no Brasil, por questões legais (e também geográficas), a ayahuasca foi a medicina escolhida. Temos já no início dessa história, portanto, uma aliança entre a Igreja Nativa fundada no Brasil por Haroldo, uma Igreja de Santo Daime próxima e algumas aldeias guarani de Santa Catarina. Foi assim que, pouco a pouco, indígenas Guarani começaram a participar dos rituais (Busca da Visão e Dança do Sol⁸) e cerimônias que ocorriam

8 Trata-se de dois rituais centrais para o Caminho Vermelho, e também para os Lakota (entre outros povos norte-americanos). A FSI incorporou esses rituais em seu corpo ritualístico e, em sua sede no Brasil, em Segualquia, realiza ambos a cada ano. Em suas aldeias, os Guarani têm realizado apenas a Busca da Visão. A Busca é um ritual de retiro e jejum, realizado individualmente, por períodos variados, durante quatro anos de compromisso. No primeiro ano, são quatro dias de jejum; depois, sete, nove e 13, respectivamente. A Dança é um ritual no qual os participantes fazem um voto de compromisso por também quatro anos, dançando por quatro dias (em *rounds*), desde o nascer até o pôr-do-sol, também em jejum. Para saber mais, tanto em contexto Lakota quando da FSI, ver a bibliografia citada (Brown, 1989; Bucko, 1999; Hallowell, 2017;

na sede da Igreja Nativa fundada por Haroldo em Segualquia, na serra catarinense. Aqui cabe uma diferenciação: consideramos a Busca e a Dança rituais porque assim estão descritos pela bibliografia especializada: trata-se de dois dos sete rituais centrais para os Lakota (ver Brown, 1989). Cerimônias, aqui, dizem respeito à chamada cerimônia da meia-lua, uma cerimônia tradicional da NAC, de uma noite de duração, com a ingestão de peiote, e momentos de cantos e rezos com a presença do tabaco (ver Catches, 1991).

A resistência foi, e ainda é, enorme. Muitas aldeias não aceitaram a presença de Haroldo, o projeto médico proposto e muito menos que um homem branco estivesse fumando *petyngué*. Mas seu Alcindo e seu filho Geraldo o acolheram, assim como algumas outras aldeias da região. Os Guarani começaram assim a se interessar pelo conhecimento que vinha dos povos do norte: temazcal, Busca de Visão, Dança do Sol, cerimônia da meia-lua. Em pouco tempo, esses rituais e cerimônias foram incorporados nas aldeias, com variações e com a inclusão de vários elementos da própria cultura guarani. Mas, em todas essas adaptações, foi e continua sendo o tabaco o elemento central, que atualiza e guia a aliança.

Nas cerimônias, tendemos a considerar a ingestão da medicina (ayahuasca, no caso guarani) como o ponto culminante. O ponto-chave da cerimônia sempre parece ser aquele em que o chefe diz: “Vamos servir a medicina”. Mas, nessa altura, já estamos sentados na *opy* há três ou quatro horas, rezando, ou seja, fumando nossos *petynguás*. A cerimônia é também chamada de cerimônia dos quatro tabacos, porque está orientada por quatro momentos centrais de uso do tabaco: primeiro, a oração inicial, na qual colocamos nossa intenção para a cerimônia, acendemos o tabaco juntos e rezamos para *Nhanderu*; depois, a oração da água, na qual agradecemos por esse elemento vital; mais tarde, a oração do poder, na qual os condutores acendem os *petynguás* cerimoniais, ou as *chanupas*, e fumam, geralmente em silêncio; finalmente, com o dia amanhecendo, temos a oração da manhã, na qual fumamos para agradecer pela vida, pela Mãe Terra e por todo o sustento dado por ela, seguido do compartilhamento de um café

Martínez, 2004; Nathal, 2012, 2019; Neihardt, 2014; Ressel, 2013; Wing, 1997).

da manhã coletivo com os alimentos sagrados guarani: principalmente milho, melancia e carne.

Toda a cerimônia é guiada pelo uso de tabaco, que aparece com múltiplos propósitos: bendizer, proteger, levar as orações a *Nhanderu*. Há também muitos outros usos cotidianos do tabaco. Ele serve para nos acalmar diante de uma situação difícil, para trazer clareza frente a uma decisão importante, para nos trazer coragem e também a palavra certa, a palavra de *Nhanderu* – além de levar as palavras e pensamentos até ele. Em um momento específico da cerimônia, uma pessoa é colocada na cadeira e benzida pelo *karaí* (xamã) e pelos/as seus/suas auxiliares (*yvyraidjá*), que fumam continuamente os *petynguás*, baforando a fumaça sagrada, a *tatachina*, sobre o corpo do/da “doente”, de forma a assustar e espantar os espíritos que o/a atormentam. Os/as auxiliares ficam ao redor do curandeiro (geralmente um homem), tanto para lhe dar forças quanto para se proteger do espírito maligno no momento em que ele sair da pessoa – a *tatachina* também tem essa função (ver Campos, Gomes & Godoy, 2020, pp. 433-434).

A vida contida nas plantas sagradas (ou os espíritos) já é um tema bem documentado pela bibliografia – ver, por exemplo, a clássica coletânea organizada por Labate & Goulart (2005). Vemos aqui que também os instrumentos, algo fora do reino “natural”, digamos assim, possuem vida, ou melhor, fazem parte das teias da vida, como diria Ingold. O *petynguá* (através de seu “cano”, de sua piteira) atua como um filtro para o tabaco. O mais importante é que ele nunca seja tragado. Fui advertido também para nunca fumar em folhas de papel comum – apenas em palha de milho, na falta de um *petynguá* – já que essas não possuiriam vida, não possuiriam veias como as de palha, que filtram a fumaça do tabaco. Ao passar por essas linhas, por esses filtros, o tabaco e as intenções são purificados e então levados a *Nhanderu* na forma de fumaça.

Se não fossem o *petynguá* guarani e a *chanupa* de Haroldo, possivelmente essa aliança não teria se estabelecido, ou não dessa forma, com essas pessoas. Ainda que fumar o tabaco na palha seja a mesma coisa, ou seja, possua o mesmo efeito ritual ou cerimonial, por assim dizer, vemos que os “instrumentos” utilizados possuem vida própria, entrando em agenciamentos que, muitas vezes,

escapam da intenção daqueles que os estão utilizando (ou sequer são previstos). Temos um universo cheio de vida (interação de agenciamentos) por todos os lados: do rezador que acende o tabaco para fazer uma oração, para conversar com *Nhanderu*; do próprio tabaco, que, como uma planta sagrada, leva o rezo Grande Espírito⁹ através da fumaça; da palha do milho ou então do *petyngué*, que filtra essas intenções, que faz uma conexão mais limpa com *Nhanderu*, mais direta, digamos assim; e também, muitas vezes, das próprias coisas, que realizam conexões por si mesmas, inesperadas.

Mas, afinal, o que é o *petyngué*? Ou, como teriam se perguntado Pestana e da Silva (2018), “que treco é esse?”. Para os pesquisadores, o *petyngué* pode ser visto a partir de três perspectivas: primeiro, a partir dos seus usos e formas de manifestação (artística e cultural), que incluem a “relação orgânica” com o tabaco; depois, dos significados sociais e simbólicos, “entendendo o mesmo como instrumento de cura ou arma de guerra contra os miasmas (maus sentimentos do branco)”; por fim, considerando a expansão do consumo entre os brancos (por meio de doações e compartilhamento com lideranças não indígenas influentes) e também a venda dos cachimbos como artefato. (Ibid., p. 17) Assim, os pesquisadores argumentam a favor de uma ressignificação do *petyngué* como um objeto portador de ancestralidade sagrada e, ao mesmo tempo, instrumento político de luta e resistência, “fator de aliança com as lideranças do mundo globalizado pós-industrial” (Ibid.).

Além do trabalho citado, que busca analisar o *petyngué*, influenciado pelos estudos de cultura material – mostrando toda a ambivalência e polivalência do cachimbo –, temos outros (Assis, 2006; Ferraz, 2017; Macedo, 2013; Marques, 2012; Rose, 2017), que, em sua maioria, interessam-se mais pelas chamadas “capacidades agentivas” do *petyngué* e por seus diversos usos instrumentais, digamos assim. Deixo alguns breves exemplos que mostram tudo o que o *petyngué* é (e pode ser).

9 Outro nome pelo qual esse grupo Mbyá-Guarani se refere a *Nhanderu*. Mesma terminologia utilizada pelos Lakota e difundida no Caminho Vermelho.

Gostaria de sublinhar esse aspecto ressaltando o *petynguá mbyá* como instrumento para estabelecer relações com o outro. Seu uso é sempre mobilizado para alcançar “as boas palavras”, como dizem. Uma agência externa, como o tabaco, com seus poderes de embriagamento ou sensibilização, é mobilizada na busca por sabedoria (Ferraz, 2017, p. 128).

Sendo o *petynguá* um objeto de *Jakaira Ru Ete* (uma divindade), ao portarem este objeto, aos Mbyá-Guarani é permitido ter acesso e manipular, a seu favor, o princípio vital, ou seja, o *tatachina* na forma da fumaça do *petynguá* [...] A agência envolvida no *petynguá* vai além da pessoa que o está fumando. Por si só o cachimbo possui capacidades agentivas, e o fato de produzir a fumaça que inspira discursos sábios demonstra apenas uma das potencialidades envolvidas nessa agência [...] O cachimbo (re)produz a névoa primeva que *Nhanderú* (principal divindade do grupo) produziu para fazer todas as coisas, para criar o mundo. Isso quer dizer que, ao fumar, se está (re)fazendo a ação criadora de *Nhanderú*. Fumar no *petynguá*, portanto, permite uma mobilidade, abre caminho para uma aproximação de qualquer Mbyá-Guarani com as divindades, socialidades e subjetividades constituidoras dos *cosmos* (Marques, 2012, pp. 107-109).

Tanto na *opy* como em ocasiões cotidianas, a fumaça do *petynguá* é um dos principais veículos de transmissão de capacidades e conhecimentos, constituindo um canal de comunicação e proteção de *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* aos Guarani, assim como dos Guarani entre si. Na *opy*, o *petynguá* é um importante instrumento para alcançar o estado de concentração (*-japyxaka*) necessário para a conexão com aqueles que estão distantes ou que não se pode ver (Macedo, 2013, p. 188).

Etimologicamente, *petynguá* significaria “lugar do fumo” ou “lugar onde se fuma”. *Pety* pode ser traduzido como fumo, e a terminação *-guá* tem o sentido de local ou continente. Ou seja, um cachimbo. Mas, inspirando-me no texto de Taniele Rui (2012), “isso não é um cachimbo”, ou não só. Ao analisar a relação de usuários de crack (em Campinas, no estado de São Paulo, e na capital) com os cachimbos, a pesquisadora mostra como o instrumento é muito mais que um “lugar para fumar” – ele articula relações, ao ser mobilizado para a criação de vínculos, e se torna, de alguma maneira, coextensivo à própria pessoa, ao ganhar nomes. As diversas práticas, usos e materiais de confecção revelam contextos sociais e evidenciam também as políticas públicas em relação ao crack, quando surgem, por exemplo, políticas de distribuição de cachimbos como forma de evitar seu compartilhamento e a propagação de doenças ou, então, políticas de forte repressão e apreensão dos cachimbos. Em suma,

os cachimbos põem em relevo as cenas de uso, a criação de um mercado, o dilema moral presente na sua distribuição, o trânsito de saberes entre profissionais de saúde progressistas e os usuários, os diversos atores que participam desse universo, a busca de uma consciência política, os limites entre pessoas e coisas e a ameaça de violência física e simbólica presente no cotidiano desses usuários (Ibid., p. 44).

Ainda me lembro vividamente quando recebi meu primeiro *petynguá* das mãos de Giovanna, companheira de Geraldo, na primeira Busca da Visão de que participei. Na ocasião, preparava-me para subir a montanha, e a grande maioria dos participantes já possuía seu *petynguá*. Aqueles que não o tivessem poderiam subir com o tabaco enrolado em palha de milho. Mas, demonstrando-se o poder do *petynguá*, não apenas como um instrumento (ou local) para depositar o tabaco, todos que não o possuíam foram presenteados com um antes da subida. O meu era bastante simples, como a maioria: feito de barro (argila), sem grandes motivos decorativos, com um leve acabamento (a crista) em forma de “V” (descrito por seu Alcindo como a “escada” por onde *Nhanderu* chega até o *petynguá*; é por onde se segura o cachimbo) e uma haste de bambu (taquara) para fumar.

A tese de Assis (2006, pp. 201–210), ainda que não verse exclusivamente sobre o *petynguá*, mas sobre toda uma gama de objetos, coisas e pessoas que circulam na cosmologia mbyá, sob a luz da teoria da dádiva e da cultura material, oferece uma bela descrição do cachimbo, além de uma série de fotografias, ressaltando a importância da fumaça como energia/princípio vital na cosmologia guarani e os diversos aspectos estéticos do *petynguá*. O que busquei aqui foi seguir um caminho diferente, atentando para as histórias que os *petynguás* podem contar, para as alianças que podem traçar e para uma específica, que foi efetivamente traçada. É evidente que todos os outros componentes dessa história possuem sua importância: o rezo de seu Alcindo; a doença do indígena hospitalizado; a trajetória de Haroldo e sua vontade de fundar uma sede da Igreja Nativa de Itzachilatlan no Brasil; a própria ayahuasca, medicina que começa a se espalhar cada vez mais por diversas aldeias guarani no Brasil, e que tem se espalhado por todo o mundo. Mas, em uma tradição (a antropológica) que dá muita ênfase aos atores humanos, escolhemos olhar com mais atenção para coisas, não humanas, aparentemente inanimadas, que só ganham importância em

seus “usos e costumes” quando podem ser dotadas de agência, quando se tornam, inclusive, “uma extensão da pessoa mbyá-guarani” (Marques, 2012, p. 113).

Sem dúvida, o *petyngué* pode ser visto como uma extensão da pessoa ou, mais precisamente, como central na constituição da pessoa mbyá-guarani, na medida em que a sua fumaça (*tatachina*) remete à névoa primeva pela qual *Nhanderu* criou o mundo. Na medida também em que essa energia vital é utilizada ampla e cotidianamente para constituir (e manter) a vida em todas as coisas (e pessoas, se quisermos manter a separação),

A fumaça do *petyngua* é usada para a sacralização de quase tudo que faz parte do mundo Mbyá, pois que tudo precisa ter o princípio vital, aquilo que anima as coisas e as pessoas. O *tatachina* do *petyngua* é aplicado nas crianças quando começam a andar e a falar, nos adultos quando precisam se inspirar para falar, para consumir alimentos coletados na mata, para usarem adornos, para usarem os instrumentos rituais etc. É fundamental sua aplicação nos processos rituais, tanto naqueles que buscam inspiração para entoar os cantos, quanto nos direcionados a cura. Nem todo o *petyngua* produzido se tornará um objeto ritual. Contudo, todos eles podem vir a ser a via material para acionar a fluidez do princípio vital (Assis, 2006, p. 204).

Nas muitas vezes em que perguntei sobre o *petyngué*, para diversos Guarani, recebi como resposta silêncio e/ou perplexidade: “O *petyngué* é tudo”. Afinal, como explicar o que ele é?

Na tradição, todos os Guarani têm seu *petyngué*. Essa é uma história que é contada de geração em geração: no momento em que construíram este mundo terra, foi com o *petyngué*. O Grande Espírito, Tupã, Nhamandu fizeram esse planejamento para poder trazer a vida ao planeta. E assim eles fizeram: fumando *petyngué* e construindo o mundo. Entrando no conhecimento da história, o *petyngué* é onde colocamos o fumo, onde colocamos nossa palavra. *Petyngué* significa a fonte das palavras, onde estamos colocando nosso coração, nosso propósito. No momento em que pitamos, a fumaça sai, todas as palavras saem. A fumaça vai toda para o Grande Espírito, para *Nhanderu*. Por isso é muito sagrado e temos muito cuidado com as palavras que colocamos ali, assim como com os pensamentos. É uma proteção que temos, estar sempre em contato com *Nhanderu*, por isso não descartamos em nenhum momento o *petyngué*. Deus me livre se a gente cortar o *petyngué* no meio agora; para nós, é um desastre. Ele deve ser usado sempre com respeito. No momento em que se usa, você está rezando, você está pensando – pensando em sua vida, na sua família, no trabalho que vai fazer. No momento em que você pede, ele te atende rapidamente. O *petyngué* pode ser de qualquer jeito – pode ser *chanupa*, pode ser grandão, pode ser pequeno –, é o mesmo rezo que está ali, o

importante é estar rezando e colocando seu propósito ali. Tudo é *petynguá* (Geraldo Moreira, entrevista realizada em 14 de outubro de 2019).

Seu Alcindo costuma dizer que o *petynguá* é como a bíblia, fonte de grande conhecimento e guia, porém sem escrita. São palavras e pensamentos que estão ali presentes. É necessário escutá-los com atenção – outra característica marcante dos Guarani, explícita inclusive por uma postura corporal. O *petynguá* nos permite escutar os ensinamentos sobre a origem do mundo, assim como revelações da vida cotidiana – se hoje é um dia bom para se trabalhar, se não há riscos de “maus encontros” na floresta, se alguém está enfermo etc. Mais recentemente, surgiu a analogia com o celular, esse treco que usamos para conversar com pessoas distantes. Segundo Geraldo (Rose, 2010, pp. 312-313), “o *petynguá* é o centro da palavra, chamamos de *yrapytá* [...]. Pode ver, todos os Guarani pegam o *petynguá* quando vão falar. É a mesma coisa que o celular”. Se os símbolos e significados variam e se atualizam em torno do *petynguá*, uma coisa é certa: um(a) Guarani é (re)conhecido/a por seu *petynguá* tanto quanto um *petynguá* (re)conhece (e atesta) para uma “guaranidade”, por assim dizer. Nós, *juruás* que possuímos *petynguá*, somos logo reconhecidos, sobretudo pelos Guarani – ora com interesse, ora com desconfiança (“Afinal, onde ele conseguiu o *petynguá*?”, “É uma aliança em que podemos confiar?”), ora com desdém (a pergunta nesse caso se repete, com outra entonação: “Afinal, onde ele conseguiu o *petynguá*?”).

Isto não é uma *chanupa*

A *chanupa*, por sua vez, é o cachimbo sagrado do povo Lakota, da ampla nação Sioux – indígenas habitantes das grandes planícies dos Estados Unidos. Apesar de também se tratar de um cachimbo cerimonial (e sagrado), sua constituição e seus usos são consideravelmente diferentes dos do *petynguá*. Primeiro, cabe dizer que estou considerando a *chanupa* a partir do que vi nas cerimônias e rituais do Caminho Vermelho e da NAC, e não diretamente em território lakota. Diferentemente do *petynguá*, usado cotidianamente, a *chanupa* aparece mais em contextos cerimoniais – em uma roda formada para fumar,

sempre com algum propósito, ou então nos inícios de cerimônia da NAC (sempre fumada apenas pelos chefes cerimoniais) ou então ao final de algum *round* da Dança do Sol.

A *chanupa* também tem uma constituição bem diferente da do *petyngué*. Primeiro, o forninho geralmente é menor, em diâmetro, e mais alongado. Em geral as *chanupas* são confeccionadas de madeira, normalmente nó de pinho, mais resistente ao calor. Após o forninho, há uma extensão reta, também de madeira, que acompanha a haste anterior ao forninho. Aqui, em contraste com o *petyngué*, não encontramos a crista e muito menos a “escada”. A haste também difere – possui diâmetro maior e também é confeccionada em madeira. Além disso, várias possuem formato bem mais extenso que as taquaras guarani. Em várias *chanupas*, inclusive, uma haste maior é anexada ao forninho com uma rosca, bem mais estruturada que o encaixe da taquara de bambu no forninho do *petyngué*, apenas por pressão – em geral, a haste do *petyngué* é uma parte na qual não se presta muita atenção, sendo comum a confecção de outra quando uma entope e/ou quebra. Já na *chanupa* não, a haste é uma parte central, muitas vezes decorada, de diversas formas – caso bem mais comum que nos *petynguás*. Se, no *petyngué*, utilizamos a crista, após o forninho, para segurá-lo, em geral, a *chanupa* é segurada com a mão por baixo do forninho, e, dependendo do tamanho, com outra mão de apoio na haste, posição pela qual a compartilhamos em uma roda. Outro ponto importante sobre o uso é justamente a “roda” – poucas vezes vemos uma roda para fumar *petyngué*, que tem uso bem mais pessoal e menos compartilhado que a *chanupa*.

[img01.png]

Conta-se (Brown, 1989; Neihardt, 2014) que a *chanupa* foi oferecida aos Lakota pela mulher sagrada (*wakan*) Búfalo Branco, após dois caçadores a terem encontrado no topo de uma colina, envolta em uma névoa branca. Um deles teve pensamentos torpes (sexuais) e foi convidado por ela a realizar seus desejos. Ao

aceitar o convite, ele foi simplesmente engolido pela névoa e transformado em um “esqueleto coberto de minhocas”.

Então, a mulher falou com quem não era tolo: “Você deve ir para casa e dizer ao seu povo que estou chegando e que uma grande tenda [*tipi*] deverá ser construída para mim no centro da nação”. O homem, que estava com muito medo, foi rapidamente e disse às pessoas para que fizessem imediatamente como lhes foi dito. E ali, em volta da grande tenda, eles esperaram pela mulher sagrada. Depois de um tempo, ela chegou, muito bonita e cantando enquanto entrava:

Com respiração visível, eu estou andando.

Envio uma voz enquanto ando.

De uma maneira sagrada, eu estou andando.

Com trilhas visíveis, eu estou andando.

De uma maneira sagrada, eu ando.

Enquanto ela cantava, saiu de sua boca uma nuvem branca que cheirava muito bem. Então, ela deu algo ao chefe. Era um cachimbo [*pipe*] com um bezerro de bisonte esculpido de um lado, que denotava a terra que nos carrega e nos alimenta, e com 12 penas de águias penduradas na haste, que exprimiam o céu e as 12 luas. Essas penas foram amarradas com uma relva que nunca se quebra. “Vejam!”, ela disse. “Com isso vocês se multiplicarão e serão uma boa nação. Nada além do bem deve advir disso. Somente as mãos dos bons deverão cuidar disso, e os maus nem mesmo o verão” (Neihardt, 2014, p. 2-3, tradução minha).

Em outra versão, a mulher Búfalo Branco teria enfatizado algumas características importantes da *chanupa*. Essas características, dispostas no que poderíamos chamar de uma materialidade, lembram os Lakota de sua cosmologia, de sua cosmogonia e de sua cosmopolítica, que se reflete na maneira de caminhar neste planeta, justamente o Caminho Vermelho. Vejamos:

Com isso, durante os invernos futuros, vocês enviarão suas vozes ao Grande Espírito [*Wakan-Tanka*], seu pai e avô. Depois de dizer isso, a mulher misteriosa pegou do embrulho um cachimbo e também uma pequena pedra redonda, que colocou no chão. Segurando o cachimbo com a haste apontada para os céus, ela disse: “Com este cachimbo sagrado, vocês caminharão sobre a Terra, pois a Terra é sua avó e mãe, e ela é sagrada. Todo passo dado sobre ela deve ser como uma oração. *O forninho deste cachimbo é de pedra vermelha – é a Terra.* Esculpido na pedra e voltado para o centro está este bezerro de búfalo, que representa todas as quatro patas que vivem em sua Mãe. *A haste do cachimbo é de madeira, e isso representa tudo o que cresce sobre a Terra. E essas doze penas que ficam aqui onde a haste se encaixa no forninho são de *Wanbli Galeshka*, a Águia Manchada, e representam a águia e todas as asas do ar. Todos esses povos e todas as coisas do universo estão unidos a vocês que fumarem o cachimbo, todos enviam suas vozes a *Wakan-Tanka*, o Grande*

Espírito. Quando vocês rezam com este cachimbo, vocês rezam por tudo e com tudo”.

A mulher *wakan* então tocou o pé do cachimbo na pedra redonda que jazia no chão e disse: “Com este cachimbo, vocês estão vinculados a todos os seus parentes: seu avô e pai, sua avó e mãe. *Esta pedra redonda*, que é feita da mesma pedra vermelha do forninho do cachimbo que seu pai *Wakan-Tanka* lhe deu, *é a Terra*, sua avó e mãe, e é onde você viverá e prosperará. *A Terra que foi dada a vocês também é vermelha, e os animais de duas patas que vivem na Terra também são vermelhos; o Grande Espírito também deu a vocês um dia vermelho e um Caminho Vermelho [red road]*. Tudo isso é sagrado e, portanto, não se esqueçam disso nunca! Todo amanhecer que chega é um evento sagrado, e todo dia é santo, pela luz que vem de seu pai *Wakan-Tanka*. Vocês também devem sempre se lembrar que *os animais de duas pernas e todos os outros povos que estão nesta terra são sagrados e devem ser tratados como tais* (Brown, 1989, pp. 5-7, tradução e ênfases minhas).

Foi em uma Dança do Sol¹⁰ que tive contato mais próximo com a *chanupa*, em território mexicano. A dança é certamente, entre todos os rituais do Caminho Vermelho, aquele em que os detalhes cerimoniais são os mais complexos. Primeiro, todos os participantes passam por um período de purificação de três ou quatro dias no local onde ocorrerá a dança. Esse período é utilizado também para a preparação do local; além dos/as participantes, os chamados apoiadores/as são também convidados a ajudar. Há temazcais diários e uma árdua rotina de trabalho para que a dança ocorra: uma quantidade gigantesca de cedro e sálvia deve ser separada, já que são as duas plantas principais utilizadas para a defumação (e benzimento) dos dançantes e do espaço; o círculo central deve ser limpo e cercado com pequenos bastões de madeira, devidamente pintados de amarelo, preto e vermelho (cores principais no Caminho Vermelho e na cosmologia Lakota, além do branco); o espaço deve ser apropriadamente pensado e orientado de acordo com o nascer e o pôr do sol; há uma porta (de entrada e/ou saída) no círculo cerimonial disposta em cada uma das quatro direções cardeais; um imenso buraco central deve ser cavado, bem como uma grande vala, que

10 A Dança é um ritual praticado por muitos povos nativos americanos – Saulteaux (Brown, 1996), Cheyenne (Curtis et al., 1930), Cree (Cuthand, 2007), Blackfoot (Jauca, 2013) – com distintos nomes. Por motivos históricos e políticos, a que mais se popularizou foi a Dança do Sol lakota, realizada hoje em dia em muitos lugares do México, com ou sem autorização dos chefes lakota, mas seguindo o mesmo desenho cerimonial (Arias Yerena, 2011, 2012; Nathal, 2019). Conduzida por Luis Anaya, ela tinha a permissão e a benção de Leonard Crow Dog, famoso líder lakota.

servirá de auxílio para que uma árvore seja “plantada” (é em torno dessa árvore, que receberá as oferendas, que os participantes dançarão durante quatro dias); dois *temazcais* devem ser montados, um masculino e um feminino, seguindo também regras arquitetônicas estritas; uma grande quantidade de lenha deve ser separada para alimentar duas grandes fogueiras diárias responsáveis por aquecer as pedras dos *temazcais*, que ocorrem sempre no início e no final do dia; banheiros secos devem ser construídos para comportar a participação de cerca de 50 a 100 pessoas durante os quatro dias de dança.

Trata-se de uma dança realizada em quatro dias, na qual se pede um compromisso mínimo, de cada dançante, de quatro anos. Em geral, são realizados quatro dias de purificação; o chamado dia da árvore, no qual a árvore principal é “plantada” no meio do círculo ritual; e quatro dias de dança, nos quais os dançantes permanecem em jejum completo, reservados em um espaço e dançando todo o dia, enquanto houver sol. A dança é dividida em *rounds* ao longo do dia, com duração de 30 a 50 minutos. Entre cada *round*, há um tempo de descanso para os dançantes. Enquanto dançam, pede-se que todos/as os/as apoiadores/as dançam junto, do lado de fora do círculo cerimonial. Dentro do círculo estão os chefes cerimoniais e outros/as apoiadores/as mais experientes, que defumam a todo momento os/as participantes com fumaça da sálvia. Normalmente, a cada final de *round*, a *chanupa* de algum(a) dançante, que está devidamente disposta em um local específico dentro do círculo, é oferecida para ser fumada por um pequeno grupo de apoiadores/as fora do círculo sagrado. Só se ganha uma *chanupa* depois de um longo período de compromisso nos rituais e cerimônias. Ter uma *chanupa* é uma condição de *status*, um marcador social. Essas pessoas, inclusive, são chamadas de “portadoras de *chanupa*” ou “carregadoras de pipa”. Pude participar de algumas dessas pequenas rodas, uma vez em que estive na dança na condição de apoiador. Há toda uma maneira correta de a *chanupa* sair da roda (ela é oferecida sempre quatro vezes¹¹ para

11 Em relação a essa aliança cosmológica entre os Lakota e os Guarani, além da *chanupa* e do *petyngué*, podemos olhar também para a importância do número quatro e das direções cardeais, com todos os seus significados e divindades associadas.

quem irá recebê-la, e somente “dada” na quarta vez – são quatro movimentos de “vai e vem”), de ser recebida e também de ser fumada.

Mas, fora desses momentos, pouco se via a *chanupa*. Acostumado com outro uso do cachimbo sagrado, sentia falta, naquele ambiente, de estar com meu *petyngué*, devidamente guardado em minha barraca. Foi quando decidi perguntar a Anaya se poderia utilizar o *petyngué*, depois de contar a história de como o tinha recebido. Ele me disse que não, que era melhor respeitar o desenho cerimonial local e não introduzir elementos exógenos.

[img02.jpg]

Respeitei, evidentemente, a decisão de Anaya. Mas outro fato me chamava a atenção. Para o ritual, uma banda é “contratada” para tocar as músicas da dança. São cerca de oito tocadores/as e três cantores/as que, durante todos os *rounds*, tocam (em um imenso tambor) e cantam as músicas tradicionais da Dança do Sol, todas no idioma lakota. Essas pessoas chegam a se profissionalizar na tarefa, rodando o país para tocar nos diversos rituais, que ocorrem principalmente no meio do ano. Não sei dizer exatamente o acordo entre as partes – já ouvi falar de danças que possuem seus próprios tocadores/as, principalmente as que ocorrem nas reservas lakota nos Estados Unidos. De qualquer forma, prestando atenção às coisas, às materialidades, logo percebi que as pessoas da banda portavam elementos exógenos à dança: elas constantemente tomavam rapé. De uso comum em praticamente toda a Amazônia indígena, o rapé é mais uma das coisas que ativam e expandem uma aliança entre povos cada vez mais comum em toda a América, bem como uma circulação de coisas: saberes, pessoas, substâncias, canções, instrumentos musicais etc.

É bem possível que, caso a pergunta sobre o *petyngué* tivesse sido feita por um(a) indígena Guarani, a resposta de Anaya fosse outra. Se, na seção anterior, sugerimos um diálogo entre a *chanupa* e o *petyngué* a partir de aparentes similitudes entre eles, vemos que aqui o diálogo não fluiu, devido a outros

agenciamentos em jogo. É justamente com essa ideia em mente, de agenciamento, que propomos pensar a discussão sobre agência ou vida das coisas.

Como falar das coisas, afinal?

Uma das grandes questões que enfrentamos ao falar das coisas (ou trecos, troços, objetos, materiais) é justamente classificatória, como nos mostra bem o volume 14, número 1 da *Archaeological Dialogues*, de 2007 – principalmente a discussão entre Ingold (2007a, 2007b) e Miller (2007). Afinal, o que exatamente seria um material, uma coisa? Se nos parece evidente que algo palpável, como uma pedra ou um celular (ainda que, segundo Miller, ontologicamente distintos, porque um seria “natural” e o outro, objeto de produção humana) seja material, o que dizer de um vento, de um cheiro, de todas as coisas que não podemos tocar e que pertenceriam, supostamente, ao mundo imaterial? Nota-se que a discussão, apesar de antiga, está longe de chegar a uma resolução, como podemos ver em trabalhos recentes que, de uma forma ou de outra, acabam sempre revisitando e revisando o tema (Drazin & Küchler, 2015; Giumbelli, Rickli & Toniol, 2019). A discussão aparece cheia de clássicos dualismos, como se pode ver na breve indagação classificatória recém-referida. Um deles me interessa em particular: o dualismo entre sujeito e objeto ou, dito de outra forma, pessoa e coisa.

Aqui, seguindo um pouco tanto o caminho de Ingold como o de Miller, apesar da discordância entre os autores, preferi utilizar o termo coisas (e às vezes trecos) para me referir a tudo que tenho visto circular (que circulam ou fazem circular) no contexto do Caminho Vermelho: canções, cachimbos, substâncias (rapé, ayahuasca, peiote etc.), instrumentos musicais, pessoas. Uma das críticas centrais de Ingold, em outro texto (2012), recai justamente sobre a noção de agência, que estaria baseada em um modelo hilemórfico de criação, possuindo assim caráter animista. Formulado por Aristóteles, esse modelo reuniria “forma e matéria em uma equação onde a forma corresponderia ao produto final imposto por um agente, e a matéria receberia a imposição desse agente, sendo, portanto, passiva e inerte” (Merencio, 2013, p. 195). O problema é que, para que as coisas

ganhem importância, é necessário que possuam atributos humanos (ou sofram a ação humana) – essa é a crítica de Ingold à noção de agência. Para o antropólogo britânico, não são as coisas que possuem vida ou agência. A própria vida é inerente às coisas. Isto é, as coisas participam da teia da vida, sejam elas pessoas, materiais, animadas, inanimadas etc. Ainda que a teoria ator-rede (TAR) de Latour (2005) possa ser lida como uma tentativa, inspirada em Gabriel Tarde, de não considerar a sociedade (ou o humano) como o principal foco de análise, mas sim as associações enquanto uma rede de inter-relações entre elementos heterogêneos, ainda assim Ingold salienta que, para pensarmos em agência (mesmo uma agência não humana), dependemos de um modelo de pensamento que postule a existência de objetos passivos, que recebem a ação.

Com a proposta de um Ambiente sem Objetos (ASO),¹² Ingold preconiza um mundo no qual nos juntamos às coisas em seus processos de formação e destruição, em seus fluxos e emaranhados vitais. Com isso, busca-se escapar de uma dicotomia entre sujeito e objeto, orientando nossa visão justamente para os fluxos vitais, e não para relações de uso, instrumentalidade, agência etc. Embora a crítica de Ingold esteja direcionada mais diretamente a Latour, o antropólogo-sociólogo francês, em outro texto (2008), nos traz uma discussão interessante entre a relação humano e não humano, entre sujeito e objeto, a partir de coisas que se acoplam, que se tornam coextensivas ao nosso corpo. Latour nos mostra como o *kit* de treinamento do nariz na indústria de perfumes se torna parte do corpo, tanto quanto o nariz treinado – eles não podem existir separadamente, enquanto afetam um ao outro. Para o autor,

ter um corpo é aprender a ser afectado, ou seja, “efectuado”, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não humanas. Quem não se envolve nesta aprendizagem fica insensível, mudo, morto [...] O kit propriamente dito [...] não sendo uma parte do corpo, tal como o definimos tradicionalmente, é certamente uma parte do corpo entendido como “treino para ser afectado”. No que diz respeito a sensação progressiva, o kit é coextensivo ao corpo (Ibid., pp. 39-41).

Essas implicações têm se tornado cada vez mais profícuas na antropologia contemporânea, pensadas principalmente a partir do Manifesto Ciborgue

(Haraway, 1991) e de um mundo no qual as fronteiras entre humanos e não humanos estão cada vez mais difíceis de serem postuladas. Se, por um lado, muitas pessoas ainda não estariam dispostas a compreender o “*kit de odores*” ou então o “*bastão do cego*” (Cf. Bateson, 1972) como partes constituintes dos corpos (seriam, no máximo, anexos), o mesmo não poderia ser dito sobre próteses e outras coisas (*chips*, placas de metal, pinos) que são cirurgicamente acopladas ao corpo. Sobre *chips* e outros trechos computacionais, por exemplo, as pesquisas de integração ao cérebro humano seguem a mil, com promessas de “cura” em casos de tetraplegia e paraplegia (ver Bouton *et al.*, 2016). Aqui, parecemos ainda orientados por uma lógica do contato, do contágio – uma lente de contato nos parece mais integrada ao corpo que o bastão do cego, assim como *chips* e eletrodos implantados diretamente no córtex cerebral. Seguindo Miller, as coisas parecem importar ainda mais à medida que não as vemos, à medida que elas nos passam despercebidas.

Se conseguirmos escapar dessa dicotomia sujeito-objeto, poderemos então pensar não em um Guarani com seu *petyngué*, ou em Haroldo com sua *chanupa*, ou então, no caso de Anaya, em um ator nodal capaz de bloquear e orientar o fluxo das coisas. É nesse sentido que proponho o conceito de agenciamentos para pensarmos um conjunto de acoplamentos realizados, no qual todas as coisas entram, cada qual com seu peso, sua história, suas forças. Se, como nos ensina o texto de Taniele Rui (2012), o cachimbo do “usuário de crack” tem nome próprio, é evidente que concluíamos que aquilo não é apenas um cachimbo. Por outro lado, o perigo dessa abordagem é considerar que as coisas só importam à medida que se tornam algo mais que apenas “coisas”. Os agenciamentos podem nos ensinar que o que realmente importa não são os sujeitos nem mesmo os objetos, mas a relação, as relações nas quais sujeitos e objetos aparecem constituídos. Nesses casos, dependendo do agenciamento em questão, ora uma pessoa é um objeto, ora coisas aparecem como sujeitos – se quisermos manter essa divisão que aponta muito mais para uma sujeição, problema de ordem política, e não de ordem ontológica. Mas, precisamente, o que é um agenciamento? Para Zourabichvili, estamos na presença de um agenciamento “todas as vezes em que

podermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente” (2004, p. 9).

Quando evoco, por exemplo, uma experiência em uma cerimônia da NAC, são evidentemente muitos os símbolos, as coisas, ali presentes: o desenho cerimonial, o fogo, o altar, a medicina, as canções, o tempo, as pessoas etc. São também muitas, é preciso não negá-las, muitas as intencionalidades presentes: a intenção de cada pessoa ao participar da cerimônia (não sem motivo, o primeiro rezo com tabaco da cerimônia é chamado de “rezo da intenção”), a intenção da própria cerimônia e a intenção da planta de poder, como se diz. Todos esses elementos formam um grande agenciamento coletivo que compõe a experiência, que conforma a própria cerimônia. Por um lado, múltiplos, rizomáticos – a respiração mais forte da pessoa ao lado, que traz uma sensação ao nosso corpo; uma canção que nos afeta, e então começamos a chorar ou vomitar após a ingestão de peiote ou ayahuasca; os abanicos de pena de cada participante, que são agitados sobre nós, pela pessoa ao lado, sempre que estamos passando por um momento difícil (em geral, vomitando). Por outro lado, mapeáveis. Este é o sentido de malha (*meshwork*) proposto por Ingold: um grande emaranhado, mas do qual sempre é possível puxar, seguir as linhas, com cuidado, desemaranhando. Evidentemente, dependendo do tamanho e da complexidade da malha, os nós podem se tornar inevitáveis e, algumas vezes, impossíveis de desfazer. Para terminar essa breve discussão sobre o tema, cabe salientar como Stengers entende o conceito de agenciamento, relacionando-o com o animismo:

um agenciamento, para Deleuze e Guattari, é a reunião de componentes heterogêneos, uma reunião que consiste na primeira e última palavra da existência. Não se trata de eu existir primeiro e depois adentrar os agenciamentos. Pelo contrário, minha existência é minha própria participação nos agenciamentos, pois não sou a mesma pessoa quando escrevo e quando me pergunto sobre a eficácia de um texto depois de ele ser escrito. Não sou dotada de agência ou intenção. Em vez disso, a agência – ou o que Deleuze e Guattari chamam de “desejo” – pertence ao agenciamento em si, incluindo aqueles agenciamentos muito particulares, chamados de “agenciamentos reflexivos”, que produzem uma experiência de desapego, o prazer de criticamente colocar à prova experiências anteriores para identificar o que “realmente” é responsável pelo quê. Outra palavra para designar esse tipo de agência que não nos pertence é animação (2017, p. 11).

Busquei contar aqui algumas histórias que formaram um agenciamento específico, uma relação entre componentes heterogêneos, que possibilitou uma aliança entre dois povos que, pouco, ou quase nada, conversaram. Se é verdade que alguns Guarani participam de rituais de Dança do Sol com os Lakota atualmente, isso não significa que exista uma aliança formal ou uma relação intensa entre esses dois povos tão distantes. Ainda assim, notamos uma diversidade de coisas que conversam para além da intencionalidade dos sujeitos humanos: desenhos cerimoniais, canções, instrumentos musicais, números, direções cardeais, animais, plantas, o sol, a noite, a lua – em suma, certas “estruturas” semelhantes que tornam possível uma aliança/agenciamento do tipo Lakota-Guarani, mas não uma do tipo Lakota-Yawanawá. Podemos dizer que a cerimônia guarani com ayahuasca seja “fruto” de tal ou tal aliança. Mas essa constatação, em geral centrada na vontade de certos “atores nodais”, não deixa explícito aquilo que tornou possível tal aliança, isto é, os agenciamentos nos quais tal aliança está envolvida: uma divisão específica entre o masculino e o feminino; a importância do número quatro para os Lakota e para os Guarani;¹³ os cachimbos sagrados; a importância de certos instrumentos musicais específicos; as pedras... Em resumo, um extenso conjunto de “trechos, troços e coisas”.

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento de dois projetos de pesquisa (nº 2016/13244-3 e 2018/04922-3), que tornaram possível a elaboração desse texto. Agradeço também aos membros e pesquisadores do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR) pela leitura

13 Quando coloco uma divisão entre masculino e feminino ou então a importância do número quatro como uma questão de materialidade é também para escapar de uma divisão mente e matéria. O número quatro é tanto uma coisa quanto um vento e, se ainda quisermos pensar em termos materiais (em oposição a um mundo imaterial), os números “se concretizam” nas direções cardeais, na quantidade de portas de um temazcal, na quantidade de canções que cada participante canta em uma cerimônia, na quantidade de anos em que cada pessoa deve realizar a Dança do Sol para ter efetivado seu compromisso etc.

atenta e comentários. Agradeço a amizade e parceria de Geraldo Moreira (*Karai Okenda*). Sem sua ajuda nenhuma dessas ideias teria tomado forma. E, por fim, agradeço a colaboração, acolhimento e a amizade de inúmeros outros Guarani, com quem tenho muito aprendido e com quem tenho ainda muito a aprender.

Referências bibliográficas

Arhem, Kaj. 1993. “Ecosofia makuna”. In: F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/ Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC. pp. 109-126.

Arias Yerena, Aldo Daniel. 2011. *La danza del sol en Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa*. Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____. 2012. “Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol: estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li”. *Cuicuilco*, 19(55), pp. 195–217.

Assis, Valéria Soares de. 2006. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. London: Jason Aronson Inc.

Bouton, Chad E. *et al.* 2016. “Restoring cortical control of functional movement in a human with quadriplegia”. *Nature*, 533, pp. 247-250.

Braga, Karina Rachel Guerra. 2010. *Modelando xamãs: o caso da tenda do suor*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Brown, Joseph Epes. 1989. *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Brown, Randall J. 1996. *A Description and Analysis of Sacrificial Stall Dancing: As Practiced by the Plains Cree and Saulteaux of the Pasqua Reserve, Saskatchewan, in their Contemporary Rain Dance Ceremonies*. Master's Thesis, University of Manitoba.

Bucko, Raymond A. 1999. *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Campos, Alzira Lobo de Arruda; Gomes, Álvaro Cardose; Godoy, Marília Gomes Ghizzi. 2020. "Os Guarany Mbya nos rituais ara pyau (ano novo): a festa da erva-mate". *Humanidades & Inovação*, 7(15), pp. 418-440. Disponível em: <<https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/2781>>. Acesso em: 19 maio. 2021.

Catches, Vincent. 1991. "Native American Church: The Half-Moon Way". *Wicazo Sa Review*, 7(1), p. 17.

Curtis, Edward S. *et al.* 1930. *The North American Indian*, v. 19. Seattle: E.S. Curtis.

Cuthand, Doug. 2007. *Askiwina: A Cree World*. Regina: Coteau Books.

De La Torre, Renée. 2014. "Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas". *Religião & Sociedade*, 34(2), pp. 36-64.

_____. 2015. "Red Path (Camino Rojo)". In: H. Gooren (org.), *Encyclopedia of Latin American Religions*. Cham: Springer International Publishing, pp. 1-5.

De La Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina. 2011. “La neomexicanidad y los circuitos new age”. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, pp. 183-206.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 1996. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: Editora 34.

Drazin, Adam; Küchler, Susanne. 2015. *The Social Life of Materials: Studies in Materials and Society*. New York: Bloomsbury Academic.

Fernandes, Saulo Conde. 2018. “Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta”. *Horizontes Antropológicos*, 24(51), pp. 289-314.

Ferraz, Ana Lúcia. 2017. “Imagem, visão e cosmovisão entre os Guarani”. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(50), pp. 117-132.

Ferreira, Luciana Ouriques. 2004. “As ‘boas palavras’ dos Xondaro Marãgatu como alternativa para a redução do consumo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani – RS”. *Tellus*, 4(7), pp. 121-135.

Giumbelli, Emerson; Rickli, João; Toniol, Rodrigo (org.). 2019. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Hallowell, Ronan. 2017. “Dancing Together: The Lakota Sun Dance and Ethical Intercultural Exchange”. *IK: Other Ways of Knowing*, 3(1), pp. 30-52.

Haraway, Donna. 1991. “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”. In: _____. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. pp. 149-181.

Henare, Amiria; Holbraad, Martin; Wastell, Sari. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. New York: Routledge.

Ingold, Tim. 2007a. "Materials against materiality". *Archaeological Dialogues*, 14(1), pp. 1-16.

_____. 2007b. "Writing texts, reading materials. A response to my critics". *Archaeological Dialogues*, 14(1), pp. 31-38.

_____. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, 18(37), pp. 25-44.

Jauca, Helena. 2013. "Sundance Camp at Blackfoot Crossing: Perpetuation of a Pioneer Narrative". *The Seed*, 14, pp. 2-8.

Labate, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lucia (org.). 2005. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras.

Langdon, Esther Jean. 2016. "A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático". *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, 1(1), pp. 9-40.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling The Social: An Introduction To Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.

_____. 2008. "Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência". In: _____. *Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Ed. Afrontamento. pp. 39-61.

Macedo, Valéria. 2013. "De encontros nos corpos guarani". *Ilha Revista de Antropologia*, 15(2), pp. 181-210.

Marques, Roberta Pôrto. 2012. “Um estudo de caso sobre o fumo, o uso dos cachimbos e as práticas de fumam entre os Mbya-Guarani (RS)”. *Espaço Ameríndio*, 6(1), pp. 97-118.

Martínez, David. 2004. “The Soul of the Indian: Lakota Philosophy and the Vision Quest”. *Wicazo Sa Review*, 19(2), pp. 79-104.

Merencio, Fabiana Terhaag. 2013. “A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social”. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, 10(20), pp. 184-204.

Meyer, Birgit. 2019. “Religião material: como as coisas importam”. In: E. Giumbelli; J. Rickli; R. Toniol (org.), *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 81-114.

Miller, Daniel. 2007. “Stone age or plastic age?”. *Archaeological Dialogues*, 14(1), pp. 23-27.

_____. 2013. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar.

Moberg, Jessica. 2016. “Material religion”. In: J Lewis; I. Tøllefsen (org.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, v. II. New York: Oxford University Press.

Montardo, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através do “Mbaraka”: música e xamanismo guarani*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

Nathal, Luz Consuelo Lozano. 2012. *La danza del sol en México: adopción de una tradición lakota*. Tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

_____. 2019. *La Danza del Sol y el Panindianismo Americano*. Tesis de Doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Neihardt, John G. 2014. *Black Elk Speaks: The Complete Edition*. London: University of Nebraska Press.

Pestana, Marlon Borges; Da Silva, Luiz Henrique de Carvalho. 2018. “Ñaeú Petyngúá – que treco é esse?”. *Revista Memorare*, 5(3), pp. 15-25.

Ressel, Henrique da Costa. 2013. *Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná.

Rose, Isabel Santana De. 2010. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2017. “Xamanismos guarani contemporâneos no Encontro de Saberes da UFMG”. *Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*. ST9 – Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências, 3(3), pp. 17–32, 2017. Disponível em: <<https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2773>>. Acesso em: 12 mar. 2020.

Rui, Taniele. 2012. “‘Isso não é um cachimbo’: sobre usuários de crack, seus artefatos e suas relações”. *Áskesis*, 1(1), pp. 32-45.

Sánchez, Ángela María Martínez. 2010. *Temazcal, una disciplina ancestral*. Morelia: Consejo de la Ciudad de Morelia.

Soustelle, Jacques. 1962. *Daily Life of the Aztecs: On the Eve of the Spanish Conquest*. New York: The Macmillan Company.

Stengers, Isabelle. 2017. *Reativar o Animismo*. Caderno de Leituras, n. 62. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira.

Vilaça, Aparecida. 2000. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44), pp. 56-72.

Wing, Pansy Hawk. 1997. "Lakota Teachings: Inipi, Humbleciya, and Yuwipi Ceremonies". In: D Sandner; S. H. Wong (org.), *The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology*. London/ New York: Routledge, pp. 193-202.

Zourabichvili, François. 2004. *O vocabulário de Deleuze*. Campinas: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação.