XAMÃS NA METRÓPOLE:
O PAJÉ E A NOVA ERA

Wesley Aragão de Moraes

M. do Índio
100
½ Verde

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional- da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Orientadora:
Prof. Dra. Aparecida Vilaça

Rio de Janeiro
Dezembro de 2004

UFRJ

XAMÃS NA METRÓPOLE:
O PAJÉ E A NOVA ERA

Wesley Aragão de Moraes

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Aparecida Vilaça

Rio de Janeiro
Dezembro de 2004

XAMÃS NA METRÓPOLE:
O PAJÉ E A NOVA ERA

Wesley Aragão de Moraes

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

_____

Profa. Dra. Aparecida Vilaça (orientadora)

_____

Prof. Dr. Otávio Guilherme Velho

_____

Prof. Dr. Carlos Fausto

_____

Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

_____

Prof. Dr. Amir Geiger

Rio de Janeiro

Dezembro de 2004

Moraes, Wesley Aragão
Xamãs na Metrópole: o Pajé e a Nova Era / Wesley Aragão de Moraes. Rio de Janeiro: UFRJ, Museu Nacional PPGAS, 2004
xi, 460 p.: il: 31cm
Orientadora: Profa. Dra. Aparecida Vilaça
Tese de Doutorado – Antropologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, PPGAS
Referências Biográficas: f. 420-430
1. Nova Era. 2. Novos Movimentos Religiosos. 3 . Rituais
4. Tese (Doutor – UFRJ/ Museu Nacional/ PPGAS)
5. Xamãs na Metrópole: O Pajé e a Nova Era

Agradecimentos

Fico profundamente grato à minha orientadora, Profa. Aparecida Vilaça, de quem muito aprendi sobre etnologia, por suas críticas produtivas e observações as mais pertinentes e que ajudou-me, com sua clareza, infinita paciência e sensibilidade, na elucidação das experiências no campo e das questões envolvidas na pesquisa bibliográfica.

Também agradeço, de modo especial, ao Prof. Otávio Velho, por suas lições motivadoras, por sua conversa sempre atenciosa e gentil e pelo inesquecível convívio.

Às colegas Leila Amaral Luz e Elizabeth Pissolato sou grato pela gentil cooperação e pelas produtivas conversas relativas à tese.

Fico também imensamente grato à amiga Neide Eisele, por tudo.

Aos professores do corpo docente do PPGAS agradeço por suas inestimáveis lições de antropologia: Luiz Fernando Dias Duarte, Gilberto Velho, José Sérgio Lopes, Giralda Seyferth.

Agradeço também ao CNPQ pela bolsa tão prontamente concedida, propiciando-me condições favoráveis de pesquisa.

Minha gratidão à secretária do PPGAS, Tânia Ferreira da Silva, sempre disposta a agilizar os pequenos problemas burocráticos.

Minha gratidão ao amigo e grande pajé Sapaim Kamayurá: Ikatu!

Também sou grato ao Cacique Aritana Yawalapiti e ao Cacique Kotok Kamayurá, por terem me recebido de forma tão carinhosa na Terra Indígena do Xingu. Também agradeço a Ayupu Ikxamã por ter me hospedado em sua *oca* tão gentilmente.

Agradeço também à Gisela, à Ana, à Tânia e ao Gabriel.

RESUMO

XAMÃS NA METRÓPOLE: O PAJÉ E A NOVA ERA.

Wesley Aragão de Moraes

Orientadora: Prof. Dra. Aparecida Vilaça.

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Meu trabalho focaliza a interação do xamã indígena com o ambiente da metrópole – onde este encontra, além de clientes, os grupos praticantes do denominado xamanismo urbano, ou neo-xamanismo – segmento peculiar do movimento Nova Era. Não o considero um trabalho de etnologia indígena, mas, muito mais, uma pesquisa sobre um caso peculiar, no meio urbano, entre praticantes de neo-xamanismo que recebem um pajé indígena em seu meio. Focalizo o confronto de cosmologias, as interfaces de linguagens e de significados surgidas entre as duas visões de mundo. Há três universos de significados aqui envolvidos: a cosmologia do ameríndio; a cosmologia Nova Era dos neo-xamãs, e a cosmologia do naturalismo secular do Ocidente moderno. A partir das convergências e divergências entre tais cosmologias, evidencio questões semânticas como tradução, paródia e equívoco.

A pesquisa investiga a interface das noções amazônicas de pessoa e de natureza diante das noções de pessoa e de natureza dos neo-xamãs.

Busquei tais situações nos eventos neo-xamânicos urbanos onde Sapaim estava presente, no Rio de Janeiro e em Juiz de Fora, principalmente.

Palavras-chave: Xamanismo – Neo-xamanismo – Metrópole – Xingu - Tradução

Rio de Janeiro
Dezembro de 2004

ABSTRACT

SHAMANS IN THE CITY: "PAJÉ" AND NEW AGERS

Wesley Aragão de Moraes

Orientadora: Prof. Dra. Aparecida Vilaça.

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

This work focuses on the interaction between the indian shaman and the urban surrouding, where this shaman meets clients and practisers of urban shamanism, or neo-shamanism – a peculiar segment of the New Age movement. It is not a work of indian ethnology, but rather, a study of an peculiar case of urban encounter between neo-shaman natives and the traditional shaman. The work focuses on the cosmologic confrontation, the interface of languages and meanings, in two worldviews. Drawing upon convergence and divergence between these cosmologies, I adress the semantic questions of translation, parody and equivocation.

The study examines the interface between the amazonian notions of person and nature and their neo-shaman counterparts. I examined these situations in neo-shaman urban events where Sapaim (a amazonian shaman) was present, principally in Rio de Janeiro and Juiz de Fora.

Keywords: Shamanism – Neo-Shamanism – Metropolis – Xingu - Translation

Rio de Janeiro
December 2004

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO –

- Tradução e Xamãs Urbanos - 1
- A Pesquisa – 4
- Nova Era, Xamãs e Neo-Xamãs – 7
- Um Pajé Xinguano entre Xamãs Urbanos – 15
- A Tese – 17

PRIMEIRA PARTE: UM PAJÉ XINGUANO NA METRÓPOLE

PRIMEIRO CAPÍTULO: A TRAJETÓRIA DE SAPAIM

1.1 - Sapaim Kamayurá na Aldeia Yawalapiti - 20

- A Rotina da Aldeia de Sapaim - 34
- Opiniões dos Xinguanos a respeito de Sapaim - 38

1.2 - O Rapto dos Meninos e o Caso Ruschi – 42

- O Rapto dos Meninos - 42
- O Caso Ruschi - 55

1.3 - Pajé Sapaim na Cidade e sua trajetória – 59

- Adornos Corporais – 69
- A Cirurgia Plástica de Sapaim – 72
- Viagens de Sapaim ao Exterior de País – 76
- Sapaim, Ambientalistas e *Mídia* - 84

SEGUNDO CAPÍTULO: A COSMOLOGIA DE SAPAIM

2.1 - Estórias de Sapaim: mitos (moronetá) Kamayurá – 87

- O Mito da Criação: Mawutsini – 91
- Sol (Kwat) e Lua (Iaü), os Dois Heróis Gêmeos – 97
- Sol e Lua criam a Luz do Dia – 99
- Mawutsini e a Escolha dos Índios e Brancos – 102
- O Disco Voador sobre o Xingu – 103
- Arawutará e o seu Amigo Morto – 107
- Caracaraí e sua Roupa de Menino Feio - 115

2.2 - Os *Mamaé* - 123

2.3 - Feiticeiros que se transformam em onça e em pássaro – 136

TERCEIRO CAPÍTULO: AS PRÁTICAS DE SAPAIM

3.1 - A iniciação xamânica do pajé Sapaim – 152

- A Iniciação de Kamel – 166

3.2 - A pajelança – 168

- A Materialização da Doença na Mão do Pajé – 178

3.3 As consultas de Sapaim na cidade – 184

- Os Vários Tipos de Consulentes Urbanos de Sapaim - 190

3.4 O mundo dos sonhos - 210

SEGUNDA PARTE: OS XAMÃS URBANOS E O PAJÉ

QUARTO CAPÍTULO: ORIGENS E COSMOLOGIA DO NEO-XAMANISMO

4.1 - Antropólogos, xamãs urbanos e literatura nativa – 218

- A Cosmologia de Carlos Castañeda – 223
- A Cosmologia de Michael Harner – 233
- O Xamanismo Segundo Mircea Eliade – 238
- Joseph Campbell e a Antropologia Esotérica – 239
- Liminaridade e Antropólogos Híbridos – 242

4.2 - Cosmologia do xamanismo urbano – 251

- A Natureza Animada e Feminina: A Mãe Terra – 252
- A Paródia Naturalista do Animismo – 276
- O Neo-Vitalismo Urbano – 284
- O Meta-Individualismo Neo-Xamânico – 286
- O Poder Pessoal - 295

QUINTO CAPÍTULO: RITUAIS NEO-XAMÂNICOS

5.1 - A iniciação de uma xamã urbana – 298

- A Aquisição do Animal-Totem - 315

5.2 - Rituais Neo-Xamânicos na cidade – 325

- Outros Rituais Neo-Xamânicos - 327

5.3 – Neo-xamanismo como Terapia – 335

- As Terapias Xamânicas – 354
- A Consulta Neo-Xamânica - 364

SEXTO CAPÍTULO: A SENSIBILIDADE NEO-XAMÂNICA

6.1 - A Imagem Nativa do Pajé Xinguano – 370

- Imagens de Sapaim - 385

6.2 - A Estética Neo-Xamânica – 389

6.3 A Rede Nativa e a Sabedoria Indígena – 398

- O Conteúdo Gnosiológico da Rede Xamânica - 408

6.4 Traduções recíprocas– 419

- Metáforas Esotéricas - 420
- Metáforas Quânticas – 424
- Metáforas da Psicologia - 427

CONCLUSÃO – 436

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – 443

INTRODUÇÃO

Pajé Sapaim
Consultas

Tel.Brasilia:(0xx61) 9995-3576
Tel.Rio:(0xx21) 580-6104

Cartão de apresentação de Sapaim

1- TRADUÇÃO E XAMÃS URBANOS

Trata a tese do encontro entre diferentes mundos de significados. Trata de *tradução*, de *equívoco* e dos diversos elementos semânticos decorrentes da situação onde, no contexto da metrópole, ocorre a conjunção entre distintas cosmologias. Focalizo a recíproca *tradução* – no sentido mais amplo e produtivo desta palavra – entre esses dois mundos.

Carneiro da Cunha (1998:13) apresenta a seguinte questão: "(...) Com efeito, o que é uma tradução? Não é, dirá Benjamin, o que restitui fielmente os objetos designados, já que, afinal de contas, nas diferentes línguas todos os objetos fazem parte de conjuntos, de sistemas diferentes que expressam o que Benjamin chama de modos de intenção. Pão e *brot* significam ambos o mesmo objeto, mas diferem em seus modos de significação (*intentio*)". A autora continua, no mesmo parágrafo: "A tarefa da tradução torna-se grandiosa, por ser ela a busca da verdadeira linguagem, da qual as línguas particulares seriam apenas fragmentos (..), como os cacos de um vaso que, embora diferentes entre si, se ajustam perfeitamente para restituir um conjunto que os ultrapassa: o ajustamento dos cacos atesta a existência do vaso".

A tradução é, afinal, um modo de comunicação. E, como tal, um processo que tende a aproximar as distâncias e as diferenças - como diria Walter Benjamin - "pós-babélicas" (Selligman-Silva, 1999). Mesmo uma tradução equivocada tem a propriedade de produzir uma conjuntura específica. Quando o xamã vem à cidade e interage com Brancos que parodiam índios, faz-se uma conjuntura de recíprocas traduções que – mesmo equivocadas - criam novas objetividades.

A tradução, no contexto que focalizo, refere-se não somente a uma tentativa intencional de se reproduzir e de se recriar os significados pertinentes ao Outro. Refere-se

também a uma reprodução do comportamento do Outro realizada como adoção de um *estilo*. O outro torna-se uma figura modelar a ser imitada – processo que implica na tradução - mas no sentido mais próximo de *interpretação* ou *paródia*. Como tal, a tradução/interpretação envolve riscos, equívocos, "arestas" onde os significados não necessariamente se correspondem. Quanto a este aspecto, utilizei-me da noção de *equívoco* que Viveiros de Castro (2003) propõe em um artigo, onde ele observa: "(...) o que significa dizer, por outras palavras, que o conceito de *comunicação* seria mais precisamente descrito, em geral, como *diferenciação*. A idéia da relação como inseparável de um equívoco constitutivo sugere uma imagem do laço social não como partilha de algo em comum (um algo-em-comum que irá servir de fundamento), mas, ao contrário, como figura construída a partir da diferença entre as partes, ou melhor, entre as diferenças que constituem cada uma das partes. Só há relação entre o que difere, e na medida em que (se) difere". Neste sentido proposto por Viveiros de Castro, o equívoco é um elemento axial de tudo aquilo que se dá a partir do encontro entre sócio-cosmologias distintas. Como este autor observa (idem), "o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional. Seu oposto não é a verdade, mas o *unívoco,* enquanto pretensão à existência de um sentido transcendente".

Minha pesquisa focaliza alguns personagens e grupos vinculados ao assim denominado neo-xamanismo. Este segmento Nova Era, especificamente, tem a característica de buscar um encontro com as cosmologias xamânicas indígenas. Os nativos urbanos interpretam o xamanismo tradicional conforme as noções cosmológicas esotéricas propostas a partir de nos anos 1970 pelos antropólogos Carlos Castañeda e Michael Harner. Interessou-me conhecer como são relidos, traduzidos e recriados os diversos elementos cosmológicos e ontológicos dos xamãs tradicionais no contexto urbano dos neo-xamãs – considerando, entretanto, que tal processo de tradução ocorre em duas vias. Também interessou-me esta situação peculiar em que o antropólogo e a antropologia são recolocados como partícipes do encantamento do mundo.

Nesse contexto, tomei como objeto central de estudo o encontro entre os neo-xamãs e um assim classificado xamã tradicional, o pajé Sapaim, índio Kamayurá do Alto Xingu. Desta forma, o encontro se torna mais pleno porque ocorre fora dos livros, entre pessoas que carregam consigo as suas cosmologias e ontologias e que assim as colocam em risco diante do Outro. Procuro compreender esse processo de aculturação ao inverso, quando ao invés de Brancos irem em direção aos índios (seja para ensinar, pesquisar ou catequisar), temos um índio na metrópole atuando como divulgador de conhecimentos. Assim, foi o foco central da pesquisa o trabalho de tradução, em sua complexidade, envolvido nesse processo.

Interessou-me o diálogo que se trava entre perspectivas distintas: aquela de Sapaim e a de seus pacientes e colaboradores ocidentais. Procuro não reificar dois mundos, dois universos culturais como estanques - mas tratá-los a partir da possibilidade da imbricação de significados. Assim, segui Latour (1994:7), que sugere a noção de hibridismo como forma de se entender os fenômenos sociais modernos – como no exemplo que ele dá através do que se pode ler em um jornal, onde, simultaneamente, fala-se de um vírus, considera-se a situação política de tal país, analisa-se a economia, fala-se de um novo medicamento, fala-se de um desastre ecológico, anuncia-se uma procissão religiosa, um pajé vem à cidade, o Papa faz uma nova declaração, um grupo radical islâmico assume a autoria de um atentado, o preço da gasolina sobe etc.

No contexto urbano em que foram estudadas por mim as práticas aqui tratadas - o xamanismo xinguano de Sapaim e o neo-xamanismo dos citadinos – há uma mútua imbricação, apesar das duas páticas serem oriundas de sociedades distintas. O pensamento xamânico, já previamente traduzido para os moldes do pensamento dos urbanos, serve como referência para a tradução do que Sapaim pensa. Ou seja, o neo-xamã compreende Sapaim a partir de uma noção pré-construída do que vem a ser um pajé. O nativo urbano se fundamenta em autores – como Castañeda, Harner ou Eliade – que, do seu ponto de vista, já teriam decifrado e explicitado os códigos do xamã. Mas, a *tradução* aqui não se limita a um processo passivo de re-conhecimento. Torna-se um processo de reprodução das práticas do Outro, ou ainda, de um processo de incorporação das práticas do Outro dentro de um conjunto de práticas próprias. No caso em questão – o encontro do xamã tradicional com o neo-xamã – o processo de tradução tem duas vias.

As práticas dos urbanos criam novos significados dentro do universo das categorias do pajé xinguano. Mas Sapaim também afeta os nativos urbanos. Novos elementos decorrem disto. A paródia do xamã indígena, efetivada pelos nativos urbanos, com a convivência com Sapaim, não permanece como antes. Este, por sua vez, inserido no nicho mercadológico dos nativos urbanos, aprende a realizar consultas pagas em dinheiro e com hora marcada e a estipular preços conforme os valores do mercado "alternativo" para as suas pajelanças. Sapaim também aprende novos rituais com os neo-xamãs, e os parodia nos encontros urbanos em que é convidado: ele executa algumas canções sabendo que os urbanos já as conhecem (canções em guarani, por exemplo); e, a partir de danças xinguanas, cria novas coreografias que seguem o estilo dos neo-xamãs.

Por outro lado, Gisela, neo-xamã, passa a fumar "charutos sagrados", parodiando Sapaim, eventualmente substituindo os cachimbos sagrados "da paz" (*chalupas*) ao estilo

Algonquin. Nos encontros neo-xamânicos em que Sapaim aparece, passa-se a mencionar uma nova rota iniciática: o Xingu. Uma nova palavra, entre tantos outros etnônimos, pode agora ser eventualmente utilizada para designar "espíritos" ou "gnomos", ou "extra-terrestres": *Mamaé*. As ervas que Sapaim conhece e ensina são adotadas como parte da farmacopéia nativa. E o modo de Sapaim extrair a doença, soprando-a com tabaco, torna-se um ritual a mais a ser atualizado. O modo de Sapaim comprimentar – *Puerekó!* – é adotado pelo grupo.

Estas traduções entre Sapaim e neo-xamãs são, entretanto, parte de um processo mais amplo e contínuo de traduções múltiplas. Há muitos tradutores e há muito a ser traduzido. Alguns outros xamãs indígenas e outras categorias xamânicas circulam continuamente pela rede neo-xamânica. Tudo interessa. Tudo é traduzido. Tudo é parodiado. Sapaim não é uma fonte única e exclusiva de práticas e de categorias. Mas, apesar disto, o efeito que ele exerce é marcadamente maior sobre aqueles nativos urbanos que se colocam pessoalmente mais próximos dele e que passam a ser candidatos à visitação ao Xingu. Foram justamente estes neo-xamãs – os mais próximos de Sapaim – que se tornaram os meus informantes. Do mesmo modo, na cidade Sapaim apreende categorias e práticas não apenas de neo-xamãs, mas também de seus clientes e de outras "províncias de significado" (Schutz, 1979) que porventura freqüente. Por isto analisei também a sua trajetória urbana.

2- A PESQUISA

Minha intenção original era a de pesquisar grupos esotéricos urbanos, focalizando o comportamento religioso diante da sociedade moderno-contemporânea, seguindo os passos iniciados já no meu mestrado em ciências das religião. Interessava-me também as práticas de cura que reúnem religiosidade com medicina. Pensei, inicialmente, em diversas redes urbanas esotéricas e Nova Era como objeto de pesquisa, motivado pela idéia de estudar aquela confluência de saberes esotéricos, presentes em diversos grupos ditos "alternativos" – saberes que Bloom (1996) denomina "Gnose", noção esta que Velho (1998) vê como um instrumento heurístico privilegiado para se abordar a questão das diversas novas formas de religiosidade contemporânea. Em 2001, justamente quando já havia organizado as minhas idéias e vislumbrado o campo, entrei em contato com alguns neo-xamãs e, através destes, conheci Sapaim – um pajé alto-xinguano freqüentador de grupos urbanos Nova Era. Deste encontro com Sapaim surgiu com mais clareza o que se tornaria então o meu objeto definitivo: a presença do índio, como portador de um saber tradicional, no meio Nova Era e os processos semânticos envolvidos nesse encontro.

O palco urbano privilegiado para esta interface de diferentes mundos é o ambiente do xamanismo urbano (ou neo-xamânico), onde a figura do Índio, em especial a do xamã, ou aquilo que os nativos urbanos entendem como tal, tem um lugar central. O universo de pesquisa teve como elementos amostrais principalmente os eventos ditos "xamanísticos", encontros promovidos por neo-xamãs, cursos de xamanismo e consultas xamânicas (ou pajelanças), principalmente no Rio de Janeiro e em Juiz de Fora - Minas Gerais, onde existe o encontro Sapaim-neo-xamãs. Acompanhei durante quase três anos os eventos e os encontros mensais ou semanais do grupo de neo-xamanismo de Gisela – minha principal informante neo-xamã- através de quem conheci Sapaim. Gisela divide uma clínica com três outras "terapeutas xamânicas" – *Recanto dos Anjos* – localizada no Bairro Altos Passos, em Juiz de Fora. Além disto, ela dispõe de um sítio, na zona rural da mesma cidade, onde seu grupo se reúne. Também participei de encontros neo-xamânicos no E*spaço Sem Nome*", na estrada da Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro – onde diversos neo-xamãs trabalhavam (o espaço fechou suas portas há alguns meses). Freqüentei também outros locais esporádicos, sítios, clínicas, terrenos, quintais e matas, onde se realizam encontros de neo-xamanismo. Em minha casa, hospedando Sapaim, por diversas vezes eu recebi visitas de neo-xamãs para longas conversas com o pajé. Participei, assim, de quarenta e seis encontros neo-xamânicos, ao todo, em locais diferentes, incluindo consultas e sessões com ou sem Sapaim, os "rituais da Lua", os "encontros de roda medicinal", os encontros mais informais e entrevistas na residência de alguns nativos urbanos ou em minha residência, e os encontros vinculados ao curso de neo-xamanismo, em Minas, no qual me inscrevi como aluno. Durante o trabalho de campo, submeti-me a doze sessões de *terapias xamânicas*, com quatro diferentes neo-xamãs e freqüentei, para esta finalidade, diferentes "espaços" de *terapias xamânicas* . Também participei de alguns outros eventos neo-xamânicos onde Sapaim não é conhecido – mais oito eventos, no total - a título de comparação (encontros do grupo de Kaká Werá e o de Richard Carranza), no Rio e em Minas Gerais. Fiz contato com o neo-xamanismo ayahuasqueiro do Santo Daime – quando participei de quatro reuniões e de uma sessão, em Juiz de Fora. Nesta sessão, tive oportunidade de ingerir a poção sagrada – experimento que, afinal, ajudou-me a compreender melhor certas facetas da cosmologia dos nativos. Também realizei duas incursões até Brasília, onde passei dois dias observando Sapaim em uma pensão conveniada à FUNAI. Fiz contatos esporádicos com neo-xamãs de Florianópolis, de Recife e de Belo-Horizonte que conhecem Sapaim. Além disto, acompanhei Sapaim, de forma descontínua, durante três anos – de 2001 a 2004 -, em suas consultas em Minas e no Rio de Janeiro, em suas palestras nestas cidades, em suas entrevistas na *mídia;* e, por duas vezes, em sua aldeia

no Xingu. Hospedei Sapaim, esposa e um filho em minha casa por três vezes, durante quatro meses ao todo, onde tivemos longas entrevistas e nos tornamos bastante próximos. Estando em sua aldeia, no Alto Xingu, estabeleci contato com os parentes e amigos de Sapaim, índios Kamayurá e Yawalapiti, tendo-os como informantes, e conheci outros pajés locais, através dos quais pude observar alguns elementos para comparação entre a sua atuação e aquela que Sapaim perfaz na cidade. Em duas incursões ao Alto-Xingu, de forma descontínua, permaneci trinta e dois dias, ao todo, em duas aldeias – Yawalapiti e Kamayurá.

A partir desta experiência de campo, privilegio na tese a etnografia, a transcrição da fala dos nativos, elaborando então as minhas reflexões pertinentes sobre esse elemento.

Entre os nativos urbanos, uma vez identificado como antropólogo, notei uma expectativa de que eu pudesse guardar algum conhecimento xamânico, aprendido através do meu contato com Sapaim. Fui abordado por diversas vezes e me perguntaram sobre minhas experiências e sobre coisas que Sapaim pudesse ter me ensinado. Como sou também médico, e ainda praticante de uma forma dita "alternativa" de medicina (homeopatia e antroposofia), notei que os nativos urbanos esperavam que eu conhecesse ervas e processos curativos xamânicos que pudessem ter sido a mim transmitidos por Sapaim. Como Sapaim permanecia em minha casa, éramos freqüentemente vistos lado a lado. Isto reforçou, entre os nativos urbanos, a idéia de que eu seria algo como um aprendiz de xamã. Uma pessoa do grupo de Gisela chegou a expressar isto, dizendo: "os dois são como o xamã Dom Juan e o seu discípulo Castañeda". Vi-me, assim, sem que houvesse intenção da minha parte, aceito como um *insider* dentro de grupos neo-xamânicos por onde passei. Evidentemente, identifiquei-me a todo instante como antropólogo, como etnógrafo, mas isto só reforçou a noção de um aprendiz de xamã – afinal, Castañeda também era antropólogo.

Além disto, minha intenção de exercitar uma observação participante a princípio aberta às possíveis situações de liminaridade reforçou, acredito, a minha imagem como *insider* entre os nativos. Não atuei apenas como um antropólogo que faz perguntas e fica sentado a uma certa distância, observando os nativos. Optei por atuar como um antropólogo que canta e dança com os nativos, que experimenta o Daime junto com eles, que participa das "viagens xamânicas" invocando animais e espíritos ao som do tambor – para depois, recobrado, analisar e escrever no diário de campo o que vi, ouvi e senti. Assim, pratiquei aquela diminuição da distância entre a prática dos nativos e a reflexão do antropólogo que Otávio Velho sugere em um artigo (Velho, 1998 a). Discuto esta questão no capítulo quarto.

Em um dado momento da pesquisa, decidi aceitar um convite de Sapaim para conhecer sua aldeia no Xingu. Imaginei que, indo até lá, colheria elementos importantes para uma melhor compreensão da situação. Assim, fui duas vezes consecutivas ao Xingu, com o intervalo de um ano entre as viagens. Fui muito bem recebido pelos parentes de Sapaim, que

ocupam posições de liderança nas aldeias Kamayurá e Yawalapiti. Estando em sua aldeia, no Alto Xingu, estabeleci contato com os parentes e amigos de Sapaim, tendo-os como informantes, e conheci outros pajés locais Nas duas incursões ao Alto-Xingu, de forma descontínua, permaneci um mês, ao todo. Na segunda vez, um pequeno grupo de neo-xamãs acompanhou-me, convidados por Sapaim. A viagem se tornou, assim, ainda mais interessante, pois mantinham-se as mesmas relações entre alguns dos personagens urbanos e Sapaim, mas agora transferidos para o cenário da aldeia indígena.

Devo esclarecer que os meus conhecimentos de etnologia indígena são bastante superficiais, tendo realizado uma breve visita a este campo com o objetivo de melhor situar o discurso do pajé indígena entre os nativos urbanos. Colhi informações referentes ao xamanismo tupi ou de outros grupos nas obras de Viveiros de Castro (1977, 1986, 1996, 2002 a), Fausto (1999, 2001), Lima (1995), Vilaça (1996, 1998, 2000, 2004). A atuação do pajé xinguano, em especial do pajé Kamayurá, foi descrita na dissertação de Münzel (1971), que teve como informante o irmão mais velho de Sapaim – Takumã - entre outros. Etienne Samain (1978) elaborou uma pesquisa a respeito da cosmologia e dos mitos Kamayurá. Oberg (1953) também fez uma descrição do xamanismo Kamayurá e de alguns outros grupos indígenas de Mato Grosso. Barros (2003) descreve o xamanismo Bakairi, apontando em seu trabalho elementos muito semelhantes ao xamanismo kamayurá de Sapaim. Zarur (1975) também descreveu, de forma sintética, o xamanismo Aweti. Basso (1973) também descreve o xamanismo e a feitiçaria dos Kalapalo e apresenta elementos pertinentes à compreensão das práticas de Sapaim. Albert (2003) tem informações muito pertinentes ao meu campo, referentes ao xamã Yanomami como tradutor e *bricoleur* de categorias dos Brancos. Ainda encontrei referências pertinentes em Reichel-Dolmatoff (1975), que trata do xamanismo Tukano; assim como em Michael Taussig (1993) e em Peter Gow (1994 e 2001)

3 – NOVA ERA, XAMÃS E NEO-XAMÃS

Constatei que, em geral, estuda-se em antropologia o movimento Nova Era como um todo. Muito menos material específico e autores encontrei referentes ao neo-xamanismo. Convicto de que o neo-xamanismo pode ser um objeto específico e não apenas um aspecto difuso no meio Nova Era, procurei objetivá-lo sem cristalizá-lo num contorno.

Amaral (1998:93) relata em sua tese que, entre os nativos *new agers* ocorreu uma assimilação peculiar do xamanismo, e do termo "xamanismo", tornando-o sinônimo de "magia". Em termos Nova Era, conforme observação da autora, qualquer prática espiritual, qualquer caminho que se assemelhe a um procedimento mágico-ritualístico, qualquer técnica

de cura que envolva a manipulação de forças invisíveis, qualquer modo de contato com outras realidades incomuns, *tudo é xamanismo.* É o que dizem os nativos. É denominada "magia xamânica", conforme Amaral (ibidem), a técnica psicológica da *visualização criativa*, divulgada por Harner (1995) e também muito utilizada por psicólogos junguianos, e que consiste na utilização da imaginação para se criar "viagens internas" ou dramas do tipo "*sonho acordado*" – e que substitui a utilização de substâncias psicoativas para produzir estados alterados de consciência, experiências espirituais e processos de cura xamânica.

Amaral (ibidem:94) define três aspectos envolvidos em tais rituais Nova Era, produtores de *visualizações criativas,* os quais definiriam, entre os nativos, o que seria xamanismo: 1) uma experiência individual de contato com espíritos (animais sagrados, anjos, etc.), os quais conferem algum poder, ou graça espiritual ao participante comum; 2) atribuição à figura do xamã do poder de manipular e de contatar tais forças, desde a sua infância, através de um aprendizado mágico; 3) a possibilidade do alma do xamã sair do corpo voluntariamente e "viajar" para o outro lado, para outra realidade espiritual, e desta forma trazer, como um intermediário do além, conselhos e orientações.

Amaral (ibidem:96) ainda observa que, entre os *new agers*, nas palavras de um escritor nativo: "O xamanismo é universal na mente humana, porque ele é um fenômeno *cross cultural*". O nativo Nova Era concebe xamanismo como algo que, mesmo evocando uma sabedoria primordial indígena, vincula-se a uma possível qualidade intrínseca da mente humana, presente em qualquer cultura, de realizar transposições entre os chamados estados alterados de consciência e, portanto, de atravessar limiares de planos de realidade. "Todos somos xamãs e podemos realizar isto", diz o *new ager.*

Estas observações de Amaral, a princípio, fariam pensar que são frouxas ou inexistentes as fronteiras epistemológicas que definem "neo-xamanismo" como objeto de pesquisa diante da grande rede Nova Era. Vejo entretanto, duas questões aqui envolvidas. Há, sim, uma apropriação de termos, como "xamanismo" e "magia xamânica", além de outros, por parte de diversos segmentos Nova Era, tais como a bruxaria *wicca*, as diversas terapias ditas xamânicas, ou mesmo naqueles segmentos mais "orientalistas", vinculados às práticas de ioga, ou da arte marcial chinesa - como o *tai-chi*, as práticas divinatórias, os encontros ditos "vivências holísticas" etc.. Por outro lado, o neo-xamanismo como prática Nova Era que parodia a estética e a cosmologia dos xamãs indígenas é um objeto perfeitamente identificável como tal. Apesar disso, não há fronteiras epistemológicas estanques e as práticas "holíticas" ou "xamânicas" são livremente apropriadas por todos os grupos, são difusas e "ecléticas"- usando uma expressão recorrente entre os nativos. É com este sentido específico

que trabalho aqui o neo-xamanismo - que eu poderia definir como uma rede **peculiar** dentro da grande rede Nova Era. O neo-xamanismo pode ser melhor entendido como uma situação na qual se colocam os nativos, mais do que como uma ideologia rígida caracterizada por códigos de conduta específicos. O nativo, quando afirma que "é neo-xamã", estaria na verdade dizendo que "está sendo neo-xamã", assim como "está sendo" diversas outras coisas dentro do mundo Nova Era, dependendo do contexto, do momento, do grupo envolvido, do lugar e de outros fatores. Minha informante Gisela, por exemplo, "está sendo neo-xamã" quando dirige os encontros do grupo ou quando exerce sua prática terapêutica. Mas ela também "está sendo" instrutora de *tai-chi* quando vai para a praça pública com seus alunos durante a manhã. Ela também "está sendo" budista quando freqüenta as reuniões de meditação de um outro grupo. Além disso, este "estar sendo" pode ser imbricado em outro "estar sendo", sem problemas. Assim, Gisela pode utilizar "técnicas" de *tai-chi* em algum encontro de neo-xamanismo, ou vice-versa.

Perrin (1995:106) faz um distinção etnográfica entre "xamã" e "neo-xamã". O xamanismo é associado por este autor às sociedades tradicionais (povos da Sibéria, esquimós, ameríndios etc.). O autor começa assim a descrição do que entende por "néo-chamanisme": *"Depuis que les hommes ne croient en rien, ils croient en tout"*. Perrin situa o "néo-chamanisme" como um dos frutos da contracultura dos anos 60, nos Estados Unidos, "...associé aux mouvements hippies ou underground, ont voulu inventer un 'néo-chamanisme'". O autor observa que nesta atmosfera da contracultura buscava-se um ideal de vida superior e melhor, e o xamanismo toma seu lugar entre o budismo e o hinduísmo (ambos importados, reelaborados, e difundidos nos centros urbanos ocidentais por *gurus* famosos). Como descreve Perrin, a figura do velho xamã indígena substitui, desta forma, o guru indiano ou o sábio monge budista tibetano. Eu diria, pensando em meus informantes, que tais figuras são equivalentes e não-excludentes entre si. Observa Perrin que o caminho espiritual contido no neo-xamanismo teria uma proposta "mais universal e de acesso mais rápido". Também observa o autor que, justamente neste período da contraculura, surgem relatos etnológicos popularizados referentes ao xamanismo entre os povos tradicionais (Castañeda, principalmente), os quais estimulam a imaginação dos citadinos.

Sobre o xamã urbano, ou "neo-xamã", também Atkinson (1992) faz algumas considerações. Ela também vê no neo-xamanismo um substituto, atualizado aos anos 1980 e 1990, do que o budismo e o hinduísmo yóguico foram para os anos precedentes da contracultura. Como Atkinson coloca, o neo-xamanismo é compatível com a ênfase contemporânea da auto-ajuda, da auto-atualização e do caminho de rápidos resultados. Ela

lembra que, conforme o que se relata, através de métodos xamanísticos o interessado numa via mística pode obter "estados alterados de consciência" de uma forma muito mais rápida do que por aqueles métodos preconizados pelas técnicas espirituais orientais. Atkinson fala de uma romantização do xamanismo tradicional como substrato do neo-xamanismo.

A mesma autora (ibidem:323) faz uma distinção simples: há o "xamanismo" e há "xamanismo-urbano" ou "neo-xamanismo": "Neo-shamanism" or "urban shamanism" offers a form of spiritual endeavor that aligns is adherents at once with Nature and primordial Other, in opposition to institutionalized Western religions and indeed Western political and economic orders". Atkinson ainda discuste os possíveis antecedentes do xamanismo no cenário ocidental, tais como a bruxaria, o espiritualismo e o misticismo, bem como "práticas ocultas" no século XIX e XX. Discuto também estas relações entre xamanismo e as diversas formas de esoterismo ocidental a partir do quarto capítulo. Os esoterismos ou, como prefere Bloom (1996), as *gnoses*, constituem um elemento privilegiado como doador de significados, envolvido na tradução efetivada pelos ocidentais modernos daquelas categorias inerentes às cosmologias e às ontologias dos povos tradicionais.

Danielle Vazeilles (1991:93s) fala em "persistence et exportations du chamanisme", ao considerar a presença de formas tradicionais do assim caracterizado "xamanismo" dentro de sociedades complexas euro-americanas. Por outro lado, a mesma autora fala de "nouveaux chamanes" e já os situa como um fenômeno social característico de uma sociedade moderno-contemporânea urbanizada e multicultural. Ela traça uma breve historiografia que parte da influência fundante dos "xamãs tradicionais" – os indígenas – até a formação de xamãs urbanos não necessariamente indígenas: "Depuis quelques annés, des "chamanes européens" sont apparus sur le marché des thérapies de groupe et des nouvelles formes de religiosité, sans doute influenciés par les ouvrages de certains spécialistes et anthropologues, dont Carlos Castaneda et Michel Harner."

Nas obras de psicologia de Carl Jung (1984,1985,1986,1990,1991, 2003) encontrei referências importantes para os nativos a respeito do xamanismo tradicional. O nativo urbano encontra na sua própria cultura euro-americana moderna elementos teóricos que ele vê como afins à sua metáfora do "primitivo", como em Jung. Este ex-discípulo de Freud interessado em alquimia, xamanismo e gnosticismo, via como uma necessidade psicológica do ocidental moderno a aquisição, ou reaquisição, de um imaginário mítico-onírico (Cf. Jung, 2003:11s) – "situado no inconsciente". Assim, encontrei um vínculo interessante entre as práticas neo-xamânicas e a psicoterapia junguiana. A neo-xamã brasileira Carminha Levy, diretora de uma escola de neo-xamanismo em São Paulo, vinculada à escola californiana iniciada por Michael

Harner e mestra de minha principal informante, Gisela, é psicóloga de formação junguiana. A partir deste vínculo entre psicologia ocidental e a tradução urbana das práticas xamânicas tradicionais, novas objetivações são produzidas na direção de uma *psicologização* da figura do xamã e da sua ontologia.

Diferenciando o xamanismo tradicional do neo-xamanismo, Perrin (1995:4s) declara a especificidade do xamanismo, falando dele como "um grande sistema imaginado pelo espírito humano, independentemente, em diversas regiões do mundo, para dar sentido aos eventos e para agir sobre eles". O xamã tradicional seria, em suma, aquele indivíduo que é capaz de estabelecer uma comunicação entre os humanos e os seres invisíveis, ativa e voluntariamente. O xamã pode invocar e materializar espíritos auxiliares e pode também viajar livremente pelo outro mundo. Assim, situa Perrin, se delimita o papel social do xamã como um interventor entre os processos de interação entre este mundo e o outro mundo: ele restabelece o equilíbrio orgânico, o equilíbrio ecológico, climático, biológico e, fundamentalmente, o equilíbrio social.

Viveiros de Castro (2002:489) compara à ciência ocidental o xamanismo tradicional, visto como uma técnica de se lidar com os riscos cosmológicos. O xamã consulta os espíritos com os quais convive, penso eu, de modo análogo ao que o cientista consulta os seus instrumentos – esses não-humanos que convivem com os modernos, como diz Bruno Latour (1994). No campo, ainda observei que as categorias científicas – da física e da biologia, principalmente – tornam-se também doadoras de significados para o processo de tradução das categorias xamânicas tradicionais que efetivam os nativos urbanos. O discurso científico – que fala em "fótons", em "energia quântica", em "anti-matéria" etc. – torna-se uma linguagem xamânica.

Continuando, Perrin (idem, 97) considera três tipos de figuras xamânicas, que, afinal, são relativas à questão do contato entre culturas tradicionais indígenas e cultura ocidental: o xamã tradicional, o xamã pós-moderno, ou neo-xamã; o xamã híbrido. Perrin considera em sua análise a figura de um xamã indígena tradicional, perfeitamente inserido em sua tradição nativa, em relação ao qual a prática xamânica forma um *continuum* inclusivo à sua cultura. Perrin ainda considera um outro tipo de xamã que atua no meio urbano, que pode não ser indígena nativo – um "neo-xamã" que segue ainda hoje a linha mística e *New Age* da cultura psicodélica dos anos 1960-1970, inspirado nos relatos da antropologia popular de Castañeda, nos ensinamentos místicos de Michael Harner (o qual abriu uma escola de neo-xamanismo urbano e escreveu livros sobre o assunto), Joan Halifax, e outros que realizaram uma *bricolage* de tradições nativas mescladas aos ensinamentos esotéricos os mais diversos.

Perrin (ibidem, idem) considera ainda uma terceira figura xamânica, a qual ele faz derivar do que denomina por "xamanismo híbrido" que não se identifica exatamente com a categoria acima apresentada do "neo-xamã". Esta figura surge, conforme a análise de Perrin, naquelas áreas de aculturação, nas áreas peri-urbanas e em zonas de contato intercultural, algo possível na América Latina e em certas regiões da Ásia. Citando Chaumeil (2000), Perrin exemplifica através do caso dos xamãs de Iquitos, no Peru, que atuam diferentemente dos xamãs tradicionais que vivem na floresta. São xamãs *mestiços*, que incorporam às suas tradições indígenas a moralidade cristã, o catolicismo, e que tem como espíritos auxiliares, agora não animais, mas santidades do panteão cristão. De forma inversa, também podem ser descritos xamãs *mestiços* dentro da floresta, que levam para junto de si o culto dos santos católicos e os incorporam como elemento que aumenta o seu poder xamânico junto aos demais nativos indígenas. Justamente este xamanismo híbrido, no Peru, foi pesquisado por Peter Gow (1994), entre os Campa e os Piro. Perrin (ibidem:97,nota1) ainda considera como exemplo de um xamanismo híbrido o caso de novas religiões sul-americanas, de inspiração xamânica e psicotrópica, como o "Santo Daime" e a "União do Vegetal", "qui mélent prise de drogue, animisme néo-africain, spiritisme et élements chrétiens et inca".

Esta tipologia do xamã híbrido de Perrin, entretanto, parece-me um tanto rígida diante de certas situações. Assim, pensando em Sapaim, por exemplo, ele é um xamã tradicional quando atua no Xingu, mas, ao mesmo tempo, pode atuar como neo-xamã ao adotar práticas Nova Era quando vem à cidade. Ele muda quando os contextos sociais mudam. Penso que Sapaim não se encaixa no que Perrin define como "xamã híbrido" porque, conforme esta tipologia, haveria uma concomitância na prática xamânica determinada pela situação que o autor (ibidem, 96) assim descreve: "L'acculturation libre ou forcée, résultant de contacts directs et prolongués entre une culture dominante et une culture traditionelle, a contribué à modifier profondément ou à faire disparaitre le chamanisme". Penso que tal consideração não explica o que acontece a Sapaim, como xinguano, e sua entrada entre os neo-xamãs.

Amaral (1998:108) considera a seguinte relação entre neo-xamanismo e o xamanismo tradicional: "O uso de símbolos xamânicos deve ser considerado, quando tomado de empréstimo das sociedades indígenas que praticam o xamanismo. Se no neo-xamanismo sumiram o aparato cultural dos indígenas e sua medicina correspondente, sobraram, no entanto, pelo menos dois aspectos essenciais: a)insistência nos tambores – o poder de percussão, capaz de provocar estados alterados de consciência para o acesso a outros planos superiores de existência – o mundo dos espíritos e b) o objetivo da viagem – obter "conhecimento" para ajudar as pessoas recobrando-lhes o seu "poder" de comunicação

ampliada e portanto de cura..." Amaral (ibidem, idem) usa a expressão "religião de cura", referente ao neo-xamanismo Nova Era, onde rituais e símbolos de sociedades tradicionais são re-significados e onde "cura" significa transformação pessoal.

O xamanismo urbano construiu-se ao longo dos anos 1970, fazendo parte das diversas propostas de espiritualidade Nova Era. Os textos de Castañeda se tornaram populares já em 1968, quando este autor publicou *The Teachings of Don Juan (A Erva do Diabo)*. Neste livro, Castañeda (1975) narra seu aprendizado espiritual através de plantas psicoativas, com um xamã Yaqui. O autor era, então, estudante de antropologia da Universidade da Califórnia. O livro se tornou um sucesso e logo foi seguido de outros, no mesmo gênero (Cf. Castañeda, 1971, 1972, 1981, s/d),. Quase dez anos antes, Michael Harner fazia sua pesquisa de campo entre os Unturi Shuar, no Equador. Nesta oportunidade, Harner experimentou a *ayahuasca* num ritual xamânico, o que o deixou muito impressionado. Harner retornou em 1964, 1969 e 1973 aos Shuar e novamente experimentou estados de transe xamânicos. Durante estes anos, Harner começou a procurar informações e a obter experiências junto aos xamãs indígenas norte-americanos (os Wintum e os Pomo, da Califórnia; os Coast Salish, em Washington; os Sioux Lakota, no estado de Dakota do Sul). Entre estes últimos, Harner aprendeu práticas de êxtase xamânico sem o uso de plantas alucinógenas. Em 1973, Harner reúne os textos de diversos antropólogos, de nativos xamãs, organiza e publica o seu primeiro texto específico sobre xamanismo: *Hallucinogens and Shamanism* (Harner, 1973). Em 1980, ele publica *The Way of Shamanism* (Harner, 1995), texto este que já constitui um manual prático para que o leitor se torne um xamã. Deste texto de Harner surge o hábito dos xamãs urbanos se auto-reconhecerem como "xamãs", sem diferenciação com os xamãs tradicionais. Três anos depois, Harner funda uma "escola de estudos xamânicos", destinada a ensinar o conhecimento dos xamãs aos interessados. Logo surgem outras escolas de neo-xamanismo na Europa e nos Estados Unidos. No Brasil, a mais conhecida difusora do neo-xamanismo é Carminha Levy- mencionada atrás - que fez sua formação diretamente com Michel Harner, na Califórnia, e é mestra de minha principal informante, Gisela.

A partir disto, entre os nativos urbanos Nova Era, a obra de Harner se torna uma referência tão importante quanto a obra de Castañeda. Há uma confluência entre as duas. Harner cita Castañeda e o corrobora. E logo surgem seguidores, promovem-se oficinas, encontros, surgem novos mestres de xamanismo e também índios que participam deste movimento de universalização do xamanismo. Atualmente, uma rede cibernética de neo-xamanismo configura-se através da *internet*. Caracteriza-se, a partir disto, uma corrente

peculiar dentro do multifacial movimento Nova Era, o neo-xamanismo, ou xamanismo urbano. Ele tem, portanto, sua história própria e suas características.

No Brasil, temos ainda uma peculiaridade: uma específica forma popular de religiosidade originária de regiões fronteiriças da Amazônia, surgida muito antes dos anos 1970. São as religiões ditas *ayahuasqueiras*, tais como o Santo Daime e a União do Vegetal. Estes nativos urbanos também se reconhecem como praticantes de xamanismo, ou seja, vêem-se em situação de continuidade com aquilo que os xamãs indígenas praticam (Cf. MacRae, 1992; Labate, 2002). Esta mesma noção existe entre os neo-xamãs "não-ayahuasqueiros". Encontrei material abundante referente às pesquisas sobre os grupos contemporâneos que fazem uso ritual de plantas psicoativas, como o Santo Daime, a Barquinha, a União do Vegetal. Assim, encontrei material bibliográfico em Afonso (s/d); Araújo (1999); Labate e Araújo (2002); McRae (1992), McKenna (1995) e Soares (1994).

Entre os antropólogos que tratam do segmento não-ayahuasqueiro do xamanismo urbano – aquele que minha pesquisa focaliza-, encontrei Johnson (1995), Albanese (1992); Perrin (1992 e 1995); Magnani (1999 e 1999[a]); Vezeilles (1991); Vitebsky (1995 e 2001); Atkinson (1992).

Magnani (1999: 120) reconhece, a partir de sua pesquisa na cidade de São Paulo, uma tipologia constituída por cinco linhas – ou sub-estilos, como eu diria - de neo-xamanismo: a) a norte-americana; b) a andina; c) a indígena brasileira; d) a eclética; e) a independente. A primeira tem referência nos ritos e práticas dos índios da América do Norte. A segunda inspira-se nos povos andinos e meso-americanos, no uso da *ayahuasca*, do *don pedrito* e do *peiote*. A terceira linha tem referência em indígenas brasileiros que freqüentam o meio urbano. A quarta linha associa elementos ameríndios com práticas tibetanas, asiáticas e de outros povos, inclusive candomblé e umbanda. A quinta linha é efetivada através de práticas terapêuticas de consultório, de encontros entre grupos fechados. Conheci neo-xamãs que enfatizam cada uma destas linhas descritas por Magnani, tornando-as, assim, pertinentes: Gisela é "norte-americana"; Richard Carranza é "andino"; Kaká Werá Jecupé é "indígena brasileiro"; Marcelo Satyam é iogue e Ana é também bruxa, sendo ambos, portanto, ecléticos. Gisela, Maria Nicx e Suzana também realizam sessões terapêuticas de consultório. Entretanto, também tive a impressão de que os contornos podem ser bastante indefinidos. Por exemplo, Gisela utiliza elementos de todas as linhas descritas, e percorrer diferentes estilos tem, para ela, o valor de uma iniciação mais completa. O mesmo se dá com Ana, e com os neo-xamãs cariocas que conheci. Vejo, assim, como difícil tipologizar de forma nítida os

meus informantes. Sapaim, por outro lado, um xamã xinguano, conhece e freqüenta grupos de neo-xamãs de todos os estilos.

Vitebsky (2001:151), preocupado em distinguir o xamanismo tradicional do neo-xamanismo, ressalta que este tem propostas próprias, moderno-ocidentais Nova Era, tais como vegetarianismo, feminismo e "o desejo de separar totalmente a arte de curar da feitiçaria". Vitebksy problematiza o fato do neo-xamanismo construir um visão de mundo própria, acabando por não encontrar, entre os xamãs tradicionais indígenas, a consubstanciação da visão de mundo criada.

Ainda encontrei material de interesse para a tese em alguns autores que tratam do fenômeno da religiosidade Nova Era, em geral, tais como Bloom (1996 e 1997); Campbell (1997); Carozzi (1999); Magnani (1999 e 2000); Russo (1993); Heelas (1996); Amaral (1998:93), Lessa & Vogt (1979); Lewis & Melton (1992), Soares (1994), os quais incluem algum material referente ao xamanismo urbano.

Encontrei ainda, naquele tipo de literatura que Vitebsky (2001:151) denomina por "antropologia popular", um material etnográfico de interesse. Tratam-se de autores que assumem uma postura liminar entre um discurso acadêmico, descritivo, e um discurso nativo, apologético. Tornam-se referências bibliográficas para os nativos urbanos. São eles: Castañeda (1971, 1975); Harner (1973); Hell (1999); Kakar (1997); Nicholson (1987) ;Piras (2000); Walsh (1993) e Zimmerman (2002).

Também encontrei em etnólogos e missionários que descreveram a cosmologia de grupos indígenas norte-americanos elementos de interesse para a compreensão da cosmologia do xamanismo urbano (Brightman, 1993; Harrod, 2000; Steinmetz,1998; Schlesier, 1987).

4- UM PAJÉ XINGUANO ENTRE OS NEO-XAMÃS

Como Sapaim, um pajé xinguano, vê os xamãs urbanos e seus clientes urbanos? E, como estes vêem Sapaim? Sapaim conta o mito kamayurá que diz que o Demiurgo chamou índios e brancos para escolherem objetos. Ambos viviam em aldeias e sob a mesma cultura original. Mas o índio escolheu arcos, flechas, enquanto o Branco escolheu a espingarda. Assim, se separaram. Mas foram criados pelo mesmo Demiurgo, sendo – conforme o mito – parentes distantes [1]. Todos vieram de uma origem comum e se separaram em razão de uma

[1] Sapaim considera, em sua glosa em português, que há três tipos de pessoas: "Xingu" (índios xinguanos), "Não-Xingu" (índios de fora da Terra Indígena do Xingu) e "Brancos" (ou "Civilizados"). Todas estas categorias são, por ele, relacionadas neste mito da separação original. Os índios Kayapó eram "não-Xingu" que

escolha tecnológica primordial. Por outro lado, esses parentes num tempo longínquo se afastaram e tomaram rumos diferentes, tornaram-se diferentes. Muitos amigos de Sapaim, seus admiradores, clientes ou praticantes de xamanismo urbano, por sua vez, evocam algum suposto ancestral indígena ("tive uma bisavó que era índia, que foi pega a laço", ou "nós brasileiros somos todos meio índios, misturados") ou afirmando, como ouvi de um neo-xamã urbano "eu tenho uma alma de índio". Assim, eu diria que entre Sapaim e seus amigos neo-xamãs há uma atmosfera de "simpatia", o que implica não só em uma proximidade afetiva, mas também em cumplicidade recíproca – por exemplo, encaminhar clientes de um para o outro ou compartilhar, dentro de um mesmo ritual, elementos urbanos e elementos xinguanos. Sapaim é uma "autoridade espiritual" para todos os neo-xamãs que encontrei e que o conhecem – mesmo após certos atritos relatados na tese. Ele, por sua vez, os vê como "os Brancos que querem ser pajés", conforme o seu modo de expressar. E, a partir disto, Sapaim se dispõe a ensinar a todos que o procuram.

Sapaim tem uma clientela urbana que não se restringe aos praticantes de ritos neo-xamânicos. Muitos de seus clientes nem têm uma postura religiosa ou ideológica definida, outros são católicos, ou espíritas, ou "esotéricos" indefinidos. Todos compartilham, entretanto, no mínimo, da expectativa de que um pajé indígena tenha o poder ou a sabedoria para resolver seus problemas, sejam estes quais forem. Em geral, quando Sapaim chega a um grupo de neo-xamãs, todos eles também querem se submeter a uma pajelança com ele.

Há uma imagem modelar de autenticidade indígena, construída pelo Ocidente, que remete à tese de Conklin (1997): esta autora trata deste modelo de autenticidade indígena que se impõe sobre os próprios indígenas, mas também determina, sobre o Branco, uma imagem estetizada do índio. Assim, o Branco, diante do Índio, procura correspondências em relação ao modelo de autenticidade. Esta imagem estetizada do índio se mostra especialmente presente no universo do xamanismo urbano. Os neo-xamãs adotam roupas, danças e práticas que, como dizem , provém das tradições xamânicas das Américas, embora também se façam presentes elementos estéticos que são referidos como sendo da Polinésia e da Ásia. Dançam em círculos, em torno do fogo, tocando tambores e chocalhos; vestem-se de um modo que lembra esteticamente os índios norte-americanos, cantando ou repetindo canções gravadas por nativos indígenas (quase sempre gravações, ao estilo *world-music,* de índios norte-americanos). Os xamãs indígenas, vivos ou mortos, são considerados guias espirituais. Assisti, por exemplo, a um ritual onde foram invocadas as almas defuntas das "antigas

---

viraram "Xingu", porque invadiram o Parque há muito tempo. Em sua etnografia, Samain (1978:68) informa a equivalência de tais noções em kamayurá: "pessoa" é *"Awa; "Xingu" é " Awa yp"; "Não-Xingu" é "Kawa Yp" e "Branco" seria "Karayp".* O que todos tem em comum é a condição de "Awa".

mulheres xamãs". Cantando, os nativos urbanos afirmam evocar os espíritos dos animais e os ancestrais dos antigos xamãs. Além disto, cantar ao som do tambor é uma "técnica de mudança de estado de consciência". Sapaim ou algum outro pajé indígena que percorra o circuito urbano perfazem estatutos de sabedoria e de espiritualidade. Investiguei de que modo Sapaim, nesse contexto neo-xamânico, também participa e interage com eles. Investiguei as razões e modos dessa adequação/transformação e como se faz a tradução. Também verifiquei equívocos, no sentido Sapaim-xamãs urbanos e vice-versa, os quais, conforme elabora Viveiros de Castro em um artigo (2002), já citado, tornam-se equívocos produtivos de novas objetividades. Utilizo, a partir do quarto capítulo, a noção de paródia, referindo-me à prática dos nativos urbanos de re-significação dos elementos estéticos e cosmológicos indígenas.

Assim sendo, analiso a romantização (Cf: Campbell,1997), ao estilo Nova Era, da figura do indígena como *bon sauvage*, como fonte de uma sabedoria primordial perdida pela cultura ocidental, como portal vivo para o resgate de uma vivência espiritual assemelhada às experiências psicológicas possibilitadas pelas diversas novas-religiões holísticas e esotéricas. Problematizo também a busca do "primitivo" tornado, assim, primordial – o que remete à tese de Geiger (1999), referente ao primitivismo como uma categoria estética vinculada à identidade nacional. Enfim, tratar-se-ia da "novaerização" da figura tradicional do xamã. Por um lado, a questão seria a inserção do xamã no circuito urbano "neo-esotérico" (Magnani,1999),como uma espécie de guru ou guia espiritual. De outro lado, tratar-se-ia de inserção do xamã – tornado neo-xamã por uma mudança de suas práticas e dos contextos - no mercado de "espiritualidade terapêutica" (Tavares, 1999) oferecida como uma outra medicina, como uma alternativa de cura dos corpos e das almas, entre tantas outras possibilidades de curas alternativas propostas atualmente dentro da sociedade contemporânea ocidental.

5- A TESE:

A tese se divide em duas partes. Na primeira parte, apresento a figura de Sapaim e o seu entorno. Na segunda parte, trato do campo neo-xamânico, onde Sapaim também se encontra e onde ele pode ser recebido na cidade e realizar suas consultas e seus encontros. Dividi cada uma destas partes em três capítulos. No primeiro capítulo, apresento Sapaim como índio alto-xinguano, sua aldeia, seu povo e sua trajetória ao longo dos anos no meio urbano. Continuo, no segundo capítulo, discorrendo acerca da iniciação de Sapaim, da cosmologia kamayurá e seus mitos. No terceiro capítulo, descrevo as consultas de Sapaim (denominadas "pajelanças"

ou "rezas", por ele próprio), tanto na aldeia, quanto no ambiente urbano, seus rituais de cura e as representações ali expressas da doença e do corpo. No quarto capítulo, que inicia a segunda parte da tese, trato da literatura nativa, da figura do antropólogo inserido no meio nativo e sujeito às experiência liminares de "tornar-se nativo" e descrevo o ambiente e a cosmologia do xamanismo urbano: as noções nativas de Natureza, de animismo, de vitalismo e de pessoa. Faço ainda, neste capítulo, diversas comparações entre a cosmologia dos nativos urbanos e aquelas de alguns grupos indígenas das terras baixas da America do Sul, evidenciando convergências, 'arestas', equívocos e traduções. No quinto capítulo, descrevo a iniciação de Gisela e de outros indivíduos pertencentes ao universo do xamanismo urbano, além de descrever e comentar os seus rituais e os símbolos ali veiculados. No sexto capítulo, discuto a imagem e a estética idealizadas e românticas de Sapaim – como *bon sauvage* - e de uma sabedoria indígena – a P*hilosophia perennis* dos nativos - a ser buscada e incorporada pelos Brancos neo-xamãs. Discuto e descrevo também a interação entre clientes do xamanismo urbano com esta idealizada sabedoria indígena e com a figura do índio. Trato ainda, neste último capítulo, da natureza dos grupos xamânicos, considerando-os uma rede social a partir das noções de Mitchell (1969) e Latour (1994, 1987). Finalmente, concluo a tese, sintetizando através de referências e de exemplos etnográficos, o argumento principal.

PRIMEIRA PARTE:
UM PAJÉ XINGUANO NA METRÓPOLE

PRIMEIRO CAPÍTULO: A TRAJETÓRIA DE SAPAIM

Nestas primeiras páginas, relato, por um viés mais descritivo, as origens e a trajetória do pajé xinguano Sapaim, que, após efetuar o ritual de cura em um cientista famoso, é então apresentado à sociedade nacional pelos meios de comunicação. Então, saindo de sua aldeia às margens do rio Tuatuari, torna-se notório entre os Brancos, passa a freqüentar as cidades e, nestas, realiza rituais de pajelança e ministra palestras para interessados em xamanismo indígena, em diversos lugares do Brasil e também em outros países.

1.1 - SAPAIM KAMAYURÁ NA ALDEIA YAWALAPITI

Sapaim é um pajé Kamayurá, freqüentador de grupos Nova Era de neo-xamanismo, ocasionalmente fotografado ao lado de pessoas famosas na *mídia*. Conheci-o no centro do Rio de Janeiro, durante um encontro de neo-xamanismo onde ele faria palestras e pajelanças. Acompanhei-o por quase três anos, entre citadinos, em encontros neo-xamânicos, e também em sua aldeia, no Alto-Xingu.

Pelo fato de Sapaim ser não apenas índio, mas também um pajé que relata, de forma impressionante e dramática, episódios que envolvem categorias misteriosas, tais como espíritos, forças invisíveis, e situações insólitas, seu discurso infalivelmente causa uma forte impressão nos Brancos que vêm ouvi-lo. Naturalmente, estes já têm a pré-disposição de quem quer ouvir um pajé. O discurso de Sapaim, sua apresentação como um todo, parece evocar nos citadinos presentes, mais do que uma representação romantizada do índio, uma certa vontade de saber sobre os mistérios do invisível e também uma simpatia pelo estado de "pureza do natural".

Em geral, Sapaim angaria clientes para consulta através de suas palestras. Somente algumas vezes, fora das pajelanças, pude assistir Sapaim apresentando-se com os adornos corporais tradicionais (cocar, colar, brincos, braçadeiras e pintura). Nestas duas vezes, o público era mais amplo, não exclusivamente neo-xamânico, e esta apresentação com os adornos tradicionais foi-lhe solicitada. Geralmente, em suas palestras, Sapaim se apresenta vestido como Branco (camisa, calça, sapatos e óculos escuros). Ele se senta, calmamente, fala ao microfone e interage muito bem com o público, dialogando, respondendo às perguntas e, não raro, fazendo piadinhas e contando casos de curas que ele teria realizado; e explica como o pajé atua retirando as flechas invisíveis de espíritos ou limpando o doente da "energia ruim" e de como ele recebe ajuda de seu espírito auxiliar - que lhe fala através de visão ou através dos sonhos.

Eis um trecho de uma palestra de Sapaim:

Bom, como a gente único, único é a gente, que ainda vive pelado, pelada, ainda hoje. A gente usa roupa pra gente pescar, caçar. Mulher usa vestido pra trabalhar. Depois tira, pinta, mulher fica pelada, homem fica pelado. Não tem frio, lá é quente. Então, é assim que a gente vive até hoje. A gente não aprende a cultura de vocês. A gente não come carne. A gente come mais peixe com beiju. A gente não aceita interferência. A gente não quer perder a cultura, a língua, a pintura, a dança. A gente não quer perder. Até hoje não tem escola, tem muitas crianças, tem muita menina, não sei quantos anos tem esta promessa da FUNAI de fazer escola, até agora não saiu nada. Então a gente vive, só dançando, trabalho...Pode sair da aldeia pra estudar. Único a gente que ainda não aprendeu as meninas escrever, ler. Como não tem até hoje escola na aldeia, o rapaz que vai na cidade, aprendeu a escrever, ler, em cada aldeia, a gente pede e ele fica dando aula pras crianças. Não tem nada a ver com professor, professora. É índio mesmo que está dando aula. Não vai missionário nem padre na minha aldeia. As plantas e ervas são segredos do pajé. Tem pessoas que conhecem as plantas, a raiz, mas pelo espirito são fracos. As ervas que eu conheço são mais fortes. Pajé tá escolhendo qual é a pessoa boa, qual é a energia forte, pra ser pajé no lugar do pajé. Só que este não teve até agora pra mim. Eu não vou pedir à pessoa. Ele é que tem que pedir pra mim. Só que eles não pedem pajé porque eles tem medo de eu colocar três anos na oca sem sair, sem ver mulher dele. Não é fácil. É difícil. Não tem briga de nós com outra tribo. A gente trata bem filhos. Agora, tem traição e separação. Isto existe. A gente não conta ano, quantos anos tem. Só lua. Pajé não sabe quantos anos tem. Não precisa contar. Não tem contrabando de madeira na minha tribo. Proibido entrar na aldeia, proibido mexer caça, madeira, jacaré. A minha tribo é mais fechada. As outras tribos fora da gente já tá aberto pro branco entrar, muito fácil, agora a gente não, é mais fechado. Não tem cidade perto. Você tem que viajar muito pra chegar na cidade. Da próxima cidade chama Canarana, esta é a próxima. Só que ainda é longe da aldeia. Pra você viajar da aldeia até Canarana chega dois dias de canoa remando. Tem que levar beiju, café pra tomar. Quantos índios tem no Xingu? Mais de 10 mil...Hoje em dia a gente tem barco. Como o branco inventou motor de popa a gente também quer. Pajé também quer motor de popa. Pajé precisa levar os amigos pra aldeia. A gente vive muito. Olha, a verdade é que índio não vive muitos anos. Sabe por quê? Vocês tem que saber. Tem pessoa que faz feitiço pra feiticeiro jogar na pessoa e a pessoa morrer logo. Quem sabe o pajé vai morrer daqui há um ano. Feiticeiro vai jogar feitiço no pajé e pajé morre. Pajé vai morrer cedo. As mulheres não morrem de parto lá. Nunca aconteceu. Mulher é que sabe como faz parto. É deitada na rede. O bebezinho nasce na rede, não nasce no chão não. As mulheres mais velhas cuidam quando nasce. Separação acontece, aí casa de novo. Se a menina não aceita aquele rapaz o rapaz sai e depois aquela

menina casa de novo e o rapaz casa com outra mulher. Na aldeia tem mais mulher que homem. O cacique é escolhido. O meu sobrinho é cacique geral. Só que ele é novo. Ele ainda vai aprender como vai resolver. Como sou tio dele, eu tô explicando pra ele. O nome dele é Aritana, sempre aparece na televisão. Meu sobrinho, ele é cacique geral, Aritana. Bom, como meu pai já' foi grande cacique das aldeias todas, geral, como ele. Meu sobrinho nasceu, o meu pai falou: este vai ser no meu lugar. Ficou no lugar. Quando tá frio, como a gente dorme na rede, dentro da oca, a gente faz fogueirinha, do lado da rede, do lado. Aquela fogueira esquenta. É assim que a gente faz. Só que a gente levanta de madrugada, quatro horas da manhã a gente toma banho. Todos na idade de vocês tomam banho de madrugada também. Mosquito na minha aldeia mesmo não tem. Na aldeia Yawalapiti tem um pouco, na minha aldeia não tem. Tem gente com cabelo branco na aldeia. A gente também fica com cabelo branco. Índio também fica com cabelo branco.

Os Brancos ouvem tais discursos de Sapaim, atentamente. Neste trecho acima, o pajé anuncia noções que convergirão para a ética dos nativos urbanos: eles "não contam o tempo", logo, não se é escravo do relógio. Os índios "não comem carne, só beiju e peixe", logo estão próximos dos vegetarianos - como muitos *new agers*. Na aldeia, como em um paraíso, anda-se pelado e fica-se dançando, a natureza é preservada, não se aceita a interferência da sociedade ocidental industrializada e capitalista. "Uma descrição do paraíso" – como observou, numa dessas ocasiões, uma nativa urbana. Albert (2003) comenta esse tom ambientalista e de harmonia com a floresta, como parte da retórica de um cacique Yanomami, Davi Kopenawa – que é amigo de Sapaim e, igualmente, uma personalidade notória entre os Brancos.

É muito comum que, logo após terminar suas exposições, pessoas procurem Sapaim para solicitar-lhe a possibilidade de "passar algum tempo no Xingu", ou, como uma senhora *new ager* veio solicitar-lhe, "uma viagem iniciática na Amazônia". E este tipo de solicitação não se restringe aos praticantes de xamanismo urbano. Isto é indicativo de que a noção nativa urbana do bom selvagem – tema que trato nos próximos capítulos - é uma representação que os brasileiros em geral têm, construída ao longo dos séculos como contraposição à representação do "canibal ruim". O que observei vai ao encontro às conclusões de Cardoso de Oliveira (1978:65), referente à existência de estereótipos urbanos do índio como "bom" ou "criança grande", construídos ao longo dos séculos. Santilli (2000), que publicou uma pesquisa de opinião – *Os Brasileiros e Os Índios* - , colhida quantitativamente em zonas urbanas, enfocando as noções das pessoas da cidade a respeito dos Índios, observou o seguinte: 78% dos entrevistados crêem que o Índio possa se tornar ruim somente se e quando aprender coisas erradas com os Brancos; 88% das pessoas acredita que os Índios realmente

preservam e vivem em harmonia com a natureza; 67% acredita que o lugar ideal dos Índios é na selva.

A convite de Sapaim, e também interessado em conhecer mais de perto a sua aldeia, fui até o Xingu. Minha estadia entre os indígenas seria um tanto curta: apenas uma viagem, seguida de outra, para coleta de informações a respeito de meu verdadeiro objeto de pesquisa, Sapaim. Mesmo assim, pude sentir na pele, chegando às margens da praia que conduz à Aldeia Yawalapiti, após uma longa viagem de barco através de rios e de regiões selvagens, uma amostra do que Malinowski descreveu na introdução do seu *Os Argonautas do Pacífico Ocidental:* "Imagine-se que de repente você está em terra, rodeado de todos os lados por sua bagagem, sozinho em uma praia tropical próxima de uma população indígena, enquanto você assiste afastar-se o barco que o havia levado." E, ainda mais, quando Malinowski continua: "Imagine-se logo fazendo sua primeira entrada em uma aldeia, só ou acompanhado de um cicerone branco. Alguns indígenas se agrupam ao seu redor, sobretudo se há tabaco. Outros, os mais dignos e de maior idade, permanecem sentados em seus lugares. Seu companheiro branco tem sua própria forma rotineira de lidar com os indígenas e não entende nada, nem importa a ele, sobre a forma como um etnógrafo deles se aproxima. A primeira visita o deixa com a esperança de que somente ao voltar as coisas serão mais fáceis..."

Pois então. Eu e mais um pequeno grupo de três pessoas atendíamos ao convite de Sapaim para a festa dos mortos, o *Quarup,* na aldeia em que ele reside. Meu interesse principal, entretanto, ao contrário dos demais, era o do etnógrafo. Era uma tarde ensolarada de julho de 2002. Chegávamos finalmente, após uma viagem de várias horas, de barco a motor, através do rio Kuluene e de seu afluente, o Tuatuari. Era o primeiro dia da festa do *Quarup*. Havíamos deixado a pequena cidade matogrossense de Canarana no dia anterior e adentrado no Kuluene à tarde. Zarpáramos antes do sol nascer e navegáramos durante quase todo o dia. Caindo a noite, decidimos aportar para um lanche e armar nossas redes de dormir na praia junto ao ancoradouro da Aldeia Tanguro, pois o frio e a escuridão eram intensos demais, impedindo a continuidade da jornada. Não havíamos nos alimentado suficientemente durante todo o dia. Tínhamos parado em bancos de areia, para preparar café solúvel e comer sanduíches, por duas vezes. Ao longo das margens, avistáramos capivaras, jacarés, jaburus, mutuns, gaivotas, e uma infinidade de outras espécies nativas. O jovem índio que nos guiava comentara a respeito das onças pintadas que vivem nas margens do rio e de piranhas e de cobras sucuris que vivem em águas rasas. Durante a viagem, fizera muito calor e estávamos exaustos. Mas agora, nossa pequena expedição via-se diante da aldeia de Sapaim, no Alto Xingu, à margem do rio Tuatuari. Antes mesmo que a proa do barco tocasse a margem, já éramos recebidos com sorrisos e com exclamações por um grupo de jovens e de crianças que se banhavam no rio, quase todos pintados de jenipapo e urucum. Um tanto perdidos, descarregamos nossa bagagem do barco – o que atraiu rapidamente uma multidão de pequenos índios e de mulheres, curiosos, perguntando por "presentes" - e nos dirigimos ao centro da aldeia, por uma picada, passando por uma multidão de mulheres, crianças alegres, jovens e homens maduros, todos curiosos e visivelmente animados. Lembro-me que

alguém - o fotógrafo francês que nos acompanhava – ter dito alguma coisa, admirando o tamanho enorme e a beleza arquitetural das *ocas* - as casas de sapé xinguanas. Alguns meninos jogavam bola no pátio interno da aldeia. Nenhuma dança era executada naquele exato momento. O jovem índio Kalapalo que nos guiava nos informou que no centro da aldeia, na *casa dos homens*, muitos chefes de diversas aldeias se encontravam reunidos. Fiquei tenso: "muitos chefes"? Totalmente desambientados, nos aproximamos. Um índio muito corpulento, todo pintado, que se destacava dos demais, interrompeu uma animada conversa, levantou-se do banquinho em que estava sentado e voltou-se para a nossa direção, olhando-nos fixamente com curiosidade. Para nossa maior preocupação, todos os outros chefes pararam de falar e, em silêncio, nos fixavam – aquele grupo de Brancos desajeitados, carregando diversas mochilas e sacolas, atravessando timidamente o pátio da aldeia. Pouco depois descobri que o que se adiantara era o Cacique Geral, Aritana Yawalapiti. Tensos, inseguros, fomos chegando, expressamos nossos cumprimentos a todos, nos apresentamos como amigos do Pajé Sapaim, convidados para o *Quarup* do famoso Cacique Kanatu, pai de Aritana. Ao mencionarmos o nome "Sapaim", sentimos uma aliviadora atmosfera de reconhecimento no ar. Ninguém ali, exceto nós e Aritana, estava falando português, mas era possível ler através das expressões de curiosidade dos Índios algo como: "ora, eles é que são os amigos Brancos do Sapaim!". O Cacique nos deu as boas vindas, assim como os demais líderes. Apresentamos o saco que trazíamos abarrotado de presentes e despejamos seu conteúdo ao chão, obedecendo a um gesto de Aritana. Sobre o chão batido da *casa dos homens,* caíram bolas de futebol, linhas de pesca, facas, facões, lanternas, cortes de pano, espelhos, e outros objetos que Sapaim havia recomendado que levássemos. Sapaim não se encontrava ainda na aldeia. Viria depois. Diante dos presentes expostos, os caciques se aproximaram todos, mais curiosos ainda. Um deles, mais jovem, pegou logo uma bola da mão de Aritana e saiu fazendo "embaixadas" com muita presteza. Outro já levou um facão. Aritana pediu que nos sentássemos e fez as apresentações: Ayupu, Aumari, Ayrá, Tapaié e Pinako, estes yawalapiti, o cacique dos Kuikuro e dois dos seus, o cacique dos Waurá e seu filho mais velho, dois pajés e outros cujos nomes e origens não mais me recordo. Todos se encontravam pintados e enfeitados para a festa, os cabelos eram vermelhos de urucum, como um capacete. Enquanto os demais voltavam a conversar entre si em línguas outras, Aritana quis saber nossos nomes, nos perguntou como havia sido a viagem, como estava o Pajé Sapaim (pois o havíamos deixado no início da jornada) e desejou saber de qual cidade vínhamos e como era esta cidade. A seguir, fomos levados, na "toyota", para o Posto Leonardo, onde passaríamos aquela noite. Chegando ao Posto Leonardo, uma multidão de Índios se encontrava lá acampada, também em função do *Quarup*. O encarregado do Posto, Kokoti, mostrou-nos o abrigo onde poderíamos armar nossas redes – dividiríamos o espaço com um grupo de Índios Guarani que havia chegado de São Paulo no dia anterior para a festa – coisa realmente incomum no Xingu. Ao meu lado, por coincidência, mais tarde armou sua rede o segundo filho de Sapaim, Arawutará, campeão de luta *huka-huka*, que reside na Aldeia Kuikuro. Sua filha menor estava resfriada e ele, com a esposa, a estavam trazendo para uma consulta no ambulatório do Posto

Leonardo. Nos apresentamos e, cada qual em sua rede, conversamos muitas horas a respeito de Sapaim. Também encontramos no Posto Leonardo uma equipe franco-brasileira de cinema, dirigida por um homem chamado Jean Pierre, que documentaria o *Quarup*. Eles haviam se instalado na casa de alvenaria que pertencera a Orlando Villas Bôas. Estes Brancos, que possuíam geradores, telas contra mosquitos, fogão, refrigeradores e *spots* de luz, nos ofereceram café e comida. Sorte a nossa. No dia seguinte, após um banho no rio Tuatuari, voltaríamos à Aldeia Yawalapiti e seríamos hospedados por Ayupu, o Barriga, irmão de Sapaim e um dos homens importantes desta aldeia. Ele usava um capacete de couro de onça, sinal de grande distinção. Armamos novamente nossas redes, agora na casa de Ayupu. Sentados em banquinhos, dentro da casa, ao redor do fogo, experimentamos a comida xinguana: beiju recém preparado com peixe assado, temperado com "sal de índio", extraído de *aguapé*. Hóspedes do Barriga, acompanhamos a festa do *Quarup* até o seu final, dias e noites. Aypu-Barriga revelou-se um excelente informante. Contador de estórias, muito bem humorado e brincalhão, descreveu-me diversos episódios envolvendo Sapaim, os irmãos Villas Bôas e ele próprio. Ayupu "também sonha", isto é, também tem propensão a se tornar pajé. Conhece todo o Xingu, conhece outras aldeias, conhece as cercanias misteriosas pouco ou nada freqüentadas por Brancos, tais como a "caverna das Amaricumã" (espíritos femininos), a lagoa Morená, lugar sagrado referido nos mitos, a lagoa Miararé, "lugar mal-assombrado", entre outros sítios. Ayupu contou-me episódios da "quase guerra", ocorrida há anos, entre as aldeias do Alto-Xingu e os Kayapó, do Baixo-Xingu, liderados por Raoni. Já esteve em São Paulo e no Rio de Janeiro.

Também pude estar com Takumã, o famoso pajé Kamayurá, irmão de Sapaim, e conhecer a sua aldeia. Takumã é mais velho e, diferente de Auypu, é mais sisudo e mais tranqüilo no falar. Pude também estar com as filhas de Sapaim, residentes da Aldeia Yawalapiti, e com os seus filhos, residentes na Aldeia Kamayurá, e também com os netos de Sapaim. Pude também saber onde é a casa de Sapaim e como ele vive e algo da rotina de sua aldeia. E pude reconhecer, agora pessoalmente, tudo aquilo que Sapaim relatara a respeito do seu povo e do lugar onde reside. Enfim, pude adquirir informações etnográficas importantes a respeito do contexto, da genealogia e da cultura dos quais Sapaim é originário, além de ter obtido vários informantes privilegiados. Isto ajudou-me muito a compreender com mais clareza os significados contidos no que Sapaim fala e o porque deste ou daquele seu comportamento no contexto urbano, entre os "xamãs urbanos" ou entre os seus clientes. Como diz Malinowski na introdução de *Os Argonautas...*: "desde logo, o objetivo da preparação científica é prover o investigador empírico de uma espécie de *mapa mental* que lhe permita orientar-se e seguir o seu caminho".

No Xingu, cada um de nós, Brancos, representamos o Outro. Somos *Caraib,* ou "Civilizados". Somos os estranhos, dignos de desconfiança por parte de muitos. Conforme o mito xinguano da escolha (*vide* próximo capítulo), o Branco, também filho do demiurgo Mawutsini, irmão gêmeo do Índio em algumas versões, teve a sorte de adquirir poder ao escolher a arma de fogo, enquanto o Índio escolheu o arco. O Branco é vinculado à noção de poder tecnológico e de bens

culturais que poderiam ter sido do Índio. Ouvi frases como: "Branco é assim mesmo, enrola a gente". Sapaim disse diversas vezes em palestras: "Não é qualquer Branco que vai entrar no Xingu. O pessoal não gosta de Branco entrando lá. Mas se for convidado meu pode. A porta tá aberta pro Branco que vai no meu nome". Raoni, Cacique Kayapó, foi mais enfático, numa declaração à televisão: "Se Branco entra aqui nós matamos!". Apesar disto, eu e os demais fomos muito bem recebidos, com gentileza e simpatia.

Junqueira (1975:96) registrou, através de um informante, a noção xinguana de *Caraib:* "O primeiro civilizado que apareceu aqui disse que se chamava *Caraib.* Não se sabe se era esse o seu nome. A palavra não é da língua kamayurá. Mais tarde, eles mesmos se distinguiram em militar, alemão, inglês...Índio antigo chamava a todos: *caraib...*" Assinala Junqueira (ibidem, 98): "Hoje, gosta-se de *caraib* por causa de anzol, munição, roupa. Índio só não gosta quando civilizado não traz nada ou quando traz muito pouquinho. Os índios de outras aldeias também gostam de civilizado. Prova disso é que nem Kamayurá, nem Kalapalo, Kuikuro ou Waurá, chegaram em qualquer tempo a ter briga com *civilizado*". Perguntei a Ayupu a origem do termo *caraib*. Ayupu, que já deve ter mais de cinqüenta anos, disse-me: "Desde que eu era pequeno o pessoal já chamava o Branco assim. Eu acho que sempre foi assim". Se a glosa é autóctone entre os Kamayurá, seria derivada da mesma palavra tupi que originou o etnônimo dos Tupinambá e dos Guarani para "homem sagrado" (*caraíba*), aplicada, por extensão, aos Brancos.[2]

Eu retornaria à Aldeia Yawalapiti e à Aldeia Kamayurá um ano depois. Muito mais fácil é quando já são conhecidos o caminho e as pessoas. Cheguei no período de duas festas, um *Quarup* (a festa dos mortos) e um *Amaricumã* (a festa das mulheres). Pude, então, retomar e reforçar laços de amizade com todas aquelas pessoas e saber mais sobre Sapaim. Quando de volta à cidade, encontrando-me com Sapaim, o contato que eu mantivera com os seus e com o lugar em que vive trazia à tona, gerava, assuntos diversos, detalhes, significados, respostas e novas perguntas, de uma forma sempre interessante e agradável.

Sapaim é um pajé Kamayurá, nascido na aldeia junto ao lago de Ipawu, Alto Xingu. É, como ele próprio se define, um "pajé dos espíritos", ou seja, que não foi iniciado por outro pajé, mas diretamente pelos *Mamaé*[3]. Sapaim e seu irmão mais velho, Takumã Kamayurá, são considerados hoje, pelos índios com quem pude conversar, "os dois pajés mais importantes do Xingu". Este estatuto se deve ao fato de que ambos "desmaiam, vêem e falam com os espíritos, diretamente", ao passo que outros pajés "só fumam e aprenderam uns dos outros e não vêem os *Mamaé*" (Sapaim). O irmão mais novo de Sapaim, Ayupu, o Barriga , recentemente manifestou a Sapaim e a Takumã o desejo de também se tornar pajé. Aprenderá com os dois e só poderá ser, portanto, um pajé não iniciado diretamente pelos espíritos. Pude testemunhar uma conversa entre os três irmãos a respeito.

---

[2] Franchetto (1992) informa que os Kuikuro glosam *karaihá,* o que faz pensar numa difusão do termo tupi. Já Gallois (1996) informa que os Waiãpi, grupo tupi do Amapá, glosam *karaí-ku* para referirem-se ao Branco.

[3] Mamaé = espírito, seres invisíveis em geral, na língua kamayurá

Uma das minhas primeiras constatações foi a de que Sapaim não é o único pajé que goza do estatuto de "mais poderoso do Xingu", como ele mesmo afirma e se apresenta quando está na cidade. Seu irmão, Takumã, tem uma imensa fama e goza de um considerável respeito entre os xinguanos com os quais conversei a respeito, tanto quanto Sapaim. Por que então Sapaim se anuncia, na cidade, "o único" e "o mais poderoso"? Gregor (1982: 333s), pesquisando os Mehinako, registrou ser parte do *ethos* e da estratégia política dos xamãs xinguanos o auto-engrandecimento; reconhecendo, porém, que este auto-engrandecimento não explica todo o comportamento do xamã xinguano. Penso que esta postura do pajé Mehinako também seja comum ao pajé Kamayurá. Assim, conforme esta observação de Gregor, quando Sapaim proclama na cidade, onde Takumã e outros pajés são desconhecidos, "eu sou o maior pajé do Xingu, sou o único que vê espíritos", ele fala conforme a sensibilidade xinguana, onde o pajé deve afirmar a sua força xamânica, o seu poder, a sua potência espiritual, mais do que diminuir os seus rivais. Por outro lado, para os ouvintes urbanos de Sapaim, tal afirmação ressoa com uma conotação tal que gera as seguintes reações: "então ele é um dos últimos, um xamã muito raro!" (Tânia). Ou então: "tudo bem, um grande xamã, mas achei o pajé meio convencido" (Sérgio). Faz parte deste *ethos* xinguano, além disto, como observou Gregor (*ibidem, idem*), o ceticismo e também a zombaria em relação aos outros xamãs rivais: "Takumã está muito velho, caído, nem vê mais os *Mamaé*"- diz Sapaim em público.

Embora Kamayurá, Sapaim vive na aldeia próxima dos Yawalapiti, onde também é conhecido por seu outro nome, em língua aruak: Yanumaká Kumã, ou seja "Onça Grande". O nome Sapaim foi-lhe dado na infância por Orlando Villas Bôas, partindo de uma brincadeira, quando o sertanista o comparou, aquele menino mirrado, a uma suposta tribo de índios pigmeus, os *sapaim*. Todos riram da comparação, contou-me Sapaim. Mas o nome ficou. Da mesma forma, partindo de uma brincadeira de Orlando, seu irmão Barriga, ou Ayupu, adquiriu o apelido. Significativo o fato de Sapaim manter uma evidente preferência pelo seu nome dado por Villas Bôas, em relação ao seu nome original. Ele quase sempre relata sobre a origem do seu nome, rememorando Orlando Villas Bôas, em suas apresentações urbanas. O nome sobreposto, apesar de referente a um mito xinguano, tem um vínculo com o mundo dos Brancos, ou seja, com o que representam os irmãos Villas Bôas para Sapaim e para os demais xinguanos. Sapaim disse-me (Aritana e Ayupu também disseram-me algo similar): "Orlando Villas Bôas foi um pai para nós". Orlando Villas Bôas não só deu um nome a Sapaim, como também escolheu uma esposa para este, Yawitá Kuikuro. Quando Sapaim separou-se desta última, disse-me ele: "Orlando vai ficar muito triste quando souber disto que aconteceu". Entretanto, entre os Brancos, Sapaim também costuma identificar-se pelo seu nome yawalapiti, Yanumaká Kumã (que ele próprio traduz: "Onça Grande"). Pareceu-me, pela forma dignificante com que Sapaim diz seu outro nome, ter este um significado algo engrandecedor, de força, de poder, de referência em relação a um animal predador, especialmente temido pelos xinguanos: Sapaim também é (como) uma "Onça Grande", um poderoso jaguar, no Xingu e na cidade. Como observou Viveiros de Castro (2002:19), o sufixo *–kumã* aplica-se a uma ordem sobrenatural de seres míticos, também a espécies animais de porte grande, a

animais exóticos e indica qualidades como ferocidade, tamanho grande e um poder especial. Sapaim foi convidado a falar para algumas professoras de ensino básico e seus alunos, em Juiz de Fora, Minas Gerais. Era a semana em que se comemorava o "dia do índio". O local era um pequeno museu de etnologia de uma escola, onde estão em permanente exposição diversos objetos de artesanato indígena. Sapaim disse: "Todo mundo me conhece como Sapaim, eu sou Sapaim. Foi o Orlando quem me deu este nome. Sapaim é uma gente pequena, assim, como este menino aqui. Meu nome verdadeiro é Yanumaká Kumã. Vocês sabem o que quer dizer?" - e ele fez uma pausa...Sorrindo com orgulho, disse: "Quer dizer Onça Grande!"

Sapaim não sabe precisar sua idade, mas deve beirar atualmente uns sessenta e cinco anos. Seu pai se chamava Kutamapê Kamayurá; sua mãe, Katuapó (ou Yanapukualo) Mehinako. Kutamapê teria sido um grande cacique e pajé famoso, segundo Sapaim. Foi Kutamapê quem ajudou Sapaim e seu irmão Takumã com relação aos primeiros conflitos de aprendizado da pajelança, logo que ambos foram iniciados diretamente pelos espíritos. Takumã, por sua vez, contou-me que foi o velho cacique-pajé quem o acalmou, quando este, ainda muito jovem, começou a ser perseguido por luzes misteriosas: "Eram os *Mamaé* querendo ensinar". E foi também o velho cacique-pajé quem revelou ao menino Sapaim que este seria pajé, por causa de seus sonhos constantes de voar e de estar fumando tabaco. Sapaim relata em suas palestras que tinha sonhos e visões e que os contava para seu pai, que lhe dizia: "Tudo isto que você está vendo quer dizer que você vai ser pajé, grande pajé". Kutamapê, além de cacique, via os *Mamaé* e sabia identificá-los; também tocava as flautas e conhecia os mistérios das plantas curativas. O pai de Sapaim teve outras duas esposas, que lhe deram outros filhos. Sapaim perdeu a mãe logo na infância e foi criado por uma irmã desta. Seus outros irmãos são filhos das outras mulheres do cacique e pajé Kutamapê.

Como Kamayurá, Sapaim pertence à classe dos *morerekwat* (chefes), cujas linhas de parentesco possuem estatuto de chefia em potencial, e que se contrapõe à classe dos *camará*, os não passíveis de atingir a chefia [4]. Assim é que os irmãos de Sapaim, os filhos destes, os irmãos de seus pais e os filhos destes, são quase todos, de alguma forma, indivíduos que gozam um estatuto hierárquico elevado nas aldeias onde residem. Como observa Heckenberger (Francheto & Heckenberger, 2001:33): "No Alto Xingu a hierarquia social não se cristalizou de modo explícito em classes sociais rigidamente estratificadas (...), em vez disso, configurou-se no Alto Xingu uma hierarquia bipartite (chefes/homens comuns). As linhas cognáticas de chefia, por possuírem um alto estatuto, mantêm acesso especial ao poder ideológico (simbólico) e, por extensão, ao poder político-econômico."

[4] Os kamayurá tem uma hierarquização social (Cf. Zarur, 1975): Os *camará* são as pessoas comuns que não tem possibilidade de assumir postos de chefia ou de pajé, e a classe dos *morerekwat*, indivíduos com linha de parentesco cognáticas com possibilidade de se tornarem chefes ou pajés. Para os mortos desta última classe é que são, exclusivamente, comemoradas as festas do Quarup (Agostinho, 1974).

Perguntei a Sapaim, usando uma terminologia familiar a ele, se existia alguma divisão de pessoas em sua aldeia, se alguns tem direito à festa do *Quarup* quando morrem, enquanto outros não têm, ou se só alguns podem se tornar chefes ou pajés, e outros não podem, por exemplo. Sapaim negou categoricamente, com irritação, que houvesse qualquer divisão deste tipo: "Lá é todo mundo igual. No Xingu não tem isto não, não tem". Mas, ao mesmo tempo, afirmou ser verdade que "alguns tem *Quarup*, outros não" e também que "nem todo mundo pode ser cacique ou pajé"[5].

A irmã de Sapaim, Tipuri, é viúva do cacique yawalapiti e mãe do atual chefe geral do Xingu,[6] cacique Aritana Yawalapiti . Sua outra irmã, Kuyayú, também foi casada com o pai de Aritana. Uma prima de Sapaim, Yakulu, vive também na Aldeia Yawalapiti, casada com um yawalapiti, Macuco. Este também é pajé, embora Sapaim, como é freqüente, afirme que "ele não é um pajé verdadeiro". Sapaim ainda tem um irmão que reside no Posto Leonardo. Um outro irmão de Sapaim cometeu suicídio – seu nome não pode ser pronunciado. Tem também duas filhas, uma casada e outra solteira, que moram na aldeia Yawalapiti; duas filhas menores em Brasília, com a mãe; dois filhos casados na aldeia Kamayurá; um filho casado na aldeia Kuikuro e seu filho mais velho, Yanukulá. Sapaim foi casado por três vezes, estando atualmente só, separado da terceira mulher. Há trinta anos, foi morar na aldeia de sua última esposa, conforme o costume xinguano de uxorilocalidade, e não saiu mais de lá – mesmo após sua separação. A primeira esposa de Sapaim era também kamayurá e se chamava Yamonoa. Faleceu sem ter filhos. Sua segunda esposa se chamava Kaylu, índia Trumái que residia no Posto Leonardo. Kaylu é mãe de Yanukulá, o filho mais velho de Sapaim, que atualmente reside na cidade de Canarana. Com Yawitá (também chamada Marlene), índia Yawalapiti-Kuikuro, sua terceira esposa, Sapaim teve os filhos homens Arawutará, Álvaro, Paiap e as filhas Yanapukualo, Sayaka, Marli e Carina. As duas últimas são menores e residem em Brasília, numa pensão mantida pela FUNAI, e atualmente freqüentam uma escola de Brancos.

A região do Alto-Xingu é de transição entre cerrado e floresta amazônica, irrigada pelos formadores do rio Xingu. Duas estações demarcam o ciclo anual climatológico: a estação da seca, que abrange o período de abril a setembro, e a estação das chuvas, que começa em outubro e vai até março. As festas xinguanas são preferencialmente comemoradas no período da seca. A região é habitada por vários grupos lingüísticos distintos, pertencentes aos ramos tupi, karib, aweti, trumai e aruak: Kamayurá, Yawalapiti, Kuikuro, Kalapalo,

---

[5] Em outros momentos, entretanto, Sapaim afirmou que "qualquer um que quiser pode ser pajé".

[6] As aldeias xinguanas tem seus chefes locais e, acima destes, há o chefe geral do Xingu, atualmente Aritana, que atua como um mediador entre as lideranças indígenas locais e as autoridades da FUNAI.

Waurá, Mehinako, Nahukwá, Matipu, Trumai e Aweti (Cf. Bastos, 1999:72) - todos estabelecidos em diversas aldeias ribeirinhas. Há uma considerável distância geográfica entre estes grupos do Alto Xingu e os demais grupos ao norte, constituídos por grupos "não xinguanos intrusivos" como os denomina Bastos (*ibidem*:29): os de fala Gê (Kayapó, Suyá), os Tupi (Juruna e Kayabi) e Karib (Txicão). O Alto Xingu é caracteristicamente multilingüe. Estes grupos todos vivem, há tempos, um fluxo contínuo de intercâmbio de bens. Há comunicação constante entre aldeias e grupos, casamentos exogâmicos, festas intertribais. As aldeias situam-se próximas às margens de rios e de lagoas; e a pesca e o cultivo da mandioca constituem os fundamentos básicos da subsistência local. A chefia geral do Alto Xingu localiza-se na aldeia Yawalapiti, atualmente exercida por Aritana, que, como foi dito, é filho de uma irmã de Sapaim (Tipuri).

A aldeia de Sapaim tem sido visitada por antropólogos e outros pesquisadores já há anos. Alguns antropólogos já entrevistaram Sapaim em sua aldeia, tendo-o como informante: Agostinho descreveu, em dissertação de mestrado para o PPGAS, do Museu Nacional, o ritual kamayurá do Quarup (Agotinho,1974a) e recolheu, através de Sapaim, diversos mitos kamayurá (1974b). Samain (1978) também recolheu com Sapaim mitos e narrativas especificamente kamayurá. Junqueira (1975) se interessou pela economia e pela estrutura social dos Kamayurá, mas também faz breves referências ao xamanismo, citando Sapaim. Bastos (1999) pesquisa a etno-musicologia kamayurá, mencionando Takumã e Sapaim em sua etnografia. Viveiros de Castro (1977), em sua dissertação de mestrado sobre o grupo Yawalapiti, menciona seu contato com Sapaim e seus irmãos Ayupu e Takumã.

O local onde Sapaim vive, Aldeia Yawalapiti, fica à margem esquerda do Rio Tuatuari, a 1,5 km do Posto Leonardo (onde residiu o sertanista Orlando Villas Bôas). Quase duzentas pessoas vivem ali. O grupo Yawalapiti havia sido disperso, quase extinto. Seus remanescentes encontravam-se espalhados entre outros grupos xinguanos. Nos anos 1950, alguns destes remanescentes solicitaram aos irmãos Villas Bôas ajuda para a reconstituição do grupo, de sua aldeia. Conforme o relato de Menezes (2001:237) havia o intuito dos chefes Yawalapiti de reagrupar seu povo no interior da rede alto-xinguana. Foi, então, edificada a "Aldeia dos Homens Alegres", como apelidava Orlando Villas Bôas à então renascida Aldeia Yawalapiti, num sítio anteriormente ocupado pelo mesmo grupo (Cf.: Viveiros de Castro, 1977; Menezes, 2001). Aconteceu, entretanto, que ao se reconstituir a aldeia do grupo, indivíduos de origem Kuikuro, Kamayurá e outros, acompanhando seus afins, foram absorvidos. A exogamia, e, portanto, a transferência de indivíduos de uma aldeia para outra é comum no Alto-Xingu. Mas o que ocorreu na Aldeia Yawalapiti foi a convergência de uma maioria de indivíduos de outras aldeias: um número muito superior de falantes de outras línguas, em relação a uma minoria de falantes da língua yawalapiti. Um exemplo disto é o próprio Sapaim e suas filhas,

bem como o seu irmão Ayupu e seus filhos e as suas irmãs Tipuri e Kuyayu, todos Kamayurá, mas habitantes da Aldeia Yawalapiti. Por isto, a aldeia Yawalapiti tornou-se, assim, multilíngüe. Falam-se ali as línguas kamayurá, kuikuro e, somente uma minoria, a própria língua yawalapiti. Na Aldeia Yawalapiti pode-se observar facilmente o que Viveiros de Castro (1977) já havia assinalado em sua dissertação de mestrado: ouvem-se diversos idiomas diferentes, muitas vezes uma frase dita em uma língua, seguida de uma resposta em outra língua. Franchetto (1992) informa, entretanto, que no Alto-Xingu o bilingüismo e o poliglotismo são pouco difusos, do tipo passivo: valem para compreensão, mas não para execução.

Viveiros de Castro (ibidem: 39) observou que os índios e as aldeias do Alto Xingu tornaram-se um modelo, "um símbolo nacional que veio substituir o velho Tupinambá". Citando-o: "A sociedade xinguana tornou-se objeto focal, apoio, visual, nas fantasias das populações urbanas sobre as fronteiras entre Natureza e Cultura habitadas pela imagem ambígua do índio – ora admirado e idealizado, ora idealizado e desprezado". Esta imagem das aldeias xinguanas e de seus habitantes tem sido veiculada também através de Sapaim, quando este faz suas palestras na cidade ou quando, por alguma razão, aparece na *mídia* (como aconteceu há alguns meses, por exemplo, onde ele foi filmado e fotografado realizando uma pajelança em uma modelo famosa e em um ator holywoodiano).

Chega-se à Aldeia Yawalapiti por barco, após uma viagem de oito a dez horas, subindo o Rio Kuluene, partindo do Posto Kuluene. Este Posto, localizado à margem do rio, em território dos Kalapalo, dista mais ou menos três horas de automóvel, em estrada de chão que atravessa fazendas e pastos - onde vi extensas áreas de queimada - da cidade de Canarana. Há um ônibus que faz o roteiro Brasília-Canarana, em dezesseis horas de viagem. Também pode-se chegar à Aldeia de Sapaim por avião, partindo de Brasília ou de Canarana, pousando no campo do Posto Leonardo.

A Aldeia Yawalapiti dista poucos quilômetros da Aldeia Kamayurá, uma viagem de menos de uma hora de camioneta. Uma estrada de chão cercada de densa mata une as duas aldeias, passando, a meio caminho entre as duas, pelo Posto Leonardo. A Aldeia Yawalapiti é formada por umas quinze *ocas*[7] que seguem fielmente o padrão arquitetônico alto-xinguano: as *ocas* dispostas em uma formação anelar, cercando um grande pátio de terra plana no centro. Franchetto & Heckenberger (2001:13) assinalam: "Como já foi amplamente observado, a aldeia em forma de anel (praça circular) é um modelo de organização não apenas do espaço, mas também da sociedade. As aldeias xinguanas são construídas de acordo

[7] *Oca*: etnônimo tupi-kamayurá referente à casa. Uso aqui, vez ou outra, o termo nativo tupi para distinguir a oca, de sapé, da casa construída de alvenaria ao estilo ocidental. A *oca* alto-xinguana é estruturada por troncos de madeira, coberta de sapé, com mais ou menos trinta metros de comprimento, quinze de largura, por uns oito de altura, com duas portas: uma que dá saída para o centro da aldeia e outra que dá para fora do círculo das ocas.

com um modelo cultural uniforme de "praça", orientado em relação a características do meio ambiente, pontos cardeais e outros temas culturais recorrentes". Cada casa é habitada por uma família extensa, de oito a mais de vinte indivíduos, sendo a unidade mínima uma família conjugal e os filhos solteiros (Cf. Viveiros de Castro, 1977:141). No centro do pátio fica a *casa dos homens*, ou *casa das flautas*, ou, simplesmente, *o meio*. Glosa-se desta forma, quando em português: "Aritana está lá no *meio*, combinando a pescaria". Esta aldeia situa-se à margem do rio Tuatuari, cujas águas rasas são límpidas, muito piscosas e formam praias de areias alvas. As pessoas circulam o dia inteiro por pequenas picadas que formam um labirinto que une as margens do Tuatuari, às roças e à aldeia.

O Posto Leonardo, antiga residência de Orlando Villas Bôas, ainda mantém o casario construído pelo indigenista, além de um posto de rádio, um ambulatório e algumas casas, todos estes prédios de alvenaria. Índios de vários grupos diferentes vivem ali ou passam por ali com o objetivo de "consultar lá no ambulatório" ou tentando conseguir carona em alguma aeronave que porventura pouse no campo existente ao lado do Posto. Sapaim tem outro irmão, Airiuawi, que mora com seus filhos e netos no Posto Leonardo. Quando conversei com Airiuawi, este disse-me estar "vendendo a sua casa ali no Posto". Não pude ter confirmação se algum tipo de mercado imobiliário é vigente no Posto Leonardo.

A Aldeia Kamayurá tem um número um pouco menor de *ocas*. Além destas e da *casa dos homens*, conta atualmente com uma escola, uma "oca-ambulatório", uma instalação coberta de sapé para hóspedes Brancos e o "Centro Cultural Mawutsini" – onde há exposição permanente de artesanato nativo e um pequeno escritório informatizado e conectado à internet – e também uma roça e um apiário comunitários. Andréia, uma professora Branca, mineira, que atua como voluntária, administra tudo este complexo cultural. Na Aldeia Kamayurá ainda pude ver a utilização de água obtida a partir de poços artesianos, canalizada e disponível através de torneiras comunitárias dispostas em pontos estratégicos da aldeia. Apesar da lagoa Ipawu bem próxima, as índias Kamayurá não mais buscam água em enormes vasilhas na cabeça: basta que abram uma das torneiras. Os Kamayurá também dispõem de energia obtida através de baterias solares instaladas. Pude assistir ao constante e fácil intercâmbio entre estas duas aldeias Yawalapiti e Kamayurá, entre as quais se situa o Posto Leonardo. A escola, o centro cultural, o ambulatório e a roça comunitária seriam projetos criados pelo pajé Takumã, irmão mais velho de Sapaim, e seu filho Kotok, segundo o relato dos mesmos. Este projeto cultural dos Kamayurá inspirou motivações, na aldeia Yawalapiti, no outro irmão de Sapaim, Ayupu. Ele está atualmente organizando um centro cultural semelhante ao dos Kamayurá, onde pretende que seja resgatada a música e as danças

Yawalapiti. Na Aldeia Yawalapiti, entretanto, não há água canalizada a partir de poços artesianos, e se pode testemunhar a marcha diária das mulheres em direção ao rio, equilibrando enormes vasilhas cheias d'água na cabeça, muitas vezes com bebês a tiracolo.

A Rotina na Aldeia de Sapaim:

A rotina da Aldeia Yawalapiti foi já bem descrita por Viveiros de Castro (1977:63):

> *A vida na aldeia começa às 4:30/5:00 horas, quando as mulheres vão buscar água; pouco depois, os rapazes vão tomar banho – este banho na manhã fria é considerado benéfico para o lutador -, e um pouco mais tarde os mais velhos. Em seguida, os homens partem para a roça, lançando gritos agudos que marcam o mergulhar na mata; ou então organizam uma pescaria. Ao meio-dia ou pouco antes retornam; então se come o que há. As mulheres passam a manhã processando a mandioca trazida no dia anterior – ou nesta madrugada – da roça, e à tarde podem ferver o mingau nukáya. À tarde os homens descansam, fazem trabalhos manuais ou vão pescar/caçar. No cair da tarde as famílias ficam na porta das casas, conversando, manipulando mutuamente o corpo; depilação, catar piolhos, pentear-se. Os jovens pintam e se enfeitam. Os homens mais velhos dirigem-se ao centro, convocados pelo dono da aldeia, para "fumar". Às 19:00 horas todos começam a se recolher, a sociabilidade se reduz à volta do fogo das redes (famílias nucleares), e por volta das 22:00 horas todos dormem.*

Impressionou-me a escuridão no interior das *ocas*, mesmo durante o dia, e também a escuridão da aldeia depois do crepúsculo. Não há horários para as refeições: come-se quando se tem vontade e o peixe assado e o *beiju* estão geralmente à disposição, sobre o braseiro interno aceso. A alimentação básica dos alto-xinguanos é exatamente esta: *beiju* de mandioca e peixe. Há uma ética em todo o Alto-Xingu contra a ingestão de carne de mamíferos (Cf. Basso, 1998:14). Fausto (2001:514) atribui este interdito da carne animal à noção xinguana de que comer carne de mamífero é tornar-se próximo da onça e, portanto, distante da condição de ser humano. Mesmo assim, ocasionalmente alguém caça um macaco ou uma cotia para assar[8]. Esta questão gerou confrontos interessantes entre os não-índios, os nativos urbanos e Sapaim, que relato à frente.

O Pajé Sapaim, durante o tempo em que estive na aldeia, era quase diariamente solicitado a atender alguém, dirigindo-se a esta ou a aquela casa. Antes, ele paciente e demoradamente, sentado em sua rede ou sobre um banquinho, preparava seus "charutos de

[8] Na cidade, entretanto, Sapaim não segue qualquer interdito alimentar, saboreando todos os pratos do Branco.

pajé", enrolando folhas de tabaco. Além disto, o Pajé tem o hábito de fazer longas caminhadas pela mata ao redor, buscando ervas para este ou aquele doente. Relato a atuação de Sapaim na aldeia no próximo capítulo. Sapaim também podia ser encontrado freqüentemente "no meio", conversando com os demais líderes. Ele não mais pescava, nem caçava, sendo esta tarefa destinada ao seu genro, Aumari, ou a um de seus filhos Kamayurá que estivesse passando pela Aldeia. Numa certa noite, fui convidado por Álvaro, filho de Sapaim, para pescar no rio com arco e flechas. A pescaria consistia em se percorrer, para cima e para baixo o rio Tuatuari, de barco a remo, tarde da noite, "quando os peixes dormem nas margens", sob o frio e a névoa úmida, sempre beirando a margem do rio. Com uma lanterna junto a uma flecha, ou junto a um arpão, ilumina-se a água transparente e, localizado um peixe dorminhoco, escondido sob ramagens subaquáticas, ele é flechado e puxado para dentro do barco. Algumas espécies de peixes não devem ser pescadas, pois – disse-me Álvaro – "se comidos, produzem sonhos ruins". Pescar, assar o peixe e comê-lo não é considerado um ato predatório "forte", como seria caçar e comer uma anta, um macaco ou um outro mamífero. Essa ética alimentar dos xinguanos soa familiar a alguns urbanos que ouviram Sapaim descrevê-la: compararam-na à ética dos vegetarianos que toleram o peixe, considerado "carne branca" (semelhante ao que se pratica quando se come peixe durante a "semana santa"). Esta convergência produziu, em alguns momentos, a identificação dos urbanos com a dieta xinguana. Não comer carne de mamíferos é um sinal de "evolução espiritual", conforme a ética alimentar de alguns neo-xamãs. Volto a este assunto à frente.

Chamou minha atenção o gosto dos jovens pelo futebol. Nas tardes, geralmente os rapazes de uma aldeia vizinha chegam, amontoados na boleia de um caminhão velho, para uma partida de futebol contra o time da Aldeia Yawalapiti. Também acontecem partidas de futebol feminino. Alguns meninos tem nomes de jogadores de futebol. Duas moças disseram-me que "o Branco mais bonito é Ronaldinho". Partidas de futebol dos Brancos são assistidas pela televisão que está na casa de Aritana. Cria-se uma equivalência entre time e aldeia, de tal forma que os jogadores de uma aldeia constituem um time adversário de outra aldeia. O futebol denota também uma outra forma de interação inter-tribal, ao lado das festas, dos casamentos exogâmicos, das trocas de bens (*moitará*) e das rivalidades. Quando na cidade, Sapaim demonstra esse mesmo interesse por futebol, como os demais xinguanos. Isto permite, então, que Sapaim tenha assunto com os Brancos citadinos que também apreciam futebol. Ele pode conversar longamente com seus clientes a respeito deste assunto, como observei algumas vezes.

Há um ciclo de festas anuais xinguanas, inter-tribais, onde a existência de líderes, como Sapaim, que conhece as danças, as melodias das flautas e as máscaras dos espíritos, torna-se fundamental. As festas tem "donos", que as organizam e subsidiam. Assim, Sapaim glosa: "o Tunuli é o dono da próxima festa do *Amaricumã*". Primeiramente, há a preparação para a festa, a qual, no caso do Quarup, deverá durar três dias. Ocorrem às tardes, diariamente, ensaios da luta *huka-huka* entre os jovens, ou, depois do crepúsculo, dos passos da dança do *Yamarikumã* entre as moças. Combinam-se e realizam-se grandes pescarias com redes ou com *timbó* – canoas cheias de peixe chegam à aldeia. As mulheres prepararão mingau, *perereba*[9]. Os jovens que lutarão o *huka-huka* são "arranhados" pelos seus pais, com um apetrecho constituído por dentes de *peixe-cachorro*, para que obtenham mais força e mais virilidade. Sapaim, orgulhosamente, demostrou para um grupo de Brancos, entre os quais eu me encontrava, a bravura de seu filho Álvaro, que foi "arranhado" pelo pai até o sangramento, sem emitir um grito de dor ou sem qualquer expressão de desconforto. Sapaim disse-me que o "arranhador" (*iaiap*) é um instrumento capaz de despertar força e vigor ao corpo do jovem, e que é um dos segredos da vitalidade que apresentam os jovens xinguanos, que aos meus olhos parecem, de fato, robustos.

Na cidade vi Sapaim recomendar a "arranhadura" a pelo menos dois clientes. "Eles vão ficar bem mais fortes", disse-me Sapaim. Também contou-me o pajé que sua filha, Yanapukualo, sofria de uma tumor da mama direita. Ela teria que operar, disseram os médicos do Posto. Mas o *Mamaé* disse que só precisaria "arranhar" e passar cinzas por cima. Foi o que Sapaim fez: "o tumor desapareceu". Portanto, a escarificação é parte da concepção fisiológica xinguana relativa à pele como órgão eliminatório – ou seja, do sangramento através da pele fissurada como forma de se estimular o crescimento de tecidos e de se "limpar" o corpo, o sangue, de "sujeiras" que porventura impeçam a saúde do jovem. As mulheres, disse-me Sapaim, "arranham a bunda" para que esta cresça e se desenvolva conforme o padrão de beleza feminino xinguano. Yawitá, ex-mulher de Sapaim, informou-me certa vez que as crianças recém-nascidas também podem ser escarificadas, se apresentarem algum sinal de fraqueza. Nestes casos, disse-me Yawitá, além da "arranhadura", banha-se a pele da criança com uma solução líquida preparada a partir de certa planta, a qual, penetrando pele adentro, estimulará o crescimento do bebê. Assim, a partir do que Sapaim e Yawitá disseram, pareceu-me que a escarificação xinguana tem não só um sentido ritualístico de prova de coragem para jovens (mas, certamente, isto também), como ritual de passagem, como também um sentido higiênico-terapêutico, vinculado a uma

[9] A perereba é uma papa adocicada de mandioca, de consistência distinta do mingau e do *mohet*.

noção xinguana específica de fisiologia corporal. Viveiros de Castro (1977:209) observa que a escarificação xinguana vincula-se ao processo de fabricação dos corpos: "o sangue é substância nociva – tirá-lo engorda e rejuvenesce. O objetivo básico da escarificação é 'trocar o corpo' – torná-lo forte e jovem". As escarificações são praticadas, como observa Viveiros de Castro (ibidem, idem) entre os jovens púberes de ambos os gêneros; os homens arranham até perto dos seus trinta anos (enquanto lutadores ativos) e as mulheres cessam de arranhar após o primeiro filho. A fisiologia de purificação e renovação envolvida na arranhadura xinguana pareceu-me semelhante à noção da "sangria", praticada pelos antigos médicos e barbeiros ocidentais, desde os gregos e romanos. Sapaim, na cidade, conheceu o meu filho mais moço, um pré-adolescente um tanto magro na época. Sua primeira observação foi: "Este seu menino é muito, muito magrinho. Você tem que arranhar ele. Aí ele vai ficar muito, muito forte". A "arranhadura" pode até mesmo evitar o envelhecimento, disse-me Ayupu, que, afirmou, também se escarifica vez ou outra. Na análise de Junqueira (1975:89), entretanto, a escarificação xinguana também pode ser utilizada como elemento de controle social sobre os jovens ou para conter a "braveza" de uma criança: "A um tempo punição e remédio, não deve ela ser aplicada estando os pais manifestamente irados. Tampouco deve ser apresentada à criança como castigo, mas apenas como remédio. O temido *iaiap* [ou "arranhador"], embora incorporado ao pesadelo infantil, deve ser usado de modo ameno pelo homem bom: 'não chore meu filho, vou arranhá-lo e depois passo remédio; aí você vai ficar índio bom, vai pegar muito peixe para nós'. Enquanto isto, 'homens e mulheres valentes batem e arranham o filho sempre. Não lhes dão conselhos, só arranham'". Na cidade, Sapaim carrega um "arranhador" entre seus apetrechos de xamã, para escarificar os seus Clientes urbanos.

Em sua dissertação de mestrado, Viveiros de Castro (ibidem:16) elabora a hipótese de que Sapaim teria preferido viver em outra aldeia que não a Kamayurá para que não se tornasse uma sombra de seu irmão mais velho, Takumã. Kotok, filho de Takumã, relatou-me já ter convidado por diversas vezes Sapaim para que voltasse a residir na Aldeia Kamayurá, sem que este aceitasse a oferta. Sapaim, por sua vez, apresenta razões outras para explicar sua preferência. Relatou-me que prefere ficar na Aldeia Yawalapiti porque tem ali diversos outros parentes (irmãos, filhos, sobrinhos e netos) e julga esta aldeia "mais bonita do que a aldeia Kamayurá". Reproduzo um desenho da aldeia atual (1), no apêndice desta tese. Os irmãos de Sapaim, Kunué, Ayupu, o Barriga, e suas irmãs Tipuri e Kuyayú, também residiam ali. Conforme o costume da uxorilocalidade xinguana, Sapaim ao se casar com Yawitá, mulher que residia na Aldeia Yawalapiti, passou a ser um habitante desta aldeia. Hoje,

quando permanece na Aldeia Yawalapiti, Sapaim reside na oca de Aumari, filho de sua irmã Tipuri, que é casado com sua filha Yanapukualo e irmão mais novo do Cacique Aritana. Sua filha Yanapukualo tem estatuto de noitu, *mulher-capitã (Cf.: Samain, 1978:234), com uma visível liderança sobre as outras mulheres – o que é atestado através de uma tatuagem nos dois braços e que consiste de quatro linhas horizontais paralelas. Andréia, esposa de Kotok, também goza do mesmo estatuto. Noitu, informou-me Sapaim, é também o nome de uma das primeiras mulheres míticas, ligada aos heróis culturais (vide mito da criação, no próximo capítulo). É a filha de Sapaim, por exemplo, quem coordena os ensaios para as danças do Yamarikumã. Explicou-me Sapaim que uma mulher noitu, com as tatuagens no braço, é uma "cacica", encarregada de liderar as outras mulheres em relação às festas e em algumas tarefas cotidianas.*

Opiniões dos Xinguanos a respeito de Sapaim:

Ouvi repetidamente dos xinguanos comentários a respeito da "preservação da nossa cultura", da "influência ruim da cultura dos Brancos na nossa cultura". Sapaim é apontado por eles como uma das soluções para a "preservação da cultura" xinguana. Desta forma, o Pajé goza de um prestígio especial pelo fato de conhecer as tradições nativas. Disseram-me seus parentes e vizinhos que Sapaim é sempre requerido no Xingu para a realização de pajelanças nas mais diversas aldeias. Por outro lado, seus parentes e vizinhos queixaram-se de suas constantes ausências e de seu gosto pelo convívio com os Brancos. Relataram-me Aritana e Ayupu que Sapaim é chamado, não raramente, até mesmo para aldeias fora do Xingu, como a dos Tapirarapé, no rio Araguaia. Ayupu-Barriga, irmão de Sapaim, disse-me o seguinte: "meu irmão é turista! Eu conversei muito com o Sapaim pra ele ficar na aldeia. Ele é importante pra ensinar as coisas; ele sabe flauta, canto; ele é pajé. Meu irmão Takumã também falou com ele". Takumã, por sua vez, disse-me: "meu irmão é importante aqui no Xingu. A gente pensa em deixar a nossa cultura viva para os mais jovens. Meu irmão ia ajudar muito aqui." Kotok Kamayurá, filho de Takumã, disse-me: "meu tio tem que vir pra cá, na Aldeia Kamayurá. Ele foi morar na Aldeia Yawalapiti porque se casou com uma mulher de lá, já tem trinta anos. A gente está tentando resgatar nossa cultura e ele é importante pra isto". Arawutará (Sullivan), segundo filho de Sapaim, que atualmente reside na Aldeia Kuikuro, disse-me, deitado em uma rede no abrigo do Posto Leonardo: "meu pai é um dos poucos que aqui ainda se lembram das tradições, das músicas das festas, das roupas dos *Mamaé*, das flautas. Ele é importante porque ele sabe destas coisas todas, que estão se perdendo. É importante registrar todas estas coisas que ele sabe". Também Aritana disse-me:

"aqui no Xingu só tem dois pajés que são bons de verdade, o Takumã e o Sapaim. Não tem mais ninguém".

Meu objetivo não é o de estudar aculturação, nem os desdobramentos do contato na sociedade xinguana. Mas, vejo como importante registrar aqui a expectativa que os xinguanos têm em relação a Sapaim no tocante ao que eles consideram ser o papel deste no "resgate cultural". Os xinguanos acima mencionados disseram-me que Sapaim, assim como Takumã, representam uma importante possibilidade de salvaguar suas tradições. Sapaim é atraído pela sociedade nacional e passa a dedicar mais tempo entre os Brancos do que entre os seus. Às vezes Sapaim permanece durante meses seguidos na cidade do Rio de Janeiro, voltando à sua aldeia esporadicamente. E isto é motivo de crítica entre os xinguanos.

Sapaim relatou-me, de fato, ser ele próprio um dos poucos Índios que, em todo o Xingu, ainda conhece o significado das máscaras dos *Mamaé*, ainda sabe confeccioná-las, ainda sabe tocar as flautas e os cantos e as músicas tradicionais. Sapaim disse-me temer que, ao morrer, este conhecimento tradicional se perca, pois, afirmou-me, os jovens na aldeia não se interessam por isto. Ele também afirma temer que não haja mais nenhum candidato a pajé à altura para sucedê-lo ou ao seu irmão Takumã. Os jovens não querem ser pajés porque "não suportam a prova de ter que ficar um ano sem sexo", disse-me Sapaim.

Sapaim, entretanto, afirmou-me que, de fato, gosta muito de estar na cidade e que se sente muito cansado e solicitado demais quando vai à aldeia. Disse-me o Pajé, certa ocasião: "Quando eu tô aqui na cidade, sinto saudades da aldeia, quando eu tô na aldeia, sinto saudades da cidade". Disse-me Sapaim que a palavra kamayurá *iamôt* inclui "saudade" e também "tristeza". Ele se sente triste/saudoso, estando na aldeia ou na cidade. Parece-me que Sapaim expressa, nessas suas palavras, o sentimento de pertencimento a dois diferentes mundos.

No discurso de Sapaim, em todo caso, notei dois tons opostos: ele se reconhece, dando razão aos xinguanos, como portador das tradições nativas e afirma sua preocupação com - em suas palavras - "a nossa cultura". Mas, ao mesmo tempo, ele afirma que gosta de estar na cidade, que se sente melhor entre os Brancos e que na aldeia é solicitado demais e se cansa. Além disso, diz ele: "as Brancas são mais bonitas do que as índias", "na cidade eu ganho dinheiro", "na cidade eu posso beber cerveja". Assim, percebo que Sapaim vive um conflito, basicamente porque na cidade se sente mais livre - as normas xinguanas só valem no interior do grupo. Não sei se poderia falar em dois Sapains – um urbano e que diz se sentir mais "solto", e outro xinguano e que diz se sentir mais "preso" às normais societárias locais. Sapaim diz freqüentemente que "ser pajé é pesado". Assim, seu conflito talvez seja não

exatamente pelo seu lado xinguano, mas pelo que ele reconhece como "peso" da sua atividade como xamã. Isto implica na afirmação oposta: na cidade, ser xamã não é tão "pesado". Ocorreu-me algumas vezes que Sapaim poderia estar aprendendo com os neo-xamãs uma forma mais "leve" de ser pajé, mas somente aplicável no âmbito urbano.

Uma índia disse-me que Sapaim "está ficando pajé fraco porque passa muito tempo entre os Brancos". Ayupu disse-me ter visto Sapaim "enfraquecido, caído, em Brasília". Há um certo consenso não claramente verbalizado, no Alto-Xingu, sobre uma decadência do poder xamânico de Sapaim, proporcional ao seu afastamento da aldeia. Este decaimento teria sido incrementado, segundo Ayupu, pela tristeza de Sapaim após perder a esposa para um Xavante. Sapaim disse-me que o que a mulher do pajé faz, afeta o próprio pajé. Há uma continuidade de substâncias entre o pajé e a sua esposa. Sapaim disse-me que durante uma pajelança o pajé não pode fazer sexo e, ainda, que se a mulher do pajé quebra esse interdito com outro homem, por contigüidade, o poder xamânico do pajé decai - porque o cheiro do sexo afasta os *Mamaé*. Yawitá se tornou proscrita, soou mal o seu adultério. Sapaim sofreu um "contágio" pelos atos de sua mulher. Seus filhos queriam matá-la. Isto tudo, durante um certo tempo, afetou profundamente a auto-estima e o prestígio de Sapaim como xamã. Ele ficou doente e deprimido. Disse-me, certa vez, que estava enfeitiçado e que iria morrer. Em suas palestras na cidade, falava sem reservas do seu conflito conjugal.

Por outro lado, demonstrando seu conhecimento das tradições xinguanas, Sapaim fez, em um encontro de xamãs urbanos, vários desenhos das diversas roupas dos *Mamaé* – conforme são usadas nas festas locais. Conforme o trabalho de Baer (1993), e de Münzel (1971), os *Mamaé* encarnam e, assim, são "domesticados" (Baer) através das roupas-máscaras (*ariru*) durantes as festas que lhes são consagradas nas aldeias. A roupa de *Mamaé* torna o dançarino que a veste no próprio *Mamaé*. E o *Mamaé* se faz, assim, visível, palpável, adquire um corpo sensível, para todos os membros da aldeia. Não se trata apenas de uma representação do *Mamaé*, mas de uma metamorfose. Sapaim disse-me que o *ariru* faz a pessoa que a veste "ser o *Mamaé*". Assim, quando Sapaim desenha as roupas-máscaras, ele também expressa simultaneamente a forma de cada *Mamaé* correspondente. O conhecimento dos *Mamaé* e de seus *ariru* é fundamental para que a relação entre humanos e espíritos seja harmoniosa e para que estes últimos não façam mal aos primeiros. O *ariru* é um instrumento fundamental para a domesticação dos *Mamaé*. Comenta Baer (ibidem:305): "Por meio da confecção e apresentação das máscaras, o espírito, que é invisível, torna-se visível para todos os participantes, e, além do mais, sua periculosidade é expulsa pelo oferecimento de comida humana, e pelo enquadramento numa forma tradicional." Sapaim revelou-me estar

preocupado com o esquecimento possível das máscaras por parte de seu povo. Isto seria uma perda irreparável ao olhar da cosmologia xinguana, no sentido de não se poder mais sustentar a relação domesticada entre os *Mamaé* e os humanos. Caso isto acontecesse de fato, seria difícil lidar com os *Mamaé*.

Sapaim também se diz preocupado com a preservação da música xinguana – que também é vinculada ao mundo dos *Mamaé*. Ele sempre faz questão de exibir alguma melodia tirada na flauta *kurutaí*, em suas palestras urbanas. Uma revista esotérica lançou, em 2003, um número sobre neo-xamanismo (*Xamanismo* I/11), onde Sapaim dá uma longa entrevista e também contribui com duas faixas do CD que vem como encarte. Neste CD, Sapaim canta uma melodia guarani[10] e toca a sua flauta. Outra faixas do CD contém músicas Nova Era e música de índios norte-americanos e de índios Guarani.

Sapaim, dizendo-se preocupado com a sobrevivência da música xinguana tradicional, também gravou um duplo CD, em produção caseira, onde registra, na flauta *kurutaí*, as diversas melodias tradicionais. Estas melodias (*maraká*), conforme Sapaim, não são composições humanas, mas obra dos *Mamaé*. As flautas foram criadas pelos *Mamaé* da água, que as deram aos humanos. As flautas de bambu são imitações humanas das verdadeiras flautas espirituais, que "são de madeira" – as quais, se ouvidas por uma pessoa que não seja pajé, podem torná-la doente ou mesmo matá-la. Os *Mamaé* é que são os verdadeiros autores e que tornam audíveis suas melodias aos humanos, principalmente através dos sonhos dos pajés, para que estes as reproduzam fielmente. No Xingu, pude assistir à apresentação que Sapaim fez de suas gravações aos demais líderes da aldeia Yawalapiti, na *casa dos homens*. Na cidade, Sapaim costuma vender cópias destes CDs aos Brancos interessados. Ele também vende flautas *kurutaí* que ele mesmo produz, por cinqüenta reais a unidade. Segundo Sapaim, o melhor bambu para confecção de flautas ele encontrou em Florianópolis. É o bambu que reproduz mais fielmente o som dos *Mamaé*. Quando estive no Xingu, pela última vez, o Cacique Aritana encomendou-me a maior quantidade possível de "bambu de Florianópolis". A continuidade da música das flautas xinguanas constitui-se, assim, um dos elementos axiais para a "preservação da cultura", ou seja, para a manutenção da ordenação cósmica entre os *Mamaé* e os humanos. Sapaim, como um dos raros músicos e flautistas, além de pajé, configura-se como portador deste conhecimento. Sapaim legitima seu conhecimento afirmando, freqüentemente, que o seu pai e o seu *Mamaé* foram os seus professores de flauta e de canto.

[10] Sapaim afirmou-me que consegue entender perfeitamente a língua guarani, que também é uma língua Tupi.

1.2- O RAPTO DOS MENINOS E O CASO RUSCHI

Sapaim afirma que seus casos "mais fortes" são o caso do rapto dos meninos e a pajelança para o biólogo Augusto Ruschi. Ele sempre narra os dois casos para os seus ouvintes urbanos. O primeiro, apesar de abrigar um certo mal entendido que discuto a seguir, o elevou a um estatuto de pajé forte, dentro do Xingu. O segundo o tornou conhecido entre os Brancos, fora do Xingu, e o lançou para o mundo urbano.

O RAPTO DOS DOIS MENINOS

Esta narrativa do rapto torna-se interessante por reunir o tempo mítico dos *Mamaé* e o tempo histórico dos acontecimentos cotidianos. Acredita-se que crianças podem sumir, raptadas por espíritos. Como mito, tem semelhança com mitos ameríndios outros que falam do rapto de crianças executado por um espírito. O tema é tratado por Lévi-Strauss (1993:87) *História de Lince.* Os próprios Kamayurá tem um mito que narra como a menina Tacuavecê foi levada por um Mamaé Uaracim e ficou vivendo maritalmente com ele (Villas Bôas, 1975:210s). Para os Brancos, clintes de Sapaim que ouvem frequentemente a história, tal enredo é familiar, se se consideram certos contos-de-fadas dos irmãos Grimm, onde crianças são raptadas e levadas para a floresta por encantados. O caso não é único, além disso. Takumã relatou o sumiço de um jovem Matipu durante três meses, que ele próprio ajudou a recuperar (Samain, 1978:193). Interessa-me aqui a questão: como a narrativa de Sapaim afeta os nativos urbanos, desperta em seus ouvintes novas associações, interpretações, traduções?

Este caso é um marco na carreira de pajé de Sapaim, assim como também é para Takumã. Sapaim, entretanto, declara ser vítima de uma injustiça: não se atribuiu a ele a função de pajé principal envolvido no caso. Os dois meninos desaparecidos eram parentes de ambos. São vivos e adultos, atualmente. Pude conhecer o "menino". Atualmente vive no Posto Kuluene com sua família e chama-se Vaninté (foto). A sua irmã, cujo nome de menina era Zipi, vive hoje na Aldeia Tanguro. Sapaim fez-me prometer que esclareceria o caso, relatando a verdade, ou seja, a sua versão do caso. Sapaim tem uma grande preocupação em esclarecer o que ele aponta como um equívoco: teria sido ele próprio quem salvou os meninos, ou seja, quem direcionou a operação xamânica de resgate de dois meninos raptados por um *Mamaé* diante da vista de todos. A versão mais divulgada, graças ao testemunho de Orlando Villas Bôas, é a que considera Takumã como o grande salvador das crianças da aldeia Kalapalo. Sapaim desmente isto e reivindica para si mesmo, em todas as suas palestras públicas, a autoria do feito. "Orlando estava sentado debaixo de um pé de pequi, no Posto

Leonardo. Quando meu irmão Takumã passou com outros pajés, vindo da aldeia dos meninos, Orlando pensou que tivesse sido o meu irmão que fez tudo. E perguntou pra ele como tinha sido a pajelança. Meu irmão respondeu. E Orlando nem estava lá. E não viu que fui eu, Sapaim, quem salvou as crianças." A atribuição da autoria principal deste feito xamânico torna-se relevante aos olhos de um pajé xinguano porque confere, comprova, um estatuto de grande e poderoso xamã. Em um de seus livros, Orlando Villas Bôas relata o caso em quatro páginas, realmente atribuindo a autoria do feito a Takumã (Villas Bôas,2000:105s).

O fato se deu na estação chuvosa, talvez em 1970. As duas crianças Kalapalo, um menino e uma menina, estavam desaparecidas já há duas semanas. Haviam sumido repentinamente na beira do rio, quando foram apanhar peixinhos com seu tio. As buscas foram infrutíferas. Vários pajés de diversas aldeias diferentes já estavam atuando. Cada um dizia uma coisa, sem que as crianças, ou seus corpos ao menos, fossem encontrados. Havia um clima de descrédito e de desespero. Até aqui, trata-se do desaparecimento de duas crianças, um fato. O ponto chave onde Takumã entra no relato de Villas Bôas é o seguinte:

> *Chegamos ao décimo segundo dia assistindo a uma pajelança barulhenta organizada por doze pajés. Convencemos o pai das crianças de que convocasse o grande pajé Tacumã. Pajé por pajé, Tacumã era a maior expressão em quase todas as aldeias. O pai confessou que já havia pensado nisso, mas desistiu sabendo que a retribuição que teria que dar não era pequena. Em outras palavras: Tacumã era um pajé caro. Prometemos ao pai das crianças perdidas que o ajudaríamos no pagamento. Tacumã foi chamado e atendeu prontamente, trazendo consigo dois assistentes. O grande pajé, porém, impôs uma condição – a de que todos os pajés, fossem quem fossem e de onde fossem, agissem sob sua orientação.*

Atribui-se aos pajés o poder de descobrir o paradeiro de crianças sumidas. Villas Bôas continua o relato, descrevendo como Takumã descobriu que as crianças não estavam mortas, nem foram comidas por onça, mas sim raptadas pelo Mamaé Veado. Aqui entra o elemento mítico. Após uma tentativa de resgatá-las, Takumã falhou e desistiu. O próprio Orlando o teria convencido a tentar novamente. Takumã e "os demais pajés" conseguem libertar as crianças do Mamaé Veado e as devolvem à aldeia, sãs e salvas, após quinze dias perdidas. Em nenhum momento Villas Bôas menciona Sapaim. Encerra Villas Bôas o seu relato, dizendo: "Tacumã cobrou para si um colar de caramujo (urapeí) e um de concha

(uruca) – duas peças valiosas – e para seus assistentes uma rede para cada um. Cumprimos nossa promessa ajudando no pagamento".

Etienne Samain (1978) colheu o relato do caso do próprio Takumã e o inseriu na coletânea dos *moronetá*[11]. O relato de Takumã, por Samain, é bem mais detalhado, contendo os nomes dos pais dos meninos, as aldeias envolvidas e os nomes dos pajés. Neste relato, entretanto, Sapaim é chamado primeiro, antes de Takumã, pelo próprio pai dos meninos. Diz o relato:

> *Então o pai ficou pensando muito e depois disse: "Quero saber do meu filho e vou mandar chamar Tsapaí (Sapaim)/ irmão do próprio Takumã/. Mandou chamar Tsapaí. Bem cedo, quando não tinha sol ainda, o rapaz/ o enviado Kalapalo/ chegou ao posto. Depois entrou na casa de Tsapaí /que morava na aldeia Yawalapiti/. O rapaz disse: "O pai do menino chama você para ver o menino dele que sumiu: o pajé Kalusi disse que onça comeu: é por isso que vem buscar você". Tsapaí ficou pensando, pensando: "Eu vou lá; eu vou ficar mentindo com/como/os outros". Ele foi com o cunhado, o irmão (que se chama Ayupu/outro irmão de Takumã/ e mais dois Yawalapiti (...)*

Sapaim, conforme se vê no relato acima, parte sempre do princípio que a maioria dos outros pajés mente, principalmente porque não são pajés como ele próprio e Takumã (que foram iniciados pelos *Mamaé*, diretamente), são pajés que "não morrem" de verdade (não desmaiam) e não enxergam os *Mamaé* – embora digam o contrário para seus clientes. Sapaim, portanto, antevendo que o caso seria difícil, disse que seguiria exatamente a mesma estratégia desses outros pajés, ele ficaria "mentindo como os outros".

Segundo o relato do próprio Takumã, colhido pelo antropólogo Samain, foi mesmo Sapaim o pajé que, pela primeira vez, teria "visto" que as crianças não estavam mortas, não estavam no fundo do lago, nem tinham sido atacadas por onças ou por sucuri, como diziam os pajés anteriormente consultados. Takumã relatou que Sapaim fumou, fumou, ficou tonto e quando acordou disse: "ele está vivo, no meio do mato, quem pegou ele foi bicho (*Mamaé*). Sapaim correu no caminho da roça até chegar onde foram os meninos. Quando os meninos ouviram o barulho de Sapaim eles correram. Então todo mundo foi atrás deles..." O que ocorreu, segundo Takumã, é que, como os meninos ainda assim não haviam sido encontrados, Sapaim foi desacreditado, principalmente pelos outros pajés. Sapaim foi chamado de "mentiroso". Sapaim retornou à aldeia Yawalapiti. No outro dia, segundo

[11] Moronetá = um mito cosmogônico, também um relato histórico ou um simples caso, para os Kamayurá.

Takumã, o pai dos meninos mandou chamá-lo. Takumã havia sonhado com isto. Mandou chamar também Sapaim, novamente, e mais outros pajés. No relato de Takumã, não há referência a Orlando Villas Bôas, apenas diz que o próprio pai dos meninos, antes relutante em chamá-lo por ser um pajé caro, teria mudado de idéia e resolveu convocá-lo.

Na Aldeia Kamayurá, em 2003, pude conversar com Takumã sobre este caso. Takumã disse-me que tinha suas desavenças com o falecido Orlando Villas-Bôas e basicamente repetiu, com seu modo de falar pausado e detalhista, o que havia relatado a Samain: ele e Sapaim trabalharam juntos e com outro pajés. Todos fumaram, rezaram, cantaram, chamaram pelos nomes dos meninos, horas a fio, até que as crianças apareceram. Ambos teriam sido avisados por seus *Mamaé* de que o autor do rapto seria o Mamaé Veado: *Capimã Mamaé.*

Também pude conversar com o próprio menino raptado, que é "primo" de Sapaim e de Takumã. Hoje homem feito, Vaninté é chefe do Posto Kuluene, onde vive com suas três esposas e seus filhos. Viajamos juntos de barco, por várias horas. Vaninté diz não se lembrar muito, pois ''era pequeno". Sua irmã vive hoje na Aldeia Tanguro, território Kalapalo. Estive nesta aldeia à noite, mas não pude encontrá-la. Segundo Vaninté, seu pai falava muito que este deveria ser grato aos seus dois primos, Sapaim e Takumã, porque teriam sido eles que o salvaram, e à sua irmã, das garras do Mamaé Veado. Sob o ponto de vista de uma análise da narrativa, como é aqui pertinente, sem tentar construir alguma explicação "ética" para o fato mesmo, no universo semântico xinguano, recorro a Lévi-Strauss, quando este observa que, na narrativa mítica, o inteligível também pode superpor-se ao sensível, sem antagonismos. No capítulo seguinte retorno à questão da narrativa mítica.

Para os neo-xamãs que ouvem Sapaim, nada mais familiar e interessante do que esta superposição entre a história e o mito, o que implica no encantamento da realidade empírica. Gisela, uma neo-xamã mineira, após ouvir o relato do rapto pela primeira vez, durante um encontro na Serra de Petrópolis, disse-me acreditar que os pajés tem o conhecimento sobre e o poder de atravessar "portais interdimensinais que interligam diferentes planos da realidade"[12]. Assim ela compreende e traduz a narrativa, ou seja, assim ela transpõe a cosmologia xinguana para sua cosmologia Nova Era. Volto a esta questão mais adiante na tese.

A narrativa que obtive de Sapaim é a seguinte:

É a estória do Vaninté, quando ele tava menino.

Ele e a irmã dele. O primo dele tava preparando para ir pescar. Aí a prima fez beiju pra ele. Então este Vaninté, quando era menino, estava querendo ir com ele também. Ele disse: -Eu

vou com você! – Aí ele mandou ele ficar. Mas ele não quis. Aí o pai dele falou pra ir com ele. Aí ele falou: - Então vamos! – E a irmã dele também tava querendo ir com ele. Diz que ela falou: - Eu também vou!- Ele falou: - Você vai? – Vou! – Então vamos! – Chamou. Não foi ele que chamou, foi o pai que mandou ir junto com ele. Aí foram. Ele saiu e foi andando e falando: - Primeiro peixe que a gente pegar vamos assar e vamos comer! – ele disse: - Tá! Primeira vez que eu pegar um peixe vamos assar e vamos comer!- Aí andaram. Andaram pelo caminho, foram andando. E tinha uma fruta no campo. Ela queria catar aquela fruta. Então ele falou: - Não! Senão eu vou perder nossa pescaria! –Ai foi andando, andando. E chegaram no lago. Ele viu que na beira do lago não tinha mais canoa. Ele falou: -Pôxa, o pessoal levou a canoa! Como é que a gente vai pescar? – Todo mundo levou canoa. E ficaram lá. Então, ele disse: - Então, vocês ficam aí! Vocês me esperam! Vou procurar canoa pra nós. – Aí ele saiu. Foi na beira do lago, foi procurar canoa. Ele não conseguiu achar canoa. Quando ele tá pra lá, procurando canoa, aí veio um espírito, Mamaé Veado. Ele chegou neles e falou: - Não tem canoa pra nós. Agora a gente tem que voltar. – Eles viam que parecia aquele primo deles. Parecia. Aí ele falou: - Agora vamos voltar! Como não tem canoa pra nós, vamos voltar agora! – Aí ele voltou com ele, voltou com Mamaé. Aí ele entrou no outro caminho dele, no caminho do Mamaé. Aí levou eles. Aí o rapaz veio, o primo deles. Eles nào tavam mais. Aí ele disse: - Aonde eles foram? Será que eles já voltaram pra aldeia? – Ele procurou rastro. Ele gritou, gritou. Nada! Aí esperou muito, esperou, esperou. Aí foi embora. Aí chegou lá na casa do pai deles, e perguntou se eles já tinham voltado de lá, da beira do lago: – Eu tava procurando canoa lá, na beira do lago. Eu mandei eles me esperarem. Me esperaram, mas depois que eu voltei eles não estavam mais. Eu pensei que eles tinham voltado. – O pai deles falou: - Não, não voltaram não! – Ele falou que gritou, gritou, procurou lá. Aí ele contou quando ele voltou. Aí o pai dele chamou o pessoal da aldeia, foram procurar. Aí todo mundo foi lá, gritaram, procuraram rastro. Ninguém viu rastro. E aí todo mundo entrou no mato, no outro caminho da beira do lago. Foram pra lá. E gritando, procurando. E todo mundo andou muito assim longe, no mato, procurando. E não conseguiram achar. Aí todo mundo voltou pra aldeia. O pai dele preocupou, preocupou muito. Esperou, esperou voltar. Mas eles não voltaram. E à tarde, ele preocupou muito. E ainda o pai dele não aprendeu a ser pajé. Aí ele falou: Pôxa, como eu não sou pajé, como é que eu vou ver meu filho, minha filha, pra onde eles foram? – Aí chamou todos os pajés da aldeia, da tribo dele. Aí todo mundo lá preparou charuto, no meio da aldeia, e começaram a fumar. O pai dele pediu pra fumar, pra ver. E todo mundo fumou, fumou, fumou. Todo mundo gritou. Todo mundo caiu. E o pai perguntou: - Onde tá? Onde você viu meu filho, minha filha? – E aí todos os pajés falaram que não viram aonde estavam. E aí outro falou: - Eu vi o

[12] O neo-xamanismo postula, em sua cosmologia, a existência de "dimensões" ou "planos" distintos de realidades, intercomunicantes através de "portais" mágicos conhecidos pelos xamãs.

seu menino! A onça comeu! Isto que eu vi, a onça comeu! – Aí outro falou: - Eu tô vendo! A sucuri pegou sua filha! – Outro falou que o espírito da água levou pro fundo. Então, o pai não acreditou ainda. Aí ele pediu pra fumar mais. Aí todo mundo fumou de novo. E mesma coisa eles falaram pro pai: - Seu menino não vive mais. A gente não vê mais! Seu filho morreu! – E o pai dele chorou. A família, pai, mãe, todo mundo chorou. Aí passou a noite. E ninguém sonhou aonde tava. Aí amanheceu. O pai dele foi lá no meio e chamou todos os pajés: se os pajés sonharam, onde tá, onde foi...Aí ninguém sonhou onde tá. Aí ele pediu pra fumar mais. Aí todo mundo fumou de novo. Ninguém viu onde tá o menino. Aí o pai dele mandou chamar o pajé dos Matipu. Aí o pajé do Matipu veio, foi pra aldeia dele. E ele pediu pra ele fumar. Aí todo mundo fumou também com o pajé do Matipu. Eles falaram a mesma coisa: - Não tem mais! Seu filho morreu! Onça comeu! Sucuri engoliu! Espírito do céu levou pra cima! – pajé falaram assim, porque eles não viram. E pai dele ficou mais bravo. Aí, de tarde, ele pediu pra fumar de novo, pajé da tribo, pajé dos Matipu. Todo mundo fumou lá. Aí ninguém viu onde tá. Todo mundo falou mesma coisa: O menino já morreu!...Aí o pai ficou muito bravo. Aí ele não viu este feiticeiro que fez isto com os meninos. Aí ficou dois dias: dois dias depois ele mandou chamar o pajé dos Kuikuro. Aí ele mandou uma pessoa chamar o pajé dos Kuikuro. Aí o pajé dos Kuikuro chegou à tarde e todos os pajés contaram onde foram os meninos: outro falou que os meninos morreram, não tem mais, que não vê mais o menino. Todos os pajés falaram. Falaram pelo pajé dos Kuikuro. Aí o pai dele pediu pra eles fumarem. Todo mundo fumou, o pajé dos Kuikuro. E todo mundo caiu. Aí o pai perguntou: - Bom, eu acho que vocês podem ver meu filho, minha filha, onde estão! – Aí o pajé dos Kuikuro falou a mesma coisa que o pajé Matipu e o pajé da tribo. Falou mesma coisa. Passou a noite, amanheceu e o pai saiu no meio da aldeia e chamou todos os pajés: pajé da tribo, Matipu e Kuikuro. Então o pai dele pediu pra fumar, todos os pajés. Os pajés fumaram no meio da aldeia, todo mundo fumou ali. Todo mundo caiu e o pai perguntou. O pai dele ficou perguntando a cada pajé: eles falaram que não viram o menino. Ninguém viu. E ele falou: - Por quê é que vocês não vêem meu filho, minha filha, onde estão? – Então, todo mundo falou: - Não, a gente não viu seu filho, sua filha, porque eles morreram. A gente não vê mais a alma dele. Acabou a alma do menino e da menina, acabou. – E ficou ainda todo mundo fumando. Continuaram fumando. E ficaram três dias. Aí ele mandou chamar o pajé dos Mehinako. Aí outras pessoas foram chamar o pajé dos Mehinako e chegaram à noite. E de noite mesmo o pai dos meninos pediu a ele pra fumar. Aí ele fumou, de noite. E o pai perguntou, onde tava: - Onde tá meu filho, minha filha. Acho que vocês podem enxergar aonde tá meu menino. – Aí o pajé dos Mehinako falou mesma coisa, mesma coisa que falou o pajé do Matipu, pajé dos Kuikuro, pajé da tribo, mesma coisa. Não tem nem um que viu aonde tá. Aí ficou lá, sabe? Ficou. Aí passou cinco dias lá na aldeia. Todos os pajés ficaram. Aí o pajé da tribo deles, o Kalapalo, sonhou que saiu. Aí ele disse, chamou o pai do menino e

disse: - Eu sonhei com seu filho e sua filha. Só que seu filho e sua filha o espírito da água pegou. Estão lá, no fundo da água. Agora nós vamos lá na beira da lagoa e lá a gente chama o menino! – Aí todo mundo foi lá. Aí limpou a beira do lago, todo mundo foi lá, os homens, mulheres, criança, todo mundo foi lá. Aí eles penduraram enfeite, colar, cocar, todas as coisas que eles tinham. Aí ficaram lá, cinco dias, fumando, tentando chamar. Mas, o menino não saiu da água. Diz que o espírito da água não deixa sair. O espírito da água tá segurando o menino. E falando pro pai: - Espírito da água não deixa seu filho sair, sua filha sair. Então o espírito da água tá segurando. Mas, seu filho, sua filha não morreram. Tá lá dentro do fundo da água. Espírito da água tá segurando. – Aí ficou lá, ficou lá mais cinco dias, mais dez dias. E o pai dele falou: - Eu acho que você não viu meu filho, minha filha. Vocês todos pajés dizem que meu filho, minha filha, tão aqui dentro da água. Meu filho, minha filha não tão aqui dentro da água! – Aí ele voltou pra aldeia, o pai do menino. Aí todos os pajés ficaram lá na beira do lago. Ficaram muito tempo lá, bastante tempo. Ficaram dez dias. E ele mandou o sobrinho dele, primo de Vaninté – este rapaz já morreu. Aí o pai dele falou: - Agora vai chamar o pajé. Eu acho que ele vai conseguir ver seu primo. To precisando agora ele pra vir aqui, ou ele pode ver de lá – ele falou. E aí a gente tá sabendo que todos os pajés tão lá, pajés dos Kuikuro, Matipu, Mehinako. Não saem de lá. Todo mundo já tá sabendo, toda a aldeia já tá sabendo. E ele mandou o rapaz. E o rapaz foi. O rapaz foi, ele chegou cedo. Quando eu tava na Aldeia Yawalapiti. Aí ele entrou na casa do cunhado. Conversou lá, sobre o Vaninté com a irmã dele. Ele contou que saiu com ele. Ele contou no dia que ele saiu na pescaria, ele saiu junto com a irmã, ele contou. E quando ele terminou de contar isto, meu cunhado me chamou. Chamou não, ele foi lá na minha oca. Eu tava fazendo um chocalho de pajé. Ele entrou lá e falando assim: - Cunhado, tem pessoa dos Kalapalo que diz que menino e menina sumiu. Então, todos os pajés tá tudo lá, na aldeia dele. Então ele veio aqui, diz que o pai dele mandou ele pra você ver daqui se ele morreu ou não. Então ele veio saber pra você descobrir pra ele! – Então eu falei: - Tá! Eu vou ver isto. – Aí eu sai com meu charuto, fui lá pra casa do cunhado e chamei o pajé do yawalapiti e aí foram lá. Nós preparamos um charuto. Cada um fez três charutos. Eu fiz um charuto. Ai eu falei: -Agora eu vou fumar! – E ele estava junto, este rapaz. Aí primeiro ele contou pra mim: - O pai do menino me pediu pra vir falar com você...eu vim aí pra você ver o menino aonde está. Todos os pajés falaram lá que o menino morreu. – Aí eu falei: - Eu acho que não morreu, não morreu não. Eu vou ver. Se o menino morreu mesmo eu vou dizer, eu vou contar. Aí você leva esta notícia pro pai. – Aí eu falei pro pajé dos yawalapiti: - Agora eu vou fumar! Todo mundo vai fumar comigo! – eu comecei a fumar. Fumei. Aí todo mundo fumou comigo, fumou, fumou, fumou, fumou. Aí eu caí, caiu. Eu desmaiei. Aí o espírito do corpo saiu pelo meu corpo e viajou. Espírito do corpo foi diretamente onde tá menino. O espírito também foi junto, meu espírito, Mamaé. Ypotramaé também saiu comigo, ele foi junto. Com isto, espírito do corpo sai junto. Aí ,

espírito do mamaé levou espírito do meu corpo, foi diretamente. Aí eu vi o menino. Já tá longe, fora da aldeia, muito longe. Aí o Mamaé falou: - Todos pajé da tribo, Kuikuro, Matipu, Mehinako, falaram pro pai que o menino morreu. Não morreu. Estão aí. Você viu! Tá ali! Junto com Mamaé. – Aí o espírito do corpo voltou. Aí o espírito do Mamaé vem também junto, Mamaé vem junto. E eu recebi meu espírito, eu respirei, mas Mamaé tava ali do meu lado. Eu respirei, eu fiquei assim tonto, ainda tonto, tonto, tonto. Eu acalmei. Aí o meu cunhado perguntou: - E aí? Você viu o menino? O menino já morreu? – Eu falei: - Não, o menino não morreu. O menino tá lá. Tá junto com Mamaé. Mamaé tá cuidando. Tô vendo. Como o pajé da tribo dele, Kuikuro, Matipu, Mehinako, eles falaram pro pai que o menino morreu. Mas, menino não morreu não. Não morreu. Eu não tô mentindo. O menino não morreu. Tá lá. – Aí este rapaz, este Kalapalo, falou que era só mentira. E eu falei: - Não. Eu não tô mentindo. Eu não tô mentindo. Você pode falar pro pai dele que o menino filho dele não morreu. Tá vivo. Tá vivo ainda. Tá com Mamaé. Por quê o pajé de vocês não viu? Eu tô vendo: o menino tá vivo! – Aí ele foi embora. Ele contou pro pai e aí o pai perguntou: - O que o pajé falou? – Diz que o menino não morreu. Disse que o menino tá vivo, tá vivo. – Aí o pai sentiu que o menino não morreu. O pai dele sentiu que o filho não morreu. Aí ele disse: - Eu acredito nele. Eu acredito que meu filho não morreu! – Aí ficou dois dias. Aí ele mandou de novo. Ele chegou cedo e ele foi diretamente na minha oca. Ele entrou e disse: - Eu vim buscar você! O pai do menino mandou eu buscar você pra você ir comigo agora! – Eu falei: - Tá, eu vou! - Aí fui falar com meu cunhado. Ele falou: - Eu também vou! – Eu chamei todos os pajés do Yawalapiti comigo, eles foram comigo. Aí quando chegou lá era meio-dia. Não tinha ninguém. Só tava o pai, esperando. Aí a gente entrou na oca dele. Nós tomamos um pouco de mingau. Aí eu perguntei: - Cadê os outros pajés? – Os pajés tão tudo lá na beira do lago. Tá todo mundo lá. Agora nós vamos lá. – Ai nós fomos pra lá. Todo mundo tava lá. Muitos pajés. Toda a tribo dele: homens, mulheres, crianças, todo mundo lá. Aí todos os pajés da tribo dele me receberam. Todo mundo falou: -Tem menino ali dentro da lagoa. – Então eu falei: - Tá! Eu vou ver isto depois. Vocês falaram pra ele que tem menino aí dentro da lagoa? Eu vou ver isto! – eles disseram que ia sair da água, que os meninos iam sair da água. Aí eu sentei. O pai dele mandou eu sentar. Aí vieram todos os pajés. Todo mundo preparou o charuto pra gente fumar. Aí o pajé da tribo deu charuto pra mim. Eu digo: - Não! Eu não vou fumar pelo seu charuto. Este charuto é seu. Eu vou fumar o charuto meu, eu vou fumar. – Aí eu preparei, fiz um charuto lá, muito grande. Aí eu falei: -Agora, todos vocês vão fumar comigo. Vocês tem que fumar! Vocês também pode ver o menino onde tá! Vocês também são pajés, vocês podem ver onde está o menino! – Aí eu comecei a fumar, sabe? Aí os homens e mulheres vieram me cercar. Aí eu falei: - Não! Afasta um pouco, fica longe! Senão Mamaé vai empurrar vocês. Mamaé não gosta de vocês me apertando! – Eles afastaram, longe. Aí eu comecei a fumar. Aí tem um, eu senti o pensamento dele, ele falou: -

Agora este, é pajé verdadeiro. Ele vai descobrir! – Eu tô ouvindo, tô ouvindo o que ela tá falando. – ele vai descobrir! – Aí fumei, fumei, fumei. E eu desmaiei. Agora, eles ficaram só gritando. Eles não desmaiaram não. Eles ficaram só gritando. Aí eu fiquei desmaiado um tempão, sabe. Aí eu vi o menino num campo. Tinha um campo lá, atrás da aldeia, um pouquinho fora, como daqui até a cidade. Tem um campo limpo. Aí eu vi o menino. Tava junto com Mamaé, Mamaé do Veado. Ele tava ouvindo o barulho. Mamaé do Veado ouve o barulho longe! Aí eu respirei, sabe? Respirei, respirei. E quando eu tava ainda tonto, tonto, ainda eu não fiquei assim bem, aí veio outro pajé, perguntou: - Você viu onde tá o menino? Voce viu o menino aqui dentro da água? – eu disse: - Espera aí! Deixa eu acalmar! Eu vou falar pra você onde tá o menino! – Aí eu acalmei. Acalmei e vi o pai. E ele falou, o pai dele falou (como Vaninté é meu primo), ele falou, me chamou sobrinho: - Sobrinho, você viu agora onde estão seu primo, sua prima? Você viu seu primo dentro desta lagoa? Todos os pajés falaram que tem menino aqui dentro, dentro desta lagoa. – eu digo: - Não! Eu não vi seu filho aqui dentro. Eu vi só peixe, muito peixe aqui dentro no lago. Seu menino, seu filho, sua filha, eu não vi. Sabe onde tá seu filho, sua filha? Lá! – eu apontei - seu filho tá lá junto com Mamaé. – Aí ele falou: - Então vai pegar o seu primo! – Falei: - Espera aí, deixa eu acalmar! – Aí todo mundo falou também: - É, a gente viu. O menino tá lá! O menino tá lá! – Mudaram, mudaram – a gente tudo fumando com vocês, a gente viu! O menino tá lá! – Aí mudaram (risos).Aí eu acalmei. Era já muito tarde já. Acho que foi pelas três e meia por aí, já era tarde. E o Patrick tá lá comigo, um francês. Ele viu quando eu fumei....Quem viu bem foi este francês, o Patrick. Ele fumou junto (risos). Aí eu corri. O Patrick correu também, atrás deles. Todo mundo correu, todos os pajés, os homens...Eu corri, e vinha todo mundo conversando, gritando. Quando eu cheguei perto do meninos, aí Mamaé Veado viu o barulho de gente, ele pegou o menino pra cá e a menina pra cá e aí correu. Mamaé Veado correu. E eu corri de novo. Aí Mamaé do Veado se cansou, não sei aonde. Tem uma areia assim, tipo de praia. Aí Mamaé Veado descansou. Deixou criança, outra. Aí eu corri, corri, corri. Com isto o Patrick vinha correndo comigo, sabe? Os outros vinham falando, gritando: "vem pra cá, crianças! Estamos procurando vocês!" – ficavam falando. E eu tava cansado, sabe? Aí eu parei. Aí de lá onde tava o Mamaé Veado, onde ele descansou, de lá ele levou mais pra longe. Eu parei lá. Todo mundo chegou: "aonde foi menino? Aonde foi menino?", eles falaram. Aí eu falei: "Ó, isto é rastro!" Todo mundo viu o rastro: "Pôxa! É mesmo! Nós vamos pegar! Nós vamos pegar!" Aí de lá mesmo eles saíram gritanto, gritando, gritando. E o Patrick anotou, falando: "Pajé, isto eu não podia acreditar! Não podia acreditar! Com isto a gente tá tocando o menino mais pra longe! Eu tô sentindo isto!" ele falou. Eu falei: Pois é, eles que sabem! Se eu for falar eles não vão acreditar! "Aí correu de novo. Aí ele entrou no mato, matão grande. Entrou. O sol já tava baixando. Aí eu entrei um pouquinho no mato, como daqui lá, na rua lá. E já escureceu. Eu parei. Todo mundo foi lá. Aí eu falei: "Agora, a

gente não adianta mais correr de noite – eu falei. Agora vamos voltar." Aí lá eu falei: "Quando vocês ficaram atrás de mim, então eu tô falando, com isto o menino foi embora pra longe!" A gente voltou, voltou de noite, na chuva. Cada um acendou fogo pra iluminar o caminho. Foi na época da chuva. Tudo água cheia. E a gente andou pela água por aqui, na cintura. Pela água, sabe? Todo mundo foi pra minha frente, iluminando o caminho. E a gente chegou lá na aldeia meia-noite, quase meia-noite. E de lá mesmo eu fui embora pra Aldeia Yawalapiti, onde eu fico. Fui embora. Deixei a Aldeia Kalapalo. Aí eu voltei. Cheguei quatro da manhã na Aldeia Yawalapiti. E todos os pajés Yawalapiti ficaram lá, nos Kalapalo. Aí o meu cunhado, pai do Aritana, conversou com o pai: - Chama ele de novo. - ele pediu - Chama o irmão dele pra dar força, o Takumã. E ainda ficou dois dias. Depois de dois dias o rapaz de novo foi lá me chamar. E aí chegou lá: "o meu tio chamou você de novo!" Então todos os pajés estão lá esperando você. "Tá bom!" Aí eu mandei este rapaz que veio me chamar: "Então vai chamar o meu irmão que eu espero ele aqui". Aí ele foi. Foi lá, conversou. Aí vieram. Aí vieram os pajés dos Kamayurá, dez pajés. Todo mundo passou ali, na aldeia Yawalapiti. E meu irmão perguntou: "Meu irmão, você viu pegar o menino?" Aí eu contei, né? – "Eu não consegui porque foram muitos os pajés, os homens, foi gritar". "Então, como eles foram atrás de você gritando, falando, eles tocaram, tocaram criança, menino, pra longe. O Mamaé leva mais longe! Vamos conseguir" – ele falou. "- vamos conseguir". Aí a gente voltou. Voltou de novo. E no caminho a gente conversou: "O quê que a gente vai fazer agora?"- eu falei. "Não, vamos continuar atrás do menino". Eu digo; "Não, não adianta agora a gente ir atrás do menino no mato. Sabe por quê? Todos os pajés do Kalapalo, Kuikuro, eles não vão entender não. Agora nós vamos chamar da aldeia, da aldeia mesmo! Os meninos vem, vem." Ele disse: "Então, vamos fazer isto!" Aí a gente chegou à tarde, pelas quatro horas. Todos os pajés ficaram alegres. E a gente entrou na casa do pai do menino. E a gente conversou. A gente chamou todos os pajés, Kalapalo, Matipu e Mehinako. E eles falaram: "Amanhã cedo, amanhã cedo, vamos atrás do menino!", cada um falou. Eu digo: "Não, não é mais assim. Não é assim agora. Daqui de dentro da oca do pai do menino, vamos chamar! O menino vai vir, vai chegar, vai voltar!" Aí a gente dormiu, né? E já passou quinze dias que ficou no mato, já passou. E a gente preparou um charuto, todos os pajés vieram fazer charuto. Aí nós falamos pro pai dele pra fazer muito mingau porque tinha muito pajé, e duas panelas de peixe para os pajés comer. E a gente falou: "Agora, a família da sua oca tem que sair daqui e ficar na outra oca. Aqui vai ficar só pajé, só pajé". Aí tirou a família da casa. E a gente começou. Todo mundo vai chamar agora. Todos vocês podem chamar na sua língua. E a gente começou a rezar. Chamando pelo nome do Mamaé, não nome do menino não. Cada pajé chamou ele pelo nome, pajé dele: "Pode trazer o menino, pode trazer", chamando pelo pajé dele. Aí a gente começou a cantar, sabe? A gente cantou, todo mundo cantou. A gente chamou os meninos, onde tá os meninos. A gente cantou,

chamou, chamou, fumou, fumou. Todo mundo fumando. A gente descansou, descansou um pouco. E continua chamando. A gente chama, chama, chama. A gente para um pouco pra descansar. A gente falou pra tribo da aldeia: 'Ninguém sai. Ninguém vai pro caminho. Ninguém vai em lugar nenhum! Todo mundo tem que parar". A gente continua, continua rezando, cantando, cantando. Aí a gente cansa muito. Aí eu falei pro meu irmão: 'Vou descansar um pouco". "Eu também", ele falou. Eu deitei na rede, ele também. Aí veio o Mamaé: "Menino tá chegando! Menino tá perto! O Mamaé do Veado tá ouvindo o barulho do chocalho do pajé. Meio dia o menino vai chegar aqui, aqui na oca!" Aí eu levantei, levantei e fui acordar meu irmão: "Olha, eu tava sonhando agora. O menino vai chegar daqui há pouco, meio dia". Aí ele falou: "Ah é? Então tá. Vamos chamar agora!" A gente continuou. E aí a gente não parou mais. Aí nós falamos pra todos os pajés: "Ó, o menino vai chegar por este caminho! Só que vocês não vão correr quando o menino cair no caminho! Vocês não podem correr! Se vocês correrem, o menino volta pra longe." E todo mundo olhou pra lá. A gente cantou, chamou, chamou, chamou. Aí meio-dia, meio dia-mesmo, aí nós falamos pros pajés: "Agora vocês podem ver. Daqui a pouco o menino vai vir no caminho!" A gente cantou de novo, rezamos, chamamos. Todo mundo chamou, chamou, chamou, chamou. Aí Mamaé do Veado falou: "Agora, pode embora. Seu pai e sua mãe estão preocupados. Eu já cuidei de vocês. Vocês não tomaram chuva. Vocês ficaram na minha oca. Pode ir embora!" Aí ele falou: "Vai! Vai! Pode ir!". E os meninos saíram pelo mato e caíram no caminho. Todo mundo viu: "Olha lá os meninos!". Eu falei: "Não corre! Não corre! Não corre! Deixa eles virem!". Ninguém viu o Mamaé, só os meninos, o Vaninté. Aí eu falei: 'Pode chamar!" Chamaram, chamaram, chamaram. Aí o menino olhou pra lá, olhou pra lá pra oca, olhou mais pra lá. Aí o Mamaé falou: "Vai! Pode ir!" Aí ele mandou correr: 'Corre! Corre!" Aí o menino veio correndo, correndo. Veio correndo, veio correndo, veio correndo. Ele entrou na frente da porta. Sabe que a oca tem duas portas, né? Uma atrás e outra na frente. Ele correu assim mas ele não entrou dentro da porta da oca. Correu pra lá e entrou na frente. Deu a volta, correu, e entrou. Aí pegaram ele. Aí todo mundo quietinho, não falou lá. Aí eu falei: "Falta a menina. Vamos chamar!" Aí outro segurou o menino pra ele não correr. Aí chamou, chamou, chamou, chamou. Chamou de novo. Aí o Mamaé já deixou: "Agora você pode ir embora! Pode embora. Só que vocês dois não vão esquecer de mim não. Sempre você vai lembrar porque eu cuidei de você, já tirei fruta pra vocês comerem, eu fiz fogo pra vocês esquentarem, eu fiz tudo pra vocês. Eu não fiz mal pra vocês não. Pode ir embora!" Aí a menina olhou pra ele. "Não! Vai, vai, vai! Não me olha mais não!" Aí a menina saiu no caminho. Todo mundo apontou: "Olha lá a menina! A irmã dele!" Digo: "Espera aí! Fica quieto! Fica quieto! Não corre não!" Aí a gente chamou, chamou, chamou. Aí correu, né? Olhou primeiro pra lá, pra oca, pra lá. Olhou Mamaé. "Não, vai, vai, vai! Pode ir!" A menina correu, com um caldeirãozinho assim, cheio de fruta dentro – fruta

do mato. Aí ela vem correndo, correndo, correndo. Assim mesmo a gente reza e canta, não paramos ainda. Ela rodeou a oca. Ela entrou. Quando ela entrou, a gente parou. Aí todo mundo gritou: "É! Ela já chegou! Já chegou!" Falaram muito. Mulheres choraram. A mãe veio, chorou, abraçou o filho, a filha, né? E a gente rezou, jogou fumaça. Fumaça nele, nela. Tava cheio de pajé do Kuikuro, Matipu, Mehinako, da tribo dele. Jogaram fumaça nele e nela. Depois que eles terminaram por último rezamos ela, ele. Rezou mãe, irmão. Pronto. A gente pingou um remédio nos olhos pra eles não ficarem mais bobos, sabe? A gente mandou dar um banho. Aí o pescoço da irmã do Vaninté tava cheio de carrapato grande, carrapato bem grande assim. Aí a mãe dele queria arrancar. Ela falou: 'Não, não, não. Não arranca não. Este é o meu colar!" Aí a gente mandou esquentar água, dar um banho nela. Vai cair tudo quanto é carrapato. Aí ela esquentou água e deu o banho. Os carrapatos caíram todos. Depois que ela ficou bem, ela falou assim: "Cadê meu colar?" Ela procurou. Aí enterraram rede do Vaninté, rede da irmã. E tiraram rede do buraco. Tiraram rede dele e dela. (Risos) Vaninté tava com uma faquinha. Ele não larga. Ele nem tinha o corpo cortado de quem entra no mato. Limpo, limpo, limpo, limpo. Mas ele anda no mato e ele nem cortou a perna do menino, nem da irmã. Chegou limpo. Aí terminou. No dia mesmo que ela chegou a gente voltou. Aí todo mundo voltou. Voltou assim triste porque eles nào descobriram, não contaram direito. O pai dele falou: "É! Eu já paguei todos os pajés à toa. E mais tarde, hoje mesmo eu vou resolver, colar, cocar. Coisa grande que eu tenho, hoje mesmo eu vou arrumar e mando este rapaz levar pra vocês" E a gente voltou pra aldeia. E acabou o trabalho. Eu é que fui trabalhar primeiro. Este era o meu trabalho. Esta é a estória verdadeira. Depois que a gente passou pelo posto, Orlando perguntou pro meu irmão: "Como é que foi o seu trabalho? Eu gostei do seu trabalho! Que bom!" Nem viu! Nem viu! (risos) Foi este Patrick, até o Patrick ganhou colar! Ele me acompanhou. O pai pagou pra ele. Patrick pajé (risos). Então, esta é a estória verdadeira. Viu?

- *Você tinha dito que isto foi obra de um feiticeiro, de um moanayat?*
- *Foi, foi. Aí a gente descobriu depois que foi feiticeiro. O pai dele foi lá depois perguntar a gente "quem é que fez isto?" . A gente contou pra ele. A gente contou só depois. Aí acabou. Aí o pai do Vaninté mandou matar aquele feiticeiro. Depois que ele soube, no outro dia mesmo ele fugiu. Era um Kalapalo. Ele fugiu. Foi embora pra Cuiabá. Foi pra aldeia do...da tribo...eu me esqueci...Ele tirou cabelo do menino e ele tirou coisa da menina de amarrar aqui na perna. Ele tirou o cabelo de um veado. Juntou e virou Mamaé do Veado. Não é veado. É uma pessoa, pessoa. Ele tirou aquele cabelo do rapaz. Aí virou Mamaé pra ele igualzinho aquele outro primo dele. Pra criança pensar que era primo dele. Mas não era, porque o feiticeiro pegou cabelo. Não, a gente achou na aldeia enterrado. A gente pegou escondido. Então, esta é a estória verdadeira. A gente fala Mamaé Veado, Mamaé Capimã. Então, esta foi a estória verdadeira. Só que Orlando inventa muito. Então ele escreveu o livro*

e colocou só o nome do meu irmão. Não colocou o meu nome e nem colocou o nome do Patrick. (riso): francês pajé. Então foi assim esta estória do Vaninté. Depois este feiticeiro morreu longe, de doença, eu acho. Aí como ele morreu a mulher dele voltou. Hoje ela tá na aldeia.

- *Este feiticeiro virava bicho também?*
- *Não. Este feiticeiro chamava a gente de tio. Por isto, ele morou nos Kamayurá. Na oca do meu irmão. Ele tratava bem. Só que ele não vê nada. Ele sabe que ele não é povo dele. Ele respeita os Kamayurá. Ele sabe que todo mundo conhece ele de feiticeiro. Então ele ficou morando lá nos Kamayurá. Isto foi antes desta estória. Então foi assim, viu? Eu não sei se o Vaninté ainda lembra de tudo assim. Só se a gente perguntar como é que ele viu naquela época o Mamaé do Veado, como é que andou, como é que vivia com ele. Ë bom perguntar. Ele deve lembrar. A irmã dele também. Tá lá na aldeia do pai dela. A aldeia chama Tanguro. É esta que você dormiu lá. O Vaninté fica sempre ali no Kuluene, no posto Kuluene com a mulher dele, tudo lá. Então, a estória do Vaninté é assim, Wesley. Tem que escrever muito bem. Como eu tô te falando, o Patrick, o francês Patrick não largava de mim. Sempre que ia fazer pajelança ele me acompanha. Outra pajelança e ele me acompanha. Ele que viu o meu trabalho. Então, a estória é assim. Opap!* [13]

Nesta narrativa de Sapaim, há uma continuidade entre os acontecimentos empíricos e o mundo invisível dos *Mamaé*. O visível e o invisível são como duas faces de uma mesma moeda. A passagem de cá para lá, ou de lá para cá, é possível e foi o que aconteceu *corporalmente* com as duas crianças. No relato, o menino via o anel de carrapatos em torno de seu pescoço como se fosse um colar. No mundo xamânico dos *Mamaé*, outras perspectivas transcorrem e os objetos vistos de lá têm outras aparências. Do ponto de vista do antropólogo, isto remete à tese do perspectivismo ameríndio, à qual recorro adiante (Cf. Viveiros de Castro, 1996). O desaparecimento de duas crianças durante quinze dias explica-se pela intervenção de um espírito, operado através de feitiçaria, que assume a feição do tio das crianças e as leva.

Sapaim relata este caso na cidade considerando-o um feito pessoal que atesta perante seus ouvintes urbanos o seu poder como um xamã capaz de operar através das barreiras entre o visível e o invisível das coisas. A recuperação dos meninos só se torna possível através da intervenção do xamã, que traz de volta as crianças, sãs e salvas e bem alimentadas. Esta mitopoiésis é o que também permite a Sapaim explicar, na cidade, o diagnóstico das doenças e o tratamento xamânico de seus clientes. Estes, sofrem de doenças diagnosticadas pelos

[13]Opap!, expressão kamayurá : "acabou!", "fim da estória!", "ponto final!".

médicos, ao mesmo tempo em que também podem estar sendo atacados por forças invisíveis, um *Mamaé* vingativo. A explicação mítica que se funde sobre aquilo que os Brancos denominariam por "um fato objetivo", confere-lhe outro significado, insere-o numa teia de outras categorias cosmológicas.

O CASO RUSCHI

O caso da pajelança que Sapaim executou no biólogo Augusto Ruschi, em janeiro de 1986, foi o divisor de águas que lançou a fama do pajé no mundo dos Brancos. Toda a história começou quando Ruschi, ainda em 1975, teve contato físico com um sapo da espécie *Dendrobata*, na Serra do Navio, no Amapá. Na verdade, Ruschi pesquisava pássaros. Mas, ao agarrar os sapos, estes o intoxicaram instantaneamente. Desde então, lenta e progressivamente, a toxina do sapo passou a comprometer o funcionamento do fígado do naturalista. Segundo artigos jornalísticos da época, Ruschi pediu, publicamente, ajuda ao Ministério da Saúde e aos pesquisadores do Instituto Oswaldo Cruz, uma vez informado pelo médicos que não se conhecia qualquer antídoto para a toxina. A FUNAI se ofereceu para solicitar ajuda dos índios Wayãpi, da Serra do Navio, os quais, na época, ainda se encontravam arredios e em fase inicial de contato com o Branco. Ruschi acreditava que os índios da mesma região onde vivem os sapos deveriam conhecer alguma forma de cura para o envenenamento produzido por estes. Parece que não se conseguiu esta ajuda. Enquanto isto, Ruschi tentava um tratamento com homeopatia e, simultaneamente, uma orientação dietética com o então conhecido líder macrobiótico Tomio Kikuchi. No final de 1975, surge então o Cacique Kayapó Raoni, em Brasília, procurando o Presidente José Sarney e afirmando que teria sonhado com Ruschi e que, certamente, teria como curá-lo, através de uma pajelança xinguana. Raoni afirmou que conhecia também uma erva – *atorokon* - e que esta seria usada com sucesso. Além disto, conforme a imprensa da época, Raoni afirmou ao Presidente da República que precisaria chamar mais alguns pajés do Xingu. Raoni deu entrevistas à imprensa do próprio Palácio do Planalto, em Brasília, falando de seus planos e de sua experiência com tais casos. Foi quando a FUNAI enviou uma mensagem de rádio até a aldeia de Sapaim, convidando-o para participar da cura de Ruschi, em nome de Raoni. Em janeiro de 1976, Sapaim foi então trazido até o Rio de Janeiro, onde se juntou a Raoni. Desembarcaram no Galeão: Sapaim, uma jovem índia sua parente, Raoni, o presidente da FUNAI e alguns políticos. Foram recebidos por uma multidão de jornalistas. A partir daí, a imprensa nacional incrementou mais ainda a cobertura ao episódio. Artigos da época falam

de multidões de fotógrafos, cinegrafistas, repórteres e populares seguindo os índios e o naturalista pelas ruas do Rio de Janeiro. Raoni se apresentava à imprensa como pajé. Sapaim, todavia, disse-me que "Raoni é cacique, mas nunca foi pajé". Ruschi teve um primeiro encontro com Raoni e Sapaim no gabinete do diretor do Museu Histórico, no Rio. Este encontro foi reservado, mas Sapaim revelou-me ter ocorrido aí somente uma conversa inicial. Uma multidão de jornalistas, mais uma vez, aguardava o trio, para uma entrevista coletiva, no auditório do Museu. Ruschi declarou aos jornalistas que "a medicina indígena devia ser levada a sério, que são mais de dois mil anos de cultura acumulada e que ele próprio tinha confiança na experiência deles". O local escolhido pelos índios para a pajelança foi o Parque da Cidade, na Gávea, onde Ruschi ficou hospedado. Mas o tratamento teria continuidade na cidade de Santa Teresa, no Espírito Santo, na residência do biólogo. Uma primeira série de pajelanças ocorreu no Parque da Cidade. Ruschi se apresentou à imprensa dizendo-se melhor. Ruschi descreveu aos repórteres como Sapaim retirou de seu corpo e mostrou-lhe algumas massas estranhas. Curiosos apareceram no Parque. Um homem com um filho doente apareceu, procurando ajuda dos pajés. Cinco meses depois, Ruschi falecia, aos 70 anos, em Vitória, por "insuficiência do fígado". Conforme a narrativa de Sapaim:

Sim. Eu tava sempre na aldeia. Naquela época eu não vivia cidade, vivia sempre na aldeia. Ainda não tinha negócio de pensão onde xingu ficava, Kayapó. Todos vinham de fora pro Xingu. Então a FUNAI preocupou muito com Augusto Ruschi. Diz que ele foi envenenado pelo sapo. Então ele tentou muito fazer exames. O médico não descobriu qual era aquela doença. A FUNAI preocupou muito com ele, e Raoni tava lá em Brasília. Naquela época, aí o presidente da FUNAI chamou ele – outro presidente naquela época – e perguntou se ele sabe curar o veneno do sapo. Aí ele disse que não sabe curar. Então ele falou, Raoni me chamava irmão. Ele disse "eu tenho meu irmão, grande pajé que sabe curar, pajé da tribo." Aí presidente da FUNAI perguntou pelo meu nome. Raoni falou "Pajé Sapaim". Aí ele disse: onde tá ele? Raoni falou: na aldeia. Aí presidente pediu mandar rádio pra aldeia, ele mandou rádio e pessoa que trabalha no rádio do Leonardo e me falaram que a FUNAI tá chamando você, pra você curar um branco. Eu tava trabalhando, curando meu povo, fazendo grande pajelança. No outro dia a FUNAI mandou um avião, eu tava todo pintado, fazendo pajelança. Aí o rapaz correu a aldeia, foi me avisar, tem avião pra você aí, pra Brasília. Aí eu deixei, foi o que eu fiz né? A pajelança, a cura, aí eu deixei tudo pra outro pajé, pra fazer mais pajelança. Aí eu vim da aldeia pelo avião da FUNAI, cheguei em Brasília, cheguei de tarde, cinco horas, e Raoni tava me esperando no aeroporto. Fui pro hotel. Ainda não tinha esse negócio de pensão, casa do índio, naquela época não tinha isto. Fui pro hotel. No outro dia fui pra FUNAI, presidente da FUNAI me chamou, eu subiu. Aí ele falou: "Eu tô chamando você pra você curar o branco. O branco o sapo envenenou ele". Aí ele perguntou se

sabe curar. Eu disse que sabia curar. Aí eu perguntei onde tá ele. Ele tá em Brasília? "Não - ele falou - ele tá no Rio. Hoje mesmo arrumo uma passagem pra você ir lá". Aí ele arrumou passagem e passagem do Raoni, mandou dois acompanhantes, dois funcionário da FUNAI, me acompanhar. Aí eu vim aqui no Rio. Aí eu fui lá ver onde ele estudava. Aí este cara, pessoa, tava mal, não conseguia mais falar. Então ele contou como aconteceu. Contou. Falando isto: "Eu quero que você me cure, quero ficar bom. Eu andei pra lá do Amazonas, no mato. Eu andava com índio Amazona. A gente andava muito no mato. A gente encontrou um lago, dentro do mato. Aí a gente viu sapo. Numa lagoa dentro do mato. Aí eu mandei índio, índio da Amazonas pegar sapo, índio não quis. Tem um que falou comigo: Você vai pegar sapo". Diz que ele andou, quando ele foi em cima do sapo, sapo grande, o sapo mijou nele. Jogou veneno pelo corpo. Aí adoeceu. Aí ficou aquele veneno pelo corpo, ficou febre, ficou mal. Diz que ele já andou várias vezes no médico, no hospital, os médicos não descobriram qual era a doença. Ele me pediu pra curar ele ali mesmo onde ele estudava. Aí eu disse: aqui não. Aí ele disse que tem casa da sogra, aqui no Rio. Aí eu fui lá, Raoni, preparamos charuto e nós fomos. Aí quando a gente foi lá já tinha muito jornal, televisão, muita gente. Aí eu falei pouquinho pelo jornal, pela televisão. Eu vim aqui no Rio trabalhar, curar. Ele foi envenenado pelo sapo. Cada um deles perguntou se ele vai ficar bom. Aí eu disse que vai, vai ficar bom. Aí eu mandei entrar quarto. Eu mandei tirar roupa. Ele ficou de calção, bermuda, eu comecei a pegar na garganta, cabeça, tirei o veneno do sapo. Mostrei. O veneno do sapo saiu branco, como se fosse leite. Então, tudo televisão, jornal que entrou junto. Também quarto pequenino. Aí um entrou e me filmou. Aí mostraram aquele veneno, filmaram e tirei no corpo, na barriga, na perna, no braço e tudo. Aí Raoni falou:"eu também vou curar ele". So que Raoni não mostrou o que ele tirou, não mostrou. E a gente voltou. Todo dia a gente voltou de novo. Três dias a gente tava curando ele. Depois de três dias acabou aquele veneno, não tem mais. Aí a gente mandou sair do quarto. Aí a gente foi lá fora com ele. Ele fica falando pelo jornal, televisão: Pajé me curou, pajé do Xingu. Ele ficou falando. Ficou contente. Alegre. Pulou. Tanto que sentiu alegre. Ele me pediu pra ficar mais. Raoni me cercou no caminho e me disse que ele curou Ruschi. Eu deixei ele falar para ele não ficar triste. Depois a gente deu banho nele com folha pra tirar aquele veneno. Aí ele ficou bom.

Raoni preferiu indicar Sapaim, e não Takumã, para exercer a pajelança ao seu lado. Segundo Sapaim, é porque Raoni sabia ter sido ele o pajé salvador dos dois meninos. Sapaim enfatizou que o envenenamento de Ruschi era devido a um "sapo, sapo mesmo" e não ao *Mamaé* Sapo. Ele classifica assim, distintamente, a espécie biológica "sapo" do *Mamaé Sapo*. Sapaim também explicou-me que o pajé tanto atua nas doenças causadas pelos espíritos, quanto nas doenças causadas por "sujeiras", retirando-as. A pajelança, portanto, teria sido do tipo "limpeza do corpo", conforme a glosa de Sapaim, e não de natureza

espiritual, apesar da intervenção do *Mamaé* Auxiliar ser sempre presente. Sapaim sempre reatualiza o caso, narrando-o em suas palestras, e enfatizando que, de fato, "limpou o corpo de Ruschi", mesmo que ele tenha morrido. A eficácia do processo é contada a partir do ato em si da limpeza, comprovada pela exibição da doença na palma da mão. Ele realizou sua parte, retirou e exibiu o veneno infiltrante, o paciente sentiu-se melhor. Seu falecimento posterior, algo não desejado, é um fato que não elimina o operação do pajé. Assim é o pensamento de Sapaim.

Alguns meses depois da pajelança, Ruschi faleceu. Os jornais da época explicam a causa da morte como insuficiência crônica do fígado. Sapaim, entretanto, explica que Ruschi foi realmente curado por sua pajelança: "ficou muito bem, alegre". Sapaim, de fato, afirma que "retirou o veneno do sapo", o ritual catártico foi cumprido. A pajelança como ato de "fazer limpeza" (*ikutsinhok*, traduz Sapaim) é suficiente para que o pajé possa sustentar que houve uma cura – mesmo que o paciente tenha morrido. Portanto, a cura foi efetivada, o paciente foi limpo. Analiso esta noção da cura de Sapaim como ato de limpeza no terceiro capítulo. O próprio Ruschi acreditou-se limpo do veneno, disse-me Sapaim, e ficou bem e feliz. A morte do biólogo é explicada por Sapaim como resultante de um "câncer ou uma coisa assim": não pertence mais ao encadeamento de fatos xamânicos envolvidos na limpeza da pajelança, mas pertence a outros encadeamentos da ordem da realidade comum. O fato é que Sapaim ainda é lembrado por citadinos com mais de trinta anos de idade, conforme ouvi de uma cliente sua carioca: "O Sapaim não é aquele pajé que curou aquele biólogo famoso?".

Sapaim sempre relata este caso em suas palestras. O caso se torna interessante na medida em que representa a solicitação dos Brancos (o Presidente da República, a presidência da FUNAI, e o próprio Ruschi), moradores da cidade, para que um pajé xinguano venha curar. O discurso de Ruschi, que também enfatizava o respeito à natureza e à sabedoria das tradições ameríndias, certamente ajudou a criar um clima romântico de exotismo e de carisma, referente à figura do xamã indígena que traz seu conhecimento milenar para ajudar ao Branco. Foi a partir desta ocasião, quando Sapaim veio pela primeira vez ao Rio de Janeiro, que ele começou a se tornar mais famoso e mais freqüente na *mídia*. Anos depois, Sapaim é filmado pela televisão fazendo uma pajelança – foi quando conheceu Sérgio Péo, jornalista e cineasta, que, até hoje, freqüentemente o hospeda em sua casa, no bairro do Rio Comprido. Desde então, Sapaim é um freqüentador assíduo da cidade. Um novo mundo de possibilidades e de novos contatos se abriu para Sapaim.

Antes deste caso, Sapaim já tinha sido convidado a realizar pajelanças na cidade, em Brasília, por motivos vários. Mas, nestes casos anteriores, ele havia comparecido como

auxiliar de Takumã. Em maio de 1979, Sapaim esteve em Brasília com Takumã e mais dois pajés com a finalidade de encontrar, por meios xamânicos, o índio Kubenhete Kayapó, que havia desaparecido. Aqui, como no caso dos meninos, os pajés são solicitados para que encontrem alguém desaparecido, mas agora no ambiente urbano. A pajelança foi também solicitada por Raoni, cacique dos Kayapó. A revista da FUNAI, *Atualidade Indígena* (ano III/17), informa que seria "a primeira vez na história do indigenismo brasileiro que se registra uma pajelança fora do ambiente tribal, em busca de pessoas desaparecidas". Takumã, Sapaim e mais dois pajés Kamayurá reuniram-se num matagal em Brasília, fumaram e concluíram que o Kayapó havia morrido.

Agostinho (1974:20s) ainda menciona que Sapaim teria ido até Brasília, ainda em 1964, onde permaneceu durante um mês inteiro, a serviço dos Departamentos de Lingüística e de Antropologia da Universidade de Brasília. Foi por esta ocasião que Agostinho trabalhou com Sapaim, como informante, recolhendo através dele diversos mitos kamayurá.

Sapaim, entretanto, delimita o início de sua atividade e da sua fama entre os Brancos apenas a partir da sua "cura do Ruschi". Certamente, o caso é representativo em termos de seu *ethos* de pajé xinguano porque Sapaim atuou sozinho, sem Takumã, e, ao seu olhar, foi vitorioso sobre um desafio considerado difícil. A usurpação feita pelo Cacique Raoni da autoria da cura de Ruschi não é tão problemática para Sapaim quanto o equívoco da autoria única de Takumã sobre a recuperação dos dois meninos. Raoni não é pajé, é fato notório.

1.3- O PAJÉ SAPAIM NA CIDADE E SUA TRAJETÓRIA

Sapaim viaja constantemente entre o Xingu e as cidades dos Brancos, principalmente Brasília e Rio de Janeiro. Ele é um transeunte. Não fica muito tempo no mesmo lugar. Mesmo assim, Sapaim afirma que gostaria de ter uma casa na cidadezinha de Canarana, próxima às margens do Kuluene. Seu filho Yanukulá reside nesta cidade. Se realmente for residir em Canarana, Sapaim tem, por assim dizer, estrategicamente um acesso fácil para dentro do Xingu e outro acesso fácil para o mundo dos Brancos. Mas, por enquanto, Sapaim não se fixa à fronteira, ele circula continuamente.

A partir do momento em que Sapaim, o pajé xinguano, passa a atuar na cidade, tornando-se um "pajé urbano", outro contexto societário se estabelece. Os significados não são mais os mesmos, o "campo de possibilidades" (Schutz, 1979) agora é distinto. Uma tensão produtiva se estabelece entre o *ethos* e o *eidos* (Bateson, 1981) xinguanos que Sapaim carrega e a cosmologia dos Brancos que vivem nas cidades. Equívocos, negociações, traduções e paralelismos decorrem desta tensão produtiva. Sapaim percebe isto, e negocia –

como o *trickster* de diversas mitologias indígenas. Sapaim transporta Brancos para dentro do Xingu e traz parentes para o mundo dos Brancos. É também comum que ele traga objetos de artesanato, produzidos por "parentes", para vender entre os Brancos. Da mesma forma, é comum que ele leve dinheiro e produtos industrializados, adquiridos nas lojas da cidade, encomendados por alguém na aldeia. Sapaim é amigo de Brancos importantes no cenário nacional, e os leva ao Xingu.

Sapaim é o pajé alto-xinguano, respeitado em sua aldeia; e, simultaneamente, é o pajé urbano que, há milhares de quilômetros de distância, participa de eventos Nova Era. Apesar de suas constantes viajens, Sapaim em sua aldeia é o pajé tradicional. Na cidade, Sapaim apresenta-se como xinguano, mas também realiza certas concessões, negociações. O Sapaim que vi no Xingu é o pajé kamayurá. O Sapaim que vi na cidade não deixa de ser xinguano, mas "veste uma roupa" de nativo Nova Era e canta em roda e faz preleções pela Paz Mundial e participa dos apelos pela ecologia da Mãe Terra.

Desde sua aparição pública ligada ao caso Ruschi, Sapaim passou a ser convidado, com freqüência, para realizar pajelanças e também para participar de eventos neo-xamânicos. Sapaim conta com este mercado que se lhe abriu. Aos poucos, ele foi se tornando também um pajé urbano. Por conta disto, ele constantemente transita entre Rio de Janeiro, Brasília, Canarana e Xingu. Ocasionalmente, é convidado a realizar trabalhos xamânicos em outras cidades, tais como São Paulo, Belo Horizonte, Juiz de Fora, Florianópolis, Porto Alegre, Goiânia, Cuiabá, e outras. Também por conta deste trânsito e dos contatos decorrentes, Sapaim já foi aos Estados Unidos, à Europa e ao Japão. Em geral, são oferecidos algum dinheiro, a hospedagem e as passagens para que ele compareça a algum lugar. Muitas vezes ele é trazido diretamente da aldeia, de Canarana ou de Brasília para cidades mais ao sul do Brasil. Outras vezes ele é levado a partir do Rio de Janeiro, onde permanece alguns meses por ano. Sapaim relatou-me, por exemplo, que estava em Canarana, em outubro de 2003, quando recebeu um telefonema na casa de seu filho, Yanukulá. Tratava-se de uma psicoterapeuta de Angra dos Reis, que organizava um encontro ao ar livre de "terapeutas xamânicos", e que gostaria de contar com a presença de Sapaim, para que ele fosse dançar, tocar flauta e realizar suas pajelanças entre os participantes. Sapaim perguntou quanto ganharia. Foi-lhe prometida a importância de cinco mil reais, além das passagens e ressarcimento das despesas de viagem. Sapaim foi informado que um avião particular o apanharia dentro de algumas horas em Brasília. Assim, tudo combinado, Sapaim viajou até o Rio e desta cidade até Angra dos Reis, onde foi hospedado em um sítio. Dezenas de pessoas o esperavam. Todos queriam ver o grande pajé, queriam conversar com ele, queriam saber

como é a vida no Xingu e ouvir suas estórias e conselhos. Ao ar livre, ele, pintado, adornado e de cocar amarelo de pajé, conduziu uma "dança da paz" – um ritual caracteristicamente Nova Era - , no meio de um enorme círculo de pessoas de mãos dadas, que o acompanhavam enquanto Sapaim tocava sua flauta *kurutaí* e entoava algum cântico em kamayurá. O objetivo seria o de promover a paz mundial, segundo Sapaim. A prática de "correntes humanas", "vibrando" em prol da salvação do planeta, ou da paz mundial, é recorrente no meio Nova Era e, portanto, no meio neo-xamânico. Assim, o pajé xinguano uma vez urbano, eleito representante de um Índio idealizado pelos Brancos, socializa-se e participa do universo simbólico da sociedade ocidental. Sapaim toca sua flauta xinguana, dança uma parte do *Jawari* – a festa da onça – e fuma seu "charuto de pajé" que o põe em contato com o mundo dos *Mamaé*, dentro agora de um ambiente cultural que evoca as questões pertinentes ao mundo dos Brancos: questões ambientalistas, questões filosófico-políticas, questões próprias da espiritualidade contemporânea e das práticas alternativas de cura. Johnson (1995), em um artigo, faz uma reflexão sobre a questão da apropriação de práticas xamânicas tradicionais (ele toma os xamãs Jívaro-Shuar como exemplo) por parte de grupos sociais urbanos (no caso, os Brancos neo-xamãs que repetem rituais dos Jívaro). E esta reflexão de Johnson incita-me a complementá-la com a questão: o que acontece quando um xamã tradicional passa a atuar na cidade, entre grupos neo-xamânicos? Ele se transforma em neo-xamã? Esta questão será revisitada ao longo desta tese.

Quando Sapaim já está na cidade, os grupos neo-xamânicos contam com sua presença. Como pude ver em diversos encontros urbanos realizados no Rio e em Minas, ele é trazido de carro para o local de encontro por alguém do grupo. Ele sempre chega vestido com roupas de Branco, portando sua flauta de taquara, charuto de pajé e um saquinho de papel contendo ervas. Para ocasiões mais festivas, como as celebrações neo-xamânicas ditas "da Lua Cheia", por exemplo, ele costuma trazer seu cocar, seus brincos e seus braceletes, além do *urucum* em pasta e da tinta preta de *jenipapo* (ou guache, ou lápis preto) para a pintura corporal. Sapaim se apresenta sorridente a todos. Todos querem abraçá-lo e apertar sua mão. Sorrisos largos. Todos se assentam em roda e ele geralmente toca sua flauta de pé, produzindo o acompanhamento com seus chocalhos de tornozelo, com os pés batendo o chão. Sua música segue o estilo tradicional alto-xinguano – conforme pude verificar em sua aldeia, ouvindo seus irmãos e parentes tocando a mesma flauta. (Cf. Bastos, 1999).[14] Ele percorre a roda, por dentro. Todos em silêncio. Alguns em postura de meditação iogue, olhos cerrados.

[14] Sapaim guarda um CD com as músicas tradicionais kamayurá. Assisti, no Xingu, a audição deste CD por toda a liderança Yawalapiti, na *casa dos homens,* com excelentes comentários, após a apreciação.

Então, ele termina e diz: "Agora eu toquei a música alegre, pra trazer alegria pra todos vocês aqui!". Todos sentados, vão ouvindo colocações pessoais de Sapaim e dos próprios neo-xamãs, perguntas, mitos xinguanos, até que o neo-xamã que lidera o encontro toque um tambor, de pé, e peça a todos para que dancem. Sapaim permanece sentado, fumando e observando. Esta é uma descrição sumária, sintética, da parte inicial de diversos encontros por mim presenciados no Rio e em Minas.

Muito raramente Sapaim fica em hotéis. Em geral, ele é hóspede na residência de algum Branco ligado a pequenos grupos de neo-xamanismo. Nas cidades dos Brancos, Rio de Janeiro, Juiz de Fora, Florianópolis ou Brasília, Sapaim sempre está entre admiradores e clientes diversos.

Em Brasília, Sapaim atualmente permanece entre outros índios residentes em pensões pagas pela FUNAI. Na capital do país, Sapaim é assíduo freqüentador do prédio da FUNAI, onde participa de questões políticas referentes às causas indígenas. Pude assim localizar e conversar com Sapaim por várias vezes, através dos telefones da FUNAI. Sobrinhos, cunhados e primos de Sapaim ocupam funções nesta instituição. Sapaim não raramente faz pajelanças para algum funcionário Branco da FUNAI, como pude testemunhar. Há alguns anos, em Brasília, Sapaim contou-me que ficava hospedado na casa de uma neo-xamã de nome Marize Dantas. Com ela, participou de rituais de tambor xamânico, danças circulares e várias práticas Nova Era. Marize pediu a Sapaim que a "fizesse pajé". Ela então recebeu o nome de Yatamalo ("Mulher Pajé", em yawalapiti) e fumou alguns charutos, segundo Sapaim. "Mas ela não tem *Mamaé* nenhum", advertiu-me ele. Quando Yatamalo mudou-se para Recife, Sapaim não mais teve entrada no meio neo-xamânico em Brasília.

No Rio de Janeiro, Sapaim é hóspede de Sérgio Péo (cineasta e diretor de uma ONG), no Rio Comprido. Em Florianópolis, ele está com Minerva, uma terapeuta holística que já foi por três vezes ao Xingu. Em Juiz de Fora, Sapaim estabeleceu laços de amizade comigo desde que Gisela, xamã urbana, nos apresentou. Sapaim fez sua rede de clientes em todos esses locais. A cidade onde Sapaim mais atua, entretanto, é o Rio de Janeiro.

Numa outra apresentação pública de Sapaim, fora do circuito neo-xamânico, a reação dos participantes foi muito significativa em relação à evidência desta figura do *bom selvagem*. Sapaim foi convidado a dar uma palestra para um grupo de senhoras de meia-idade que se reúne mensalmente num auditório para ouvir temas pitorescos e interessantes de palestrantes diversos. Isto aconteceu em Juiz de Fora. Uma das senhoras que participa da organização deste grupo submetera-se previamente a uma pajelança com Sapaim e ficara muito impressionada com o que vira e sentira. Foi ela quem convidou Sapaim. Levei o pajé

em meu automóvel. Chegando ao local, fomos muito bem recebidos, com cafezinhos, sucos e salgadinhos. Iniciada a palestra, Sapaim começou relatando como se tornou pajé, sua infância na aldeia, sua relação com os irmãos Villas Bôas, explicou a respeito dos *Mamaé* e de como realiza a cura, falou a respeito de seu conhecimento das ervas. Disse que há uma erva que se apenas vista por uma moça, ela engravida. Tem ervas para se produzir filhos homens, ervas para se produzir filhas mulheres, ervas para não se ter filhos, ervas para se parar uma gravidez. Explicou como o mundo dos vivos e o dos mortos se comunicam durante um eclipse. A seguir, ele respondeu às perguntas mais diversas, feitas pelas senhoras presentes. Uma delas perguntou se existia homossexualidade entre os índios. Sapaim negou que exista homossexualidade entre os xinguanos, mas afirmou que seu pai lhe havia contado sobre um rapaz Kamayurá que, há muitos anos atrás, vestia-se como mulher, dançava com as mulheres e só gostava de namorar homens: "era um *capimã"*. Por outro lado, Sapaim disse que "o *capimã* é coisa que um Branco, certa vez, levou pra lá". Vejo, nas perguntas dos nativos urbanos feitas a Sapaim, a intenção de comparar culturas e comportamentos: "será que entre eles também tem isto? Como eles lá resolvem isto?" Outra mulher perguntou como se dava o casamento e a separação entre cônjuges na aldeia. Sapaim explicou em detalhes sobre o isolamento pré-conjugal da menina, o casamento como negociação entre as famílias, a entrega da moça ao marido na festa do *Quarup*, dentre outros. Sapaim explicou, por exemplo, que o casamento "é muito simples": a moça fica em reclusão, o rapaz também, durante meses ou anos. A família escolhe com quem se vai casar. Esta afirmação geralmente determina algumas expressões de descontentamento na platéia: "como? A família é que escolhe?" Então, Sapaim logo acrescentou que a moça pode recusar também e escolher um outro noivo. O casamento se efetiva quando os noivos juntam suas redes na casa dos pais de um deles, relata Sapaim. Sobre "infidelidade", Sapaim respondeu que "tem sim, que é comum". E, um tanto emocionado, como já fizera outras vezes, relatou a sua própria situação: sua mulher deixou-o por um Xavante. Sapaim diz então que a separação é bem simples, "não é complicada igual à de vocês".

A maior parte das perguntas consistia de questões a respeito dos espíritos, da pajelança e das doenças que Sapaim pode ou não curar. Sapaim falou dos *Mamaé* bons e dos *Mamaé* ruins: os primeiros tem roupas, tem forma de gente, e ensinam as pessoas a virarem pajés e como são as danças; os últimos tem forma de bicho e atacam as pessoas, não ensinam nada. Sapaim disse que aqui na cidade também existe *Mamaé*: "só que vocês Brancos não conseguem ver". É por isto que ele vem à cidade e pode curar os Brancos – afirmou. Sapaim, então, desembrulhou do jornal sua flauta de taquara e disse que tocaria alguma coisa. Antes

de tocar, contou como aquela flauta é do *Mamaé* da água e relatou como este *Mamaé* a deu ao primeiro pajé. Disse que a verdadeira flauta vive no fundo do rio, é de madeira, mas quem ouvir fica doente: ele já a ouviu. Tocou e foi aplaudido calorosamente. Por fim, algumas senhoras solicitaram a Sapaim que as abençoasse. Diante do consentimento deste, elas se posicionaram em fila para que o pajé as tocasse, uma a uma, na testa, e fizesse um pequeno ritual silencioso. Em sua maioria, as senhoras "abençoadas" pelo toque de Sapaim expressavam no rosto um grande estado de felicidade, fechando os olhos e sorrindo, como se o sagrado se manifestasse naquele momento. Não apenas os neo-xamãs vinculam Sapaim ao religioso, portanto. Nestes instantes é que para mim fica evidente o carisma que Sapaim possui e sua agilidade para improvisar pequenos gestos ritualizados que se tornam significativos para os que o procuram. Ele sempre procura agradar. Sapaim tocava a testa das senhoras, fazendo movimentos redondos com as mãos no ar, gestos por ele inventados ali mesmo, para aquela finalidade. Uma senhora passou por mim, sorrindo e disse-me: "estou me sentindo muito, muito mais leve!"

Reproduzo um trecho da palestra de Sapaim dirigida ao grupo acima citado:

> *As doenças que a gente pega na aldeia é doença de espírito, doença de animais, doença do macaco. Tem vários animais que jogam flecha pra gente. Eu acho que vocês também tem doenças de animais, doença de espírito ruim. Então, a gente tinha isto antigamente. Depois que o branco fez contato com o Xingu, hoje, o branco tá levando doença: leva catapora, leva sarampo, leva pneumonia, todas estas doenças do branco leva para os índios. Então hoje em dia, índio adoece pela doença do branco. Mas, pajé cura a doença do espírito. Só que o médico não cura a doença do espírito, porque não vê, não vê. Mas também não cura a doença do branco. Mas pajé conhece a doença do branco. Só que é um pouco difícil o pajé curar a doença do branco. Mas pajé conhece uma erva, planta boa pra curar um pouco a doença do branco.*
>
> - O que o senhor levaria do índio pro branco e do branco pro índio?
>
> - Isto é difícil. Difícil de explicar. As cunhãs [mulheres brancas] são boas. Tem branco que não quer respeitar esta planta da floresta. E o branco não sabe pra que serve aquela planta, então nào respeita. A gente respeita a planta. Como vocês são brancos, quando o branco quebra aquela planta, o dono da planta chora, chora. Depois, o dono da planta fala pra espírito ruim e o espírito ruim manda doença pra ele. Índio não tem livro. Antigamente, aquela estória. Índio tem livro na cabeça, e índio sabe pela cabeça aquela estória de muito antigamente. Índio guarda na cabeça.

Na explanação acima, Sapaim distingue "doença de *Mamaé*" e "doença de Branco". Ele afirma poder tratar das duas, "tirando o *Mamaé*", na primeira, "fazendo limpeza", no segundo tipo de doença. Sapaim costuma acusar os médicos de ineptos para os dois tipos.

Sapaim torna-se, portanto, para os citadinos, porta-voz e personificação de um "outro mundo" que soa como exótico, como interessante, também como revelador em relação às questões próprias do indivíduo da cidade. Sapaim é visto e interpretado através dos "óculos culturais" do homem urbano. Mesmo assim, o que ele diz suscita reflexões que passam a ser verbalizadas através de perguntas e de comentários, ali mesmo. Sapaim é instigante e faz o citadino, por comparações, pensar em sua própria sociedade. Por outro lado, Sapaim reforça a construção da imagem do bom selvagem e da harmonia natural dos povos da floresta. Ele instiga o Branco a sentir inveja do Índio.

Nestas palestras de Sapaim, observei, há da parte dele um espírito interpretativo – como aquilo que Bauman (1978:10) caracteriza como *performance* verbal, que este contrapõe à comunicação literal, onde distingue alguns elementos *meta-comunicativos*: insinuação, *joking,* imitação, tradução, citação. Etienne Samain (1978:103) ressalta este aspecto do narrador de mitos kamayurá, da *performance* da fala como portadora de intencionalidade e de expressividade contextualizadas em relação ao *ethos* nativo. Franchetto (1986) realizou um estudo pertinente a esta questão dos modos da narrativa, entre os Kuikuro. Volto à análise desta questão no próximo capítulo, quando apresento os mitos. Sapaim performatiza sua fala, insinua significações que, ele sabe, interessam aos Brancos; faz brincadeiras, piadas, mostra-se simpático, humorado e acessível. Sua imitação da fala do Cacique dos Kayapó, Raoni, com as mãos no lugar do botoque labial, provoca gargalhadas. Quando relata como se caça no Xingu, ele perfaz corporalmente o gesto de se atirar flecha. Sapaim traduz etnônimos kamayurá para o português e vice-versa. Sapaim cita: "meu irmão disse tal coisa", "Kotok falou isto"...Assim, Sapaim compõe um discurso que impressiona. Há uma arte retórica em sua fala. Ele complementa sua *performance* tocando flauta, dançando no palco – com freqüência – e recebendo as pessoas interessadas em marcar consultas e receber "benção". A sua *performance* mais completa, entretanto, é quando ele se apresenta de cocar e pintado, o que nem sempre ocorre.

Sapaim também utiliza a *mídia* para se anunciar no mercado: ele dá entrevistas em jornais locais, quando em geral é fotografado de cocar e pintado, assim como dá entrevistas em estações de rádio, se convidado. Pude acompanhar Sapaim em uma entrevista numa rádio local mineira, ocasião em que ele falou de sua atividade como pajé e deu um telefone de contato. O repórter do rádio pediu que ele se apresentasse "no ar". Sapaim disse, ao

microfone: "eu sou pajé. Sou o maior pajé do Xingu. Curo doença, conheço qualquer planta, qualquer. Sou Yanumaká-Kumã, nome verdadeiro, Onça-Grande".

Numa outra palestra de Sapaim, no Rio de Janeiro, uma senhora o inquiriu a respeito da crença na reencarnação: "Quando a gente morre, para o índio, a nossa alma volta a viver aqui outras vidas?". Sapaim respondeu: "Não. A gente não volta não". Ele então contou o mito de Arawutará, dos dois amigos que se encontraram no mundo dos mortos e lutaram contra os pássaros. Um dos amigos, o que havia morrido primeiro, mostra ao outro, que ficara vivo, como é o Além. Este amigo volta, contando aos vivos como é o outro lado, e como se dá a destruição das almas pelos pássaros. Uma vez que estes pássaros devoram as almas, nada resta delas para voltar. Reproduzo a narrativa no próximo capítulo.

Nos eventos que pude participar, observei que Sapaim repete para os seus ouvintes urbanos as narrativas kamayurá, reconhecidas e já registradas por etnólogos e indigenistas (Agostinho, 1974b; Samain, 1978; Villas Bôas, 2000): fala da criação do Sol e de Lua por M*awustini*, narra o episódio das crianças que foram raptadas pelo *Mamaé Veado* e recuperadas por ele e por seu irmão Takumã, fala de como se dá a iniciação do pajé, fala dos espíritos, de *cunhãs-do-mato* (mulheres-mamaé que assombram as matas), de outras criaturas sobrenaturais e até de "discos voadores" sobre o Xingu (uma narrativa xinguana também registrada por Villas Bôas, 2000:94). Tomando os mitos xinguanos como explicações causais, Sapaim costuma acrescentar, após o relato, frases como: "Então, gente, é assim até hoje. Por isto é que é assim até hoje". Os mitos repetidos por Sapaim tem um caráter que Mircea Eliade (Eliade 2002) denomina "mito de origem", ou seja, eles revelam o exemplo primordial que origina os acontecimentos. As narrativas de Sapaim serão tratadas no capítulo seguinte.

Sapaim demonstra um certo orgulho da sua língua, o kamayurá, embora seja residente na Aldeia Yawalapiti. Em suas apresentações e palestras ele sempre se compraz em ensinar algumas palavras da sua língua nativa aos Brancos. Quando assisti a quatro palestras realizadas por Sapaim em escolas de primeiro grau, notei que ele dedicou boa parte do tempo ensinando as crianças Brancas a dizer coisas como *Ikatu!* ("Obrigado!"), ou *Mamaé*, ou cumprimentos como *Puerekó?* ("como vai?"). Ele ensinava e pedia para que as crianças repetissem as palavras, sob um clima bem humorado. Nas suas palestras para adultos, quando Sapaim relata mitos, ele sempre repete os nomes dos personagens com o seu significado nativo e faz questão de frisar os etnônimos de plantas e de animais, assim: "anta, a gente diz *tapiit"*. O mesmo procedimento fez Sapaim com relação às entrevistas que inseri nesta etnografia. Ao terminar suas estórias, Sapaim diz *opap!* ("acabou!").

Em suas palestras públicas, Sapaim costuma dizer que conhece "qualquer planta medicinal que existe", porque seu *Mamaé*, cujo nome é Ypotramaé, tem o poder de mostrar-lhe os segredos das matas. Sapaim geralmente inicia suas falas dizendo: "Meu nome é Sapaim, pajé Sapaim, sou o maior pajé do Xingu, grande pajé". Outras vezes, ele se apresenta como Yanumaká-Kumã, ou através dos dois nomes. Notei que Sapaim prefere o seu nome yawalapiti, Yanumaká-Kumã, quando faz referências às suas origens como pajé xinguano e quando vai falar de sua aldeia atual. Fora isto, identifica-se preferencialmente como Sapaim. Sapaim tem ainda um terceiro nome: Ypotramaé. Conforme disse-me, somente no âmbito das pajelanças, entre outros pajés, usaria este nome (que é o mesmo nome de seu *Mamaé*).

Por diversas vezes, ouvi pessoas inquirindo Sapaim a respeito da cura da AIDS, ou da cura do câncer, entre outras doenças consideradas graves ou incuráveis pela ciência médica do Branco. Sapaim responde que tais doenças são "do Branco" e que, nestes casos, ele pode ajudar, com o apoio do seu Mamaé, realizando uma "limpeza". Esta noção de limpeza, já comentada aqui, é recorrente no pensamento de Sapaim, com relação ao processo de cura. O doente, diz ele, "está sujo". Cabe ao pajé "limpar o doente". Sapaim diz que "nem toda doença é de *Mamaé*, tem doença que é só sujeira". Nestes casos, Sapaim invariavelmente retira a doença, mostrando-a na palma da mão sob a forma de objetos cerosos. Com freqüência, muitas pessoas que ouvem Sapaim procuram-no após a palestra, desejando marcar uma consulta o mais rápido possível. Assim, boa parte do que Sapaim fala ao seu público concentra-se em assuntos referentes à saúde, às doenças e à cura destas. Ocasionalmente, alguém lança uma pergunta de cunho mais pessoal, do tipo: "Pajé, eu tenho uma sobrinha que sofre de diabetes e vive tomando insulina, fazendo dieta. O senhor cura isto? " Sapaim geralmente responde que cura, ou então que "depende do *Mamaé*". Seu poder e eficácia curativos dependem inteiramente do seu *Mamaé* auxiliar, fica implícito. Este é uma outra subjetividade invisível que dita o que deve ser feito, seja diretamente "no ouvido" de Sapaim, ou, mais comumente, através de sonhos ou de visões.

Numa outra ocasião, Sapaim fez comparações entre a vida agitada das grandes cidades e a vida calma de uma aldeia indígena, dizendo: "Vocês vivem apertados, em um lugar cheio de gente que anda, anda sem parar. Sempre com pressa. Muitos carros na rua. Lugares apertados de gente. Índio não é assim não. A gente vive tranqüilo, sem pressa. Tem pouca gente. É tudo calmo". Assim, o discurso de Sapaim estabelece uma polaridade entre a paradisíaca vida selvagem e a agitada vida urbana. Esta polaridade é, justamente, um dos elementos axiais do *ethos* Nova Era e neo-xamânico, qual seja: o de um retorno romântico às origens selvagens e naturais da humanidade, a busca de uma harmonia cosmológica. Sapaim

torna-se, desta forma, uma autoridade espiritual que fala do sagrado. O discurso de Sapaim em geral tece uma apologia sobre sua "cultura indígena", em detrimento da "cultura do Branco". Deste modo, a figura dele se torna bastante simpática às pessoas que tem uma visão romântica do Índio e de tudo que seja "natural" e que procuram por alguma antítese exótica da sociedade industrializada ocidental e sua corrupção. Este discurso, em geral, é imediatamente identificado pelos ouvintes com a ideologia preservacionista ecológica. Isto gera mais perguntas, do tipo: "Pajé, como o índio pode ensinar ao Branco a preservar a natureza?" Conklin (1997: 712s), em um artigo sobre estética corporal e autenticidade indígena, fala da aproximação entre o discurso nativo ameríndio e o discurso do ambientalismo ocidental: "As some native South Americans have learned to speak the language of Western environmentalism and reframe their cosmological and ecological systems in terms of Western concecpts like 'respect for Mother Earth', and 'protecting biosphere diversity', so some also have learned to use Western visual codes to position themselves pollitically". Conklin (*ibidem*) cita a expressão de Redford, "Ecologically Noble Savage". Albert (2003) faz observações similares a respeito de Davi Kopenawa, cacique e xamã Yanomami, que faz uso de uma retórica ambientalista e xamânica.

Numa palestra realizada na Universidade Federal de Juiz de Fora, a convite do Departamento de Etnomatemática, Sapaim disse: "Vocês Brancos são burros! Índio é muito mais inteligente!". A platéia riu. Sapaim continuou: "Vocês tem que escrever tudo, ficam escrevendo, escrevendo, e depois vocês tem que ler tudo naquele montão de livros! Índio não precisa disto. A gente não escreve. A gente não tem livro. Eu tenho um monte de livros aqui na minha cabeça. Meu pai me contava estórias, me contava, me contava. Eu me lembro delas até hoje. Nunca precisei ler." Sapaim não é alfabetizado. Frases como esta de Sapaim vem ao encontro da noção neo-xamânica de desvalor da cultura livresca, a favor da cultura do vivido, do experimentado e do intuído. Uma colocação que se complementa a esta, de um xamã Navajo, é citada por Achterberg (1996:17), terapeuta neo-xamã de destaque: "Eu não sei o que você aprendeu nos livros, mas a coisa mais importante que aprendi com meus avós foi que há uma parte da mente que não conhecemos realmente, e que essa parte é de maior importância na doença e na saúde". Por outro lado, nesta apologia da memória que Sapaim faz, em detrimento do que Jack Goody (1986) refere como *literação*, encontro ressonância com as considerações referentes aos Wayana e Aparai, tecidas por Morgado (1999), a respeito da importância da memória como instrumento de transmissão de conhecimento entre grupos indígenas não-literalizados. Nestas sociedades prestigiam-se aqueles indivíduos mais velhos que memorizam o conhecimento e, assim, o transmitem à comunidade, seja no

discurso formal (relatos de mitos, fórmulas encantatórias xamânicas), seja no falar cotidiano informal. Sapaim expressa algo similar.

ADORNOS CORPORAIS

Sapaim nem sempre usa adornos corporais - quando na cidade, ou mesmo na aldeia. Vi-o, no Xingu, atuar como pajé simplesmente vestindo calção e camisa. Por outro lado, disse-me ele que quando usa o seu cocar próprio dos pajés alto-xinguanos – geralmente nas ocasiões festivas da aldeia -, de penas amarelas de *japu* (*Psarocolius decumanus*, pássaro também conhecido por "*rei-congo*"), é um signo corporal de seu estatuto xamânico. "o cocar de pena de *rei-congo* – na minha língua é *Yahu* – é só pajé que usa, porque o amarelo é a cor do sol". Disse-me também que os seus diversos colares de caramujo indicam sua condição de riqueza e de eficácia como pajé: "um pajé cobra caro, quanto mais ele cura, mais colares de caramujo ele tem". Evidentemente, tanto o traje ocidental quanto os adornos corporais tem sua significação para Sapaim, pois ambos inscrevem-se como referenciais corporais.

Os adornos corporais de Sapaim na cidade são os mesmos usados na aldeia em ocasiões festivas. Ele os traz sempre, cuidadosamente embalados, em uma sacola com zíper. Sapaim dá a máxima importância à elaboração correta de tal conjunto de adornos. Em uma ocasião, ele atrasou uma apresentação pública para dezenas de pessoas por mais de uma hora por conta da preparação dos adornos corporais. Entretanto, pude vê-lo, mais de uma vez, de calças, sem sapatos e sem camisa e somente com um cocar – configurando uma espécie de "apresentação intermediária". Repetindo Conklin (1997: 718), que faz um estudo focalizando a estética corporal como fator identitário e de autenticidade ameríndia: "combining native decorations with Western clothing offers a way to mark a distinctly indigenous identity". Os nativos urbanos que recebem Sapaim não se incomodam de vê-lo sob trajes de Branco, mas só até certo ponto: esperam vê-lo, "como índio" – pintado, de cocar, semi-nu, de braçadeiras e usando colar – em ocasiões nas quais o pajé deveria mostrar-se como tal, sem as "contaminações" da cultura ocidental. Por exemplo, durante um ritual de xamanismo urbano, lembro-me de uma mulher sentada perto de Sapaim que, virando-se para outra pessoa ao lado, criticou, sussurrando jocosamente, o fato do pajé estar usando relógios e tênis: "está virando Branco!". Sapaim, por sua vez, sabe que os Brancos esperam um certo exotismo em sua apresentação corporal. Já o vi em situações nas quais ele negocia isto, ele faz concessões a esta situação e usa os adornos. Em outras ocasiões, ele simplesmente parece não se importar e se mostra de roupas e sapatos. Mas, temos aqui uma questão em dois pontos-de-vista: o ponto-de-vista dos Brancos que esperam de Sapaim uma certa aparência exótica –

algo que é sabido, e negociado, pelo próprio pajé; e outro ponto-de-vista, qual seja, o do próprio Sapaim como índio xinguano, em sua relação com o Outro, o Branco, e as roupas de Branco. O corpo, como observavam etnólogos que cito adiante, é o *locus* privilegiado do *ethos* ameríndio para os processos de identidade. Eis uma situação que exemplifica a significação que Sapaim dá: em uma ocasião, eu e Sapaim aguardávamos o fotógrafo de um jornal mineiro que viria fotografá-lo para ilustrar a matéria jornalística que divulgaria sua estada na cidade. Quando o fotógrafo chegou, Sapaim vestia-se de camisa, calça e sapatos. Era um dia frio. O fotógrafo pediu que Sapaim ficasse "conforme anda na tribo". Sapaim perguntou, já desabotoando a camisa: "você quer que eu fique pelado?" O fotógrafo respondeu: "não precisa. Só da cintura pra cima. Eu ponho o foco mais acima." Sapaim pintou o rosto, o peito e os ombros com pasta de urucum (que ele às vezes carrega), acrescentou os brincos, as braçadeiras, o colar de caramujo e o cocar de penas amarelas – os apetrechos que geralmente porta consigo. Para o fotógrafo, Sapaim deveria corresponder à imagem exótica que os Brancos esperam de um Índio, para que ele adquira o que Conlkin denomina por "autenticidade" (Cf. Conklin, *ibidem*). O Branco espera que o índio, para ser autêntico, se apresente encaixado num exotismo visual que Conklin sintetiza no trinômio "nudez, pintura corporal e ornamentos coloridos". Sapaim concordou em se pintar, em colocar os adornos e em tirar a camisa. Ele sabia que uma atraente foto no jornal lhe seria interessante. Sapaim foi convidado a posar tendo ao fundo algumas árvores e arbustos, embora estivesse em plena cidade, para que isto acrescentasse um elemento visual mais selvagem à foto. Pode-se dizer que tudo foi uma "montagem", com o consentimento, e até sob algumas sugestões, do próprio Sapaim. Da cintura para baixo, Sapaim usava uma calça de brim surrada, meias e sapatos. A foto foi publicada na primeira página da seção cultural do jornal e transmitia a sensação de que Sapaim estaria de tanga ou inteiramente nu e com o corpo totalmente pintado. Sapaim fitava o horizonte, entre troncos de árvores. Reproduzo a foto publicada no apêndice deste trabalho. Este tipo de concessão que Sapaim faz aos Brancos, ao meu ver não, exclui o seu ponto-de-vista peculiar xinguano a respeito do uso de roupas e de bens dos Brancos. Parece-me, porém, que há mais elementos envolvidos do que somente estas negociações referentes à autenticidade, simplesmente porque nem sempre a situação se reveste desta dinâmica. Ou seja, não é apenas e nem sempre é para negociar que Sapaim se apresenta como Branco.

Qual seria este ponto-de-vista xinguano do corpo e das roupas? Mais ainda no contexto das terras baixas sul-americanas, o corpo e a roupa tornam-se elementos identitários privilegiados (Viveiros de Castro, 2002a:392s). Neste sentido, também Vilaça (2000) chama a atenção para a

possibilidade, no universo ameríndio, de se experimentar ser o Outro através de alguma mudança corporal e/ou de roupa. Vilaça discute a duplicidade corporal dos Wari, que os torna, simultaneamente Brancos e Índios – o que, parece-me, é muito semelhante ao que ocorre com Sapaim. Pode-se ser humano e animal, simultaneamente. Da mesma forma, pode-se ser simultaneamente Índio e Branco. A apresentação corporal determina a identidade. A vestimenta de Branco, que inclui os hábitos do Branco, é um processo de transformação. Viveiros de Castro (*ibidem*: 390), falando do xamanismo, afirma que "a metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual". Vilaça (*ibidem*) observa que os Wari são Índios que vestem roupa de Branco, o que lhes confere, portanto, a identidade de Brancos. "Vestir roupa" é tornar-se Outro, e, portanto, ao mudar-se de roupa, muda-se de corpo. Vilaça (ibidem: 67) acentua:

> *É importante marcar que, embora possa funcionar como um equipamento, a roupa não pode ser dissociada de todo um contexto de transformação. Assim, quando os Wari dizem que estão virando Brancos, explicam que hoje comem arroz e macarrão, usam shorts e se lavam com sabão, do mesmo modo que um xamã-jaguar se sabe jaguar quando tem pêlos em seu corpo, come animais crus e anda em companhia de outros jaguares. A roupa é parte constitutiva de um conjunto de hábitos que formam o corpo.*

Algo muito parecido se poderia dizer de Sapaim. Ele é Kamayurá, mas também é Yawalapiti. Ele é Índio, mas também é Branco. Ele é gente, mas também é *Mamaé*, porque é pajé. Parafraseando Vilaça, Sapaim quer continuar sendo Índio sendo Branco. Ele deseja as duas coisas simultaneamente. Mas, ele sabe que pode ser Branco, vestindo-se como tal, sem deixar de ser Índio. A sua condição é paradoxal sem ser contraditória: Sapaim fala mal dos Brancos e de sua intrusão no Xingu que veio alterar a cultura local; ele fala mal dos Brancos tanto entre os Brancos, quanto entre os demais xinguanos; mas, ao mesmo tempo, ele vive entre e como os Brancos. Esta mesma condição paradoxal de duplicidade pude ver entre outros parentes de Sapaim, que simultaneamente vivem em Brasília ou Canarana e nas aldeias xinguanas. Todos têm seus cocares e seus adornos corporais e tem ou desejam ter suas roupas e seus bens de Branco. Todos são Índios, se apresentam como Índios, mas não deixam de experimentar o ponto de vista do Branco. Aquilo que ao olhar ocidental poderia ser considerado ambivalência, ou dupla identidade, é algo diferente. No discurso e no comportamento dos xinguanos, incluindo Sapaim, o Branco é um Outro, constitui um diferente. Mas, experimentar a condição e os recursos da vida do Branco é algo desejável. E é parte do *ethos* indígena esta experiência do Outro: os xamãs tornam-se *Mamaé*, vestindo-se como tais; um jovem pode tornar-se velho, se veste uma "roupa de velho" (mito do Caracaraí); um ser humano pode tornar-se animal, se veste uma roupa de animal (mito do Homem-Gaivota, Pakuên). Usar os bens dos Brancos não anula "ser Índio" simplesmente porque pode-se ser duas coisas simultaneamente.

A "CIRURGIA PLÁSTICA" DE SAPAIM

"Um índio fazendo cirurgia plástica? Não pode ser índio mais! Não sei o que pensar!" Este foi o comentário de uma professora de 35 anos, ligada a um grupo neo-xamânico ao ler uma reportagem, em uma revista, sobre a cirurgia de Sapaim.

Em uma de suas viagens ao Rio de Janeiro, Sapaim fez uma cirurgia estética, com o nacionalmente conhecido médico Ivo Pitanguy. Eles já se conheciam há anos e Pitanguy ofereceu a cirurgia de presente a Sapaim, conforme declarou o primeiro em uma entrevista pública (*Quem*, 2002) Sapaim relatou-me que freqüenta a residência e a ilha particular de Pitanguy, já praticou caça submarina com o cirurgião e já foi passageiro em seu hidroavião particular e em sua lancha. Sapaim também já fez pajelança em toda a família do ilustre cirurgião plástico: "conheço o Pitanguy tem anos. Fiz pajelança nele e na família dele. Ele me convidou para ir até a ilha dele de avião, um que pousa na água que ele tem. Lá tem macaco, anta, tem tudo. Não sei se já tinha lá ou se foi ele quem levou. Eu e ele mergulhamos. Ele disse: "Vamos ver quem ganha?" Eu flechei um cará com o arpão dele. Convidei ele pra ir ao *Quarup*. Ele não foi ainda".

Sapaim tem o hábito de convidar a todos os Brancos que considera amigáveis, ou mesmo aos "amigos dos amigos", para as festas xinguanas. Ele faz a intermediação do convite junto aos "donos da festa" e aos caciques, inclusive ajudando a estipular os presentes que deverão ser levados pelo convidado, bem como o valor em dinheiro a ser pago em caso de filmagens ou reportagens. O fato de ter convidado o cirurgião indica que o considera uma pessoa amigável. Na sua aldeia, Sapaim mandou construir uma casa pequena, especialmente para hospedar os eventuais Brancos que convida para as festas. Aliás, Takumã construiu algo parecido na Aldeia Kamayurá: uma espécie da chalé com pia, fogão, armários de madeira, mesas e varanda, de frente para a lagoa.

A significação desta cirurgia para Sapaim, conforme o seu depoimento: "eu quero ficar mais bonito". Sapaim dissera para alguns amigos e jornalistas que o seu *Mamaé*, em sonho, "mandou que ele fizesse a cirurgia, exibindo para ele uma máscara bonita". A notícia foi veiculada por jornais, por revistas e pela *internet*: o famoso índio, pajé xinguano, representante legitimado das causas indígenas, se submeteu a uma cirurgia estética. Na revista popular *Quem,* que publicou a reportagem, o tom desta continha uma certa carga de ironia: "sinais dos tempos", "o índio recorre à magia do branco". É como se Sapaim tivesse deixado de ser índio, em parte, para ceder às tentações de consumo e de embelezamento do Branco. Ouvi comentários, dentro do circuito neo-xamânico e dos admiradores de Sapaim, com o seguinte teor: "não sei o que dizer!", "é uma situação que eu jamais poderia imaginar!", "então ele virou Branco de vez!". Sapaim informou-me, por outro lado, que "o pessoal no Xingu não gostou muito". De qualquer modo, o próprio Sapaim pareceu-me muito satisfeito com o resultado estético da cirurgia. Sapaim retirou alguns excessos de pele que margeiam os olhos e esticou a pele do rosto, segundo a sua informação. Esta cirurgia plástica foi realizada em abril de 2002. Sapaim relaciona este seu arroubo por embelezamento com o fato de ter se separado de sua última mulher e desejar, de agora em diante, obter outros relacionamentos, "de preferência com uma mulher

Branca". Afinal, diz ele, "a única coisa boa dos Brancos são as *cunhãs* [mulheres]". Logo após a cirurgia, Sapaim apareceu no já citado periódico popular, exibindo seu novo rosto (foto).

Este episódio, como a questão da roupa e dos adornos, remete novamente aos textos de Turner (1992 e 1995) e Conklin (1997) sobre a linguagem dos adornos corporais e a estética nativa diante da sociedade ocidental. Mas também remete aos textos de Viveiros de Castro (2002a) a respeito da abertura ameríndia para o tornar-se Outro, através da mudança corporal. A utilização de adornos corporais no contexto ameríndio passa a ser uma expressão identitária (Conklin) e é uma linguagem simbólica a ser lida (Turner). Para o senso comum, no caso da cirurgia de Sapaim, estariam comprometidas a identidade e a autenticidade ameríndias, por uma questão de vaidade pessoal ou de estética conforme o *ethos* ocidental. Todavia, Sapaim parece demonstrar que estes aspectos – identidade, autenticidade ameríndias e estética ocidental - não se contradizem perante o seu *ethos* xinguano. Sapaim revelou-me, por exemplo, que, a partir de uma certa idade madura, quase todos os homens e mulheres Yawalapiti e Kamayurá, sem falar dos de outras aldeias, pintam seus cabelos de preto com produtos industriais do Branco. Isto se tornou uma prática generalizada, segundo ele. Ayupu, irmão de Sapaim, também usa produtos para manter os cabelos e para evitar rugas, mas prefere certas plantas tradicionais indicadas para isto. Na Aldeia Kamayurá vi um jovem índio com os cabelos tingidos de louro. Sapaim disse-me certa vez que um índio não fica careca, nem de cabelos brancos, nem com o rosto enrugado, nem sem potência sexual, se ele souber usar as plantas tradicionais indicadas. Todavia, ele próprio e seus familiares utilizam-se de meios estéticos ocidentais. O que chamou minha atenção, nesta fala, foi não a crença na eficácia das plantas cosméticas, mas a importância manifesta em relação à aparência jovem como um traço estético distintivo xinguano. A apresentação de elementos corporais que evoquem juventude, beleza e vigor é característica xinguana, e inscreve-se na ordem da centralidade xinguana do corpo, e daquilo a que ao corpo se vincula como significação (Cf: Viveiros de Castro, 2002: Vilaça, 2000). A feiúra corporal, as rugas e a velhice são creditadas como demérito à pessoa xinguana. No mito do Caracaraí, o herói é um jovem belo e vigoroso, "todo enfeitado", mas que veste uma roupa de velho, doente, e feio, determinando a rejeição, justificada, por parte de toda a aldeia. Caracaraí suporta, estoicamente, todo o desprezo que sua condição de feiúra lhe impõe, até que chega a hora de revelar sua beleza verdadeira, oculta sob a pele de homem feio. O mito de Caracaraí é um dos mais freqüentemente repetidos por Sapaim, assim como o mito da Cobra que troca de pele e assim rejuvenesce, ou o mito da mulher de Sol, que fica velha e feia por punição ao adultério cometido. Há uma valoração estética evidente no discurso.

A ex-mulher de Sapaim, Yawitá - como pude observar quando ela esteve em minha casa - usava diversos produtos cosméticos industrializados para a pele e para os cabelos. Entre os presentes que as filhas de Sapaim solicitam para quem vai à aldeia estão os cosméticos de pele e cabelos. Se o objetivo é a manutenção da beleza conforme a estética xinguano, qual a distância real de significação entre usar produtos cosméticos feitos pelo Branco e usar o recurso de uma intervenção física feita

pelo Branco? Parece-me que Sapaim acreditou que esta distância é muito pouca, ou nenhuma. Assim sendo, há aqui uma outra interpretação possível, que coloco como hipótese, e que passa pela relação entre a cirurgia estética (como "coisa de Branco", tanto quanto os cosméticos industriais), a apropriação ameríndia de um recurso do Branco com o objetivo de realizar a vontade do *Mamaé* e, além disto, expressar o ideal de beleza xinguano, de cabelos negros e de pele jovem . O *Mamaé* apareceu em sonho e mandou que a imagem corporal fosse mudada. Esta "justificativa" de Sapaim, muito mais do que isto, é um modo pelo qual ele harmoniza a tecnologia do Branco com a cosmologia dos *Mamaé*. Além disto, as tecnologias do Branco descendem da escolha certa feita pelo *Caraib* diante das possibilidades antes criadas pelo próprio demiurgo Mawutsini (Cf. mito da escolha).

O objetivo da cirurgia é o de um rejuvenescimento, ou seja, algo semelhante ao "trocar a roupa de velho e se apresentar com uma aparência mais jovem" (*vide* no próximo capítulo o mito do Caracaraí; mito da Cobra, abaixo). A idéia de ficar mais jovem "tirando a pele velha" é cabível no universo xinguano. Tânia Stolze Lima (Lima,1995:47), em sua etnografia sobre os Juruna, encontrou entre os mitos deste grupo indígena a relação entre a troca de pele e a velhice. As pessoas ficam velhas e morrem a partir de uma opção primordial de não se poder trocar a pele de velho. A velhice e a decrepitude são situações reversíveis, bastando que se troque de pele. A pele representa não apenas um fator determinante sobre a condição do sujeito – se é homem ou é animal, por exemplo (vestir pele de onça, como faz o feiticeiro, é tornar-se como uma onça). Mas também determina a condição etária e estética do sujeito.

Como o Sol queria que as pessoas ficassem sempre jovens:

> Aí, ele fez outro trabalho. Ele disse assim: "Agora eu vou procurar uma pessoa que tem coragem. Uma pessoa que tem coragem de mergulhar na água quente. Aí a mulher dele carregou água. Diz que ele fez do lado de fora da oca, um panelão grande. Tocou fogo e a água ferveu, ferveu bastante. E chamou a pessoa: Só que até agora a gente não sabe o nome desta pessoa. Diz que ele falou: "Olha, vem cá! Eu vou fazer você ficar mais bonito! Eu quero que você fica sempre bonito". Ela chegou lá e perguntou: "O quê que é?" O Sol: "Então vem aqui!" Aí chegou lá e ele falou: "Olha, eu quero que você cai aqui dentro. Sabe por quê? Como eu tô mandando você cair nesta água quente pra você trocar pele, pra trocar couro, eu quero que você fica sempre novo, sempre novo". Diz que esta pessoa olhou água quente, olhou, olhou. Ele falou: "Vai! Vai! Cai aí! Cai! Se você não cair, a gente vai ficar velho logo. Como você não quer cair, então sai. Pode ir embora!" Aí pegou aquela cobra, "Mõtsikoên", aquela verde, e diz que ele falou: "Eu vou jogar esta cobra dentro desta água". Ele pegou e ele jogou. Aí a cobra ficou lá. Subiu. Quando ela subiu na árvore, a cobra parou. Aí daqui a pouco sai aquele couro, pele. Ele saiu e a cobra ficou bem novinha,

> novinha. Diz que a cobra sempre troca aquele couro, pele. Quando a gente anda no mato a gente vê pele de cobra onde saiu. Sol queria fazer isto com a gente, mas pessoa não teve coragem. Então, estória do Sol é assim, o trabalho. (Sapaim)

Sapaim decidiu "trocar a pele velha" através da tecnologia cirúrgica do Branco. Esta última foi apenas o meio através do qual a troca se realizou. A tecnologia do Branco pode ser, assim, assimilada ao seu universo, adotada, uma vez que o *Mamaé* indicou esta possibilidade. O *Mamaé* mandou que Sapaim ficasse "mais bonito para o seu povo". É isto que Sapaim quer que as pessoas entendam. Ele teve muita coragem, como a cobra no mito. Quando em minha casa, Sapaim manifestou o desejo de mudar o corte de cabelo, mas "um corte de Branco, mas que não fosse muito diferente do jeito do índio", ele explicou. Uma pessoa amiga trouxe até Sapaim uma esteta profissional que fez-lhe um corte de cabelos "em asa delta", de franjas e com a nuca alta, muito em moda entre adolescentes urbanos e que o deixou muito satisfeito. Assim, Sapaim desenvolve modos de harmonizar a sua sensibilidade estética xinguana com os benefícios tecno-culturais do Branco sem grandes problemas. Ele se veste como Branco, ou pinta seus cabelos com *henna* escura, ou usa óculos escuros, ou faz uma cirurgia estética no rosto, ou porta um telefone celular (que não usa) e nem por isto se sente conflitante em relação à sua sensibilidade xinguana. Ao contrário, essa mesma sensibilidade abre-lhe, torna-lhe assimiláveis, tais possibilidades. Mesmo assim, tanto entre Brancos, quanto entre xinguanos, a cirurgia estética rejuvenecedora em um índio ainda é uma situação nova e que produz certa perplexidade em alguns. Talvez Sapaim tenha aberto um precedente, uma possibilidade, mais facilmente resolvida daqui por diante.

VIAGENS DE SAPAIM AO EXTERIOR DO PAÍS

O etnólogo pioneiro a estudar os povos xinguanos, Karl von den Steinen, usava uma expressão interessante: *Kulturbrille,* ou "óculo cultural"(Cf.: Boas, 2004:47). Todos nós, Brancos ou Índios, antropólogos, só vemos o mundo através de nossos óculos culturais.

Sahlins (1981) escreveu o seguinte: "People act upon circumstances according to their own cultural presuppositions, the socially given categories of persons and things. As Durkheim said, the universe does not exist for people except as it is thought." Sahlins escreveu tais palavras pensando mais particularmente no caso dos nativos havaianos que receberam os ingleses, no primeiro contato, chefiados pelo Capitão Cook. Não é o caso discutir aqui a contenda entre Sahlins e Obeyesekere (1992). A noção de pressupostos culturais, evidentemente, se aplica a qualquer indivíduo ou a qualquer grupo social: "primitivos" ou "civilizados". Todos nós partimos de pressuposições culturais para atuarmos e para realizarmos a nossa interpretação dos fatos empíricos. Conforme a tese de Sahlins

(1981,1990, 1995), as estruturas cosmológicas dos nativos havaianos teriam assimilado a chegada do Capitão Cook, e também sofrido alterações por conta disto. De qualquer forma, a cosmologia havaiana teria "reproduzido", diz Sahlins, o evento da chegada de Cook: o capitão inglês foi assimilado à figura de um dos deuses locais. No Xingu, os Brancos, *caraib*, foram assimilados à cosmogonia local, como observou Viveiros de Castro (1977:38), não como deuses, mas como co-criaturas feitas por Mawutsini que tiveram a sorte de escolher uma tecnologia poderosa, ao contrário dos xinguanos, que escolheram uma tecnologia pobre. O mundo dos Brancos é, portanto, também uma produção, em última análise, de Mawutsini e, destarte, não estranho aos fundamentos que sustentam o Cosmo xinguano.

Sapaim é um Índio viajante, que conhece vários países. Mas seu caso não é único. Por exemplo, Albert e Chandés (2004:18) relatam uma trajetória semelhante de Davi Kopenawa, líder e xamã Yanomami: "Graças à sua experiência pessoal com o mundo dos Brancos e à firmeza intelectual que o saber xamânico lhe confere, Davi Kopenawa rapidamente se tornou o principal porta-voz da causa yanomami no Brasil e no mundo. Durante os anos de 1980 e 1990, visitou vários países da Europa e os Estados uNidos. Em 1988, ganhou o Global 500 Award das Nações Unidas por sua contribuição à defesa do meio ambiente. No ano seguinte, na Suécia, recebou o Right Livelihood Award, considerado o Prêmio Nobel alternativo, por sua contribuição para o 'despertar da consciência pública quanto à importância do saber dos povos tradicionais para o futuro da humanidade' (...)". Sapaim tem uma trajetória muito semelhante à de Davi Kopenawa. Mas, enquanto este último destaca-se mais pelo discurso político-ambiental, Sapaim destaca-se mais como curandeiro. Assim como Sapaim, Davi Kopenawa introduz as categorias indígenas no mundo dos Brancos, produzindo em seu discurso aquilo que Albert (2003) denomina de "xamanização da ecologia". A mitopráxis indígena – diria Sahlins – reinterpreta o mundo dos Brancos.

Depois que se tornou conhecido entre os Brancos, após o episódio da pajelança de Ruschi, Sapaim viajou por quase todos os estados brasileiros, por vários países e continentes, e continua viajando até hoje. No Xingu, seu sobrinho Payé disse-me: "Sapaim já fez um círculo completo, conhece mais o mundo dos Brancos do que a maioria dos Brancos". Ouvindo, no entanto, a narrativa de Sapaim sobre as suas viagens, tive sempre a impressão de que, para ele, o Xingu se ampliou até os confins do horizonte onde vivem outros Brancos. Parafraseando Sahlins, foi sob as pressuposições culturais xinguanas de Sapaim que ele viajou, viu, ouviu e interagiu nas diversas "ilhas" habitadas pelos diversos grupos de Brancos – estas ilhas que os *Caraib* chamam "países". Sapaim viaja de óculo cultural, e vê o mundo

dos Brancos através deste. Os Brancos, evidentemente, enxergam Sapaim e seus feitos através de seus próprios óculos.

As viagens de Sapaim às diversas "ilhas" dos Brancos guardam uma analogia, embora às avessas, com o episódio havaiano da "reprodução cultural" feita pelos nativos dos eventos determinados pela chegada dos navios de Cook. Sapaim, em seu discurso sobre as suas viagens às diversas "ilhas" de Brancos, "reproduz" – ou traduz - os eventos através da sua mitologia, traduzindo, e interpretando estruturas cosmológicas xinguanas.

Sapaim já viajou para realizar pajelanças nos Estados Unidos, França, Alemanha, Suíça, Egito e Marrocos, Japão, e foi convidado para ir à Índia, em breve. Os parentes de Sapaim afirmam que realmente aconteceram todas estas viagens; sendo que, na maioria, outros índios xinguanos também acompanharam Sapaim. Além do próprio pajé, foram meus informantes no tocante a estas viagens: Ayupu, Takumã e seu filho Kotok, Aritana e dois filhos de Sapaim, Álvaro e Arawutará. Faço aqui um relato das viagens de Sapaim ao exterior, mantendo, como pano de fundo, a questão da reprodução das metáforas nativas sobre outros contextos, ou seja, do mundo visto através de um *Kulturbrille* xinguano.

Um dia, Sapaim disse-me, a respeito de suas viagens ao exterior: "Em todos os lugares que eu fui os *Mamaé* são sempre iguais, igualzinho como eles são no Xingu". Também informou-me Sapaim que, nos vários países em que foi, as pajelanças são iguais e a extração da doença – a extração das flechas de *Mamaé* para fora do corpo do Cliente - ocorre da mesma forma que no Xingu. Isto significa que as pessoas na Alemanha, na França ou nos Estados Unidos também adoecem através do ataque de flechas de *Mamaé*. Além disto, informou-me, no exterior Sapaim também teve sonhos com os *Mamaé* locais. Sapaim disse-me que "no Xingu tem feiticeiro, tem Índio feiticeiro, mas tem Branco feiticeiro aqui também, e feiticeiro em outros países". O tradicional conflito do pajé contra a feitiçaria, portanto, estende-se para muito além das fronteiras do Xingu. As categorias cosmológicas xinguanas tornam-se universais. Uma cosmologia parece ser, conforme a etimologia grega, *pankósmika*, insere-se em todas as partes, em todos os seres, onde houver mundo. Isto não significa que ela seja estática, imutável, ao contrário, adapta-se e é flexível.

Sobre o Egito, Sapaim disse-me ter ficado impressionado com as pirâmides, mas também por ter visto "*Mamaé* muito fortes" dentro delas. Sapaim leva consigo, ou melhor, enxerga os *Mamaé* nas pirâmides do Egito. Conjunturalmente – como diria Sahlins – sua cosmologia e os diferentes eventos são reproduzidos a partir do que a sua cultura xinguana o faz pensar. É esta constatação de Sapaim de que "os *Mamaé* são sempre iguais" que possibilita que ele atue como pajé mesmo estando na Alemanha, ou na Suíça, ou no Japão. Se

os *Mamaé* fossem apenas locais, e em outros lugares os espíritos fossem diferentes e desconhecidos, ou inexistentes, como o pajé poderia utilizar suas técnicas e realizar pajelanças fora do Xingu? Os *Mamaé* são um universal. Portanto, Sapaim atua sob as circunstâncias de acordo com suas próprias pressuposições culturais, parafraseando Sahlins. Ao mesmo tempo, viajando e situando-se em novas conjunturas, antes desconhecidas, Sapaim vai modificando as suas estruturas míticas, os seus conceitos, à medida que os vai traduzindo, as suas metáforas, na medida em que também vai aprendendo outras metáforas de culturas alheias. Por exemplo, Sapaim passou a usar a categoria Nova Era "energia" quando quer se referir à força dos *Mamaé*, ou à ação destes sobre uma pessoa, como tradução para categorias xinguanas. Assim, se Sapaim encontra ou ouve falar de, por exemplo, animais diferentes daqueles da fauna xinguana, como uma águia real norte-americana, ou algo inédito, como um camelo ou uma pirâmide faraônica, há, sem problemas, uma nova reprodução das mesmas metáforas sobre os eventos novos e anteriormente desconhecidos. Viveiros de Castro (2002:32) registra como seus informantes Yawalapiti explicam os grandes animais africanos: estes viviam no Xingu, mas foram expulsos pelo Demiurgo, só ficando a onça. As areias do deserto africano são, aos olhos de Sapaim, uma enorme praia tão extensa que não se vê a água. Seki (2000:404) informa que os Kamayurá referem "tesoura" pelo etnônimo *ipirãj* (piranha); assim como referem qualquer tipo de óleo glosando *jany* (o óleo extraído do pequi). Através de um método léxico-semântico, observa Seki (ibidem) novos objetos, antes estranhos ao mundo indígena, são incorporados e nomeados através de um termo já existente. Esta operação lingüística que incorpora e produz novos significados parece-me muito semelhante à forma como Sapaim incorpora as novas experiências vividas em lugares e entre culturas muito diferentes da sua. Um outro exemplo disto é o que acontece quando Sapaim está em uma região cuja flora é totalmente diversa daquela existente no Xingu (que é de transição entre cerrado e floresta equatorial). Após realizar uma pajelança, seu *Mamaé* deverá vir em sonho e dizer qual planta ele indicará para o doente. Informou-me Sapaim que o *Mamaé* lhe mostra a planta, leva-o pela mão e apresenta-a. Ao acordar, Sapaim deverá entrar na floresta mais próxima e procurar a planta vista em sonho. Passamos, eu e ele, muitas horas nas matas mineiras, fluminenses e xinguanas, procurando esta ou aquela planta que ele próprio dizia desconhecer, que lhe fora indicada em sonho. Assim, ele se adapta ao contexto diferente daquele contexto original xinguano, encontrando sempre uma nova planta – um objeto inédito a ser incorporado ao sempre aberto mundo de significados pertinente à cosmologia xinguana. Certa vez, vi Sapaim batizar uma planta - de *caaí* (planta pequena) – que lhe era desconhecida. Antes desconhecida, a planta foi inserida

no mundo do *Mamaé*, como revelação deste e adquiriu um significado cosmológico. De outra vez, Sapaim revelou-me que um determinado Cliente urbano precisaria, por indicação do *Mamaé*, de uma planta "listrada, branca e vermelha, deste tamanho assim, que cresce rasteira e que tem folhas assim..." Tal planta não existiria no Xingu e nunca fora vista por Sapaim. Procuramos durante dias até encontrar uma igual.

No Marrocos, conforme relatou-me Kotok, sobrinho de Sapaim, havia uma comitiva de vinte índios, entre Kamayurá e Yawalapiti, além de funcionários da FUNAI. Sapaim relatou-me sua viagem ao norte da África, sob os auspícios do então pajé afro-americano Kamel (cuja história relato no terceiro capítulo), junto com outros índios das Aldeias Kamayurá e Yawalapiti.

> Depois ficou mais dois, três anos, mais cinco anos, ele [Kamel] convidou nós, pedindo pra levar vinte pessoas (pro Marrocos). Só que meu irmão não foi. Foi filho dele, cunhado dele, irmã, Mapulu, a minha cunhã, aquela época eu ainda tava com ela, rapaz chamado Manoá, branca que acompanhou nós, chamada Alana. A FUNAI também acompanhou nós, Sidney Possuelo – mas Sidney já foi na frente. Quem acompanhou nós foi Doutor Otacílio, ele tá lá trabalhando, ele ficava naquela época no gabinete do presidente da FUNAI. Ele acompanhou nós. Viajamos e chegamos em Nova York tarde. E o Kamel estava lá esperando nós. A gente ficou no Hotel. Aí veio, saímos com ele. Fomos comer no restaurante. Aí a gente viajou também fora, pro Marrocos, aonde não tem água, só tem praia. E a gente viajou pra lá três dias, fora do Marrocos. Ai não tinha água lá, ele mandou levar a água. Caminhão levou água pra nós, pra gente tomar banho. E a gente ficou lá um dia e a gente andava em cima do camelo. Todo mundo andava em cima. Eu não sei se ainda tem foto. O filho do Kotok filmou. Não sei se ainda tem ou se já queimou. E a gente voltou. A gente voltou pro Marrocos e aconteceu lá. Aí sumiram todos os passaportes do pessoal que viajou, sumiram. E a gente ficou ainda fazendo outro. E ainda bem o meu passaporte tava comigo, o meu e da minha cunhã. Otacílio procurou onde fazia passaporte. Ele conseguiu. E todo mundo foi lá tirar foto. Ele que resolveu isto. E assim que todo mundo recebeu o passaporte, no outro dia a gente voltou. E a gente viajou. A gente chegou em São Paulo, depois de lá a gente pegou outro avião pra Brasília. E no outro dia o pessoal vai embora, a gente foi embora pro Xingu. Assim que foi a nossa viagem naquela época.

Nesta viagem, Sapaim e sua comitiva dançaram a festa do Tawaruanã *diante de um público de cultura árabe-muçulmana. Sapaim tocou sua flauta* kurutaí, *além de realizar diversas pajelanças. O grupo conheceu o deserto e um oásis, montados em camelos. Kamel é um homem rico e sua família tem diversos camelos, observou Sapaim. Os Kamayurá acharam muito estranho não existir vegetação por ali, tudo era areia e pedras: "só tinha praia, sem água". Depois, foram até o Egito ver as pirâmides. Sapaim disse-me que sonhou com as pirâmides. No sonho, apareceram "*Mamaé *muito fortes". Na volta, todos exceto Sapaim e Yawita, perderam seus passaportes. Não puderam embarcar. O assunto foi parar na embaixada brasileira. O que o grupo indígena mais detestou, segundo Sapaim, foi um prato típico: a carne de carneiro. "Quase todo mundo vomitou". E, no dia seguinte, os anfitriões serviram carneiro novamente. O grupo abandonou a mesa. Kotok, em minha última visita à aldeia Kamayurá, confirmou este relato e enfatizou o episódio do carneiro assado. O hábito alimentar xinguano impõe restrições relativas ao sangue. A dieta xinguana, constituída mormente de* beiju *e peixe, reflete as noções de uma classificação dos seres vivos e, a partir desta, de que a carne animal produz descontrole e qualidades anti-sociais (Basso 1988:14). "Índios Bravos", como os Kayapó e os Suyá, que são agressivos, é que comem carne animal. Todavia, Sapaim quando na cidade, longe da aldeia, ingere qualquer tipo de alimento, incluindo carne animal. A ética alimentar é abolida quando Sapaim se encontra na cidade, sozinho. Comportamentos como este remetem-me à idéia de que interditos desse tipo só se efetivam no contexto do grupo, da aldeia. Sapaim, uma vez situado no contexto urbano, sente-se desimpedido para comer o que os Brancos comem. Parece-me mais uma posição do que uma troca de identidade.*

O mesmo Kamel, nos anos 1980, financiou duas passagens de avião e estadia para Sapaim e Takumã, na cidade de Nova York. Sapaim relatou-me que ficaram, ele e Takumã, num hotel muito luxuoso. E que Kamel os levava de automóvel a diversos lugares e casas de pessoas, onde os dois, pintados, de cocar, enfeitados, tocavam flauta, cantavam, dançavam e faziam pajelanças. Tudo que os dois falavam, Kamel traduzia para o inglês. Sapaim disse que Takumã fez mais pejelanças do que ele. Os dois pajés detestaram Nova York, disseram-me ambos: gente demais, carros demais, barulho demais.

Sapaim relatou-me que recebeu um outro convite para ir aos Estados Unidos por parte do ator de cinema Steve Seagal , que além de especialista em cenas de artes marciais, é também conhecido admirador das causas indígenas e ecológicas. Isto teria ocorrido em 1999. Seagal teria financiado a passagem de Sapaim e a de sua esposa. A viagem teria por finalidade realizar uma pajelança neste ator famoso, o qual, conforme Sapaim, se acreditava

envenenado (de modo semelhante ao do biólogo Ruschi). Seagal ouvira falar que Sapaim extraía as doenças e que, desta forma, teria curado um importante cientista brasileiro, disse-me Sapaim. Encontrei na Internet, *um artigo virtual do tablóide* The National Enquirer, *interessado em escândalos hollywoodianos, que relata resumidamente o episódio. Alguém, em conflito com o ator, declarava que Seagal havia tentado se envenenar com "some kind of cyanide", e que seria um obsessivo sexual, e que, por estes motivos, teria mandado chamar o "most famous medicine man, Sapaim from the Kamayura tribe". O tablóide dá a entender que Seagal pretendia que Sapaim aumentasse sua potência sexual. Sapaim, entretanto, assegurou-me que foi tratar do ator apenas porque ele teria sido envenenado. Sapaim teria repetido, disse-me, o que fez com Ruschi, ou seja, retirado o veneno de Seagal:*

> Eu fui curar o Steve, tem uma pessoa amigo dele falando a língua dele. Ele me encontrou em Brasília e disse que queria que eu curasse o amigo dele. Ele telefonou pra ele e ele mandou passagem. E nós fomos lá, eu, ele, cunhã. E a gente ficou no hotel. Do hotel eu fui lá curar ele. Ele ficou bom. Ele falou :"Envenenaram minha comida, eu fiquei doente. Agora eu estou bem". Assim que eu fui curar o Steve. Até agora não me procurou o amigo dele, o amigo dele sumiu. Ele mora em outra cidade, esqueci o nome. Ele mora em Curitiba. Até agora nunca mais ele me procurou e assim que eu fui curar o amigo dele. Então ele quis filmar o Xingu, ele quer sair no filme, no meio do Xingu. Só que é muito difícil pra ele fazer filme no Xingu. Mas eu falei pro pessoal lá e o pessoal aceitou. Aí eu não sei como é que ficou. Não quer vir mais...E assim que eu fui curar ele. E assim que é a minha viagem, meu trabalho fora, eu fiz tudo isto na minha viagem.

Sapaim também viajou até os Estados Unidos, ao estado do Novo México, para um festival indígena organizado por pessoas ligadas à Nova Era. Na viagem, acompanharam Sapaim sua esposa Yawitá e dois índios Guarani. O objetivo da viagem seria um encontro onde diversos xamãs de grupos indígenas diferentes se apresentariam, mostrariam suas danças, sua cultura e realizariam pajelanças. Conforme Sapaim, uma mulher Branca norte-americana foi quem organizou tudo. Parece que o ator cinematográfico Steve Seagal também estava ligado a este evento. A partir deste laço, Sapaim teria sido indicado pelo ator para também curar um líder indígena residente em uma reserva no deserto do Novo México. Sapaim disse-me que o seu *Mamaé* comunicou-lhe em sonho que o chefe indígena adoecera por conta de ter arrancado a pena de uma águia para fazer um cocar, o que teria desagradado

o Mamaé-Dono-da-Águia. Aqui, portanto, uma espécie de ave até então desconhecida para Sapaim insere-se na sua cosmologia xinguana, tendo um "dono". Sapaim fazia parte de um grupo de índios, convidados para exibir músicas, danças e adornos plumários. Sapaim disse-me também que os pajés que ele conheceu nos Estados Unidos não tinham força para ver os *Mamaé*, eram pajés fracos.

Uma senhora francesa de nome Christine havia conhecido Sapaim, anos atrás, por ocasião da pejelança em Auguto Ruschi. Christine voltou a ver Sapaim em Brasília e mais de uma vez entrou em contato com o pajé no Rio de Janeiro. Há alguns anos atrás, Sapaim não se lembra exatamente, ela o acompanhou até o Xingu, permanecendo algumas semanas entre os Yawalapiti e os Kamayurá, a passeio. Mais recentemente, cheguei a conversar com Christine por telefone, quando esta desejou falar com Sapaim, na ocasião hospedado em minha casa. Falando um português com forte sotaque francês, disse-me Christine que também freqüenta o Rio de Janeiro como turista há anos. Em meados dos anos 1990, Christine veio ao Rio especialmente para buscar Sapaim para uma viagem pela Europa. Certas pessoas na Suíça francesa, amigas de Christine, desejavam consultar e conviver com Sapaim. Então, Sapaim ficou, acredita ele, "pouco mais de dez dias", mas talvez bem mais, passeando não apenas na Suíça, mas na Alemanha, e na França. Todas as despesas pagas por Christine. A senhora prometeu a Sapaim que lhe daria um barco com motor quarenta e dinheiro para o pessoal da aldeia. Sapaim relatou-me ter realizado diversas pajelanças em casas de pessoas, nestes países. Sua esposa Yawita o acompanhou. Sapaim conheceu a neve e o frio do inverno europeu e disse-me que "lá, os Mamaé são os mesmos dos daqui". Na Alemanha, Sapaim teria salvo a perna gangrenada de um indivíduo que iria sofrer uma amputação, o que causou espécie na comunidade médica local. Sapaim foi convidado a falar perante uma assembléia médica sobre sua pajelança. O pajé não sabia informar quando e em que cidade da Alemanha isto aconteceu. Por coincidência, em uma de suas viagens a Juiz de Fora, em 2002, Sapaim entrou em contato com Henke, um técnico alemão da fábrica de automóveis Mercedes Benz, o qual se lembrava de ter lido num jornal de meados dos anos 1990, na Alemanha, uma reportagem sobre o fato. O técnico confirmou que aquilo realmente teria ocorrido, talvez em Munique, sem certeza, e ficou encantado por conhecer Sapaim pessoalmente. Sapaim disse a Henke lembrar-se de ter fumado, fumado, e extraído a "energia ruim" da perna do homem e de ter mostrado aos médicos alemães presentes a doença materializada. Através do *Kulturbrille* – o óculo cultural – de Sapaim, este vê que também na Alemanha há *Mamaé* atiradores de flechas que causam doenças, as quais podem ser extraídas por um pajé xinguano que porventura esteja passando por lá.

Sapaim também já foi ao Japão. Os xinguanos tem uma noção peculiar relativa às pessoas de etnia oriental. Bastos (1999:74) observou que, no Xingu: "japonês não é considerado caraib[Branco], *mas é* awaywawité, *'semelhante a índio xinguano'". Sapaim esteve no Japão no final dos anos 1990. Ele teria sido convidado para tocar flauta, dançar e demonstrar suas práticas de pajelança. Ele seria um representante sul-americano, entre outros representantes de outras culturas, numa espécie de festival.*

Conforme um comentário que ouvi no Xingu, por parte de seu sobrinho, que se referia a uma jornalista de origem nipônica que lá estivera: "japonês é índio que virou Branco". Esta mesma idéia dos nativos xinguanos já foi registrada por Junqueira (1975: 96): "(...) Há civilizado muito parecido com índio: é japonês. Igual por causa dos olhos, do cabelo. É bem possível que japonês seja civilizado em sua origem; talvez seja índio que virou civilizado." Sapaim tem a seguinte impressão do Japão:

> *Japão é que eu acho que eles são também índio. Tudo assim rosto de índio. Só que eles já viraram como branco. Eles são índio. Eu vi assim todo o Japão. Eu já vi um filme lá. Filme muito antigamente, vivia assim, tudo pintado, dançando. Eles falaram lá que era assim que eles viviam há muitos anos. Eu vi isto no Japão*

Sapaim foi ao Japão, mas o que viu foi o Japão dos "Índios que viraram Brancos". Disse-me ele que os japoneses mostraram-lhe um filme sobre uma aldeia onde as pessoas viviam antigamente, e que, na sua opinião, era uma aldeia onde se vivia de forma muito parecida com o que havia no Xingu. Imagino que possa ter sido algum documentário referente à etnia Aino. Sapaim encontrou nativos Aino, pessoalmente, num evento internacional voltado para os "povos nativos do mundo", ocorrido no Rio de Janeiro em 2002. Neste evento, grupos indígenas xinguanos e não-xinguanos, e também um grupo Aino, como convidado especial, executaram danças e cantos tradicionais para o público urbano. Sapaim referiu-se aos Aino como "índios japoneses", expressão que também seria perfeitamente cabível a algum citadino brasileiro. A sobrevivência dos Aino, ao olhar de Sapaim, comprova que os japoneses são de fato índios que assumiram o estilo do Branco.

SAPAIM, AMBIENTALISTAS E A *MÍDIA*

A inserção do pajé em discursos e em movimentos sociais e políticos de cunho ecológico, remete à questão, erguida por Albert (2003), a respeito da incorporação, dentro do discurso do indígena na cidade, daquele discurso ambientalista moderno-ocidental. O Índio aprende a falar os "ecologismos" próprios do Branco. Estes, por outro lado, como tratarei nos

próximos capítulos, têm previamente construída a imagem do Índio como guardião da natureza e como depositário de uma espiritualidade ancestral e venerável, como aquele que vive em harmonia com a natureza, como aquele capaz de apresentar uma utopia alternativa à sociedade industrializada e poluidora que degrada a qualidade da vida. Disse-me Sapaim que umas pessoas que promoviam algo como um encontro de religiões e culturas diferentes na Índia o contataram em Brasília para que ele participasse do evento. O encontro seria ainda em 2003 ou início de 2004. O Dalai Lama estaria presente. Sapaim conheceu o Dalai Lama no Rio de Janeiro: "um sujeito muito legal; convidei pra ir ao Xingu". E os dois conversaram através de um intérprete. Sapaim, ao lado do Dalai Lama e de outras personalidades internacionais que representam diferentes culturas, estariam, juntas, mostrando o melhor de seus povos. No caso de Sapaim, acredita ele, provavelmente será convidado a dançar com o cocar e os enfeites, a tocar flauta e a falar sobre os *Mamaé* e de como se tornou pajé. Sapaim cogita se é o caso de levar mais alguém do Xingu.

Tal convite expressa o fato que Sapaim é uma figura representativa daquilo que no âmbito Nova Era se compreende como "a espiritualidade dos povos nativos". Não apenas Sapaim, mas outras figuras consideradas representativas das culturas indígenas (tais como Ailton Krenak, ou Davi Yanomami, ou Kaká Werá Jecupé) tem sido convidadas para contribuir com eventos internacionais de cunho religioso, ecumênico, caracterizados pela diversidade de culturas e povos, e geralmente motivados pelo espírito pacifista e ambientalista. Sapaim não soube dar-me detalhes sobre as pessoas que estão organizando este evento na Índia.

Sapaim, como pajé urbano, é freqüentemente inserido em eventos de cunho ecológico, preservacionista, a convite de Brancos ligados a diversos movimentos verdes. Pude conversar com Nélson, presidente regional de Minas do Partido Verde, a respeito de um convite feito por este a Sapaim para que fosse tocar flauta e dançar num evento político agendado pelo partido. Nelson, que também submeteu-se a uma pajelança com Sapaim, disse-me que "seria muito bom se um Índio de verdade, um pajé xinguano, aparecesse lá com a gente, mostrando pro povo como o Índio realmente defende a ecologia, dando exemplo de como se pode viver de modo harmonisoso com a natureza". Sapaim acabou não comparecendo, mas deixou em aberto a aceitação para alguma outra oportunidade futura.

Em abril de 1997, Sapaim viajou de Brasília para o Rio de Janeiro. Foi então procurado por publicitários e empresários que lhe ofereceram dinheiro em troca de sua imagem na *mídia*. Disseram-lhe que, sendo um Índio, sua imagem combinaria com a mensagem de preservação da natureza – conforme relatou-me Sapaim. Através destes, foi convidado a aparecer em uma campanha publicitária ao lado da apresentadora Xuxa, promovendo um cartão de crédito "em defesa da natureza". O cartão financiaria projetos ecológicos e envolveria projetos relativos ao *Greenpeace*, assim como da ONG dirigida pela própria Xuxa, denominada "Defensores da Natureza". Este episódio é interessante

porque o pajé xinguano se torna um ícone mercadológico/midiático, empresta sua imagem para as idéias ecológicas e de salvamento da natureza. Sapaim disse-me que achou a apresentadora "muito simpática", mas nunca mais a viu de novo depois daquele dia em que posou para algumas fotos ao lado dela, enfeitado, pintado e de cocar.

Na *internet, o site* "Carta da Terra" contém o manifesto assinado por diversas figuras indígenas famosas no Brasil e nas Américas , incluindo Sapaim, contra a depredação do meio ambiente e contra a ganância das potências industrializadas que agridem a Terra e os *povos da floresta.*

Tornou-se freqüente a aparição de Sapaim em revistas e em jornais ao lado de personagens notórios na sociedade nacional e internacional. Esta fato se evidencia, por exemplo, pelo aparecimento de Sapaim no telejornal da TV Globo, em agosto de 2004, pintado, enfeitado e de cocar, durante um *Quarup* na Aldeia Yawalapiti, quando o pajé anunciava: "como eu sonhei com o Roberto Marinho [falecido meses antes], a gente fez um *Quarup* em homenagem a ele". Dias depois, Sapaim aparecia novamente na capa de uma revista popular (*Caras 36/2004)*, ao lado da modelo Gisele Bündchen e do ator de cinema norte-americano Leonardo Dicaprio. Na revista, aparecem fotos de Sapaim realizando uma pajelança na modelo, na Aldeia Yawalapiti - e a moça atesta a eficácia do ritual. Um *Quarup* para um empresário famoso, as visitas de um ator hollywoodiano e de uma modelo famosa à Aldeia Yawalapiti, reforçam, diante da opinião pública nacional, aquela "função de vitrine" da sociedade xinguana – conforme a expressão de Viveiros de Castro (1977:39).

SEGUNDO CAPÍTULO: A COSMOLOGIA DE SAPAIM

Neste capítulo, apresento a cosmologia xinguana de Sapaim, através dos mitos por ele relatados na cidade, e também através da sua descrição dos *Mamaé* e dos feiticeiros. Vinculado a isto, discuto as traduções que os nativos urbanos elaboram referentes às categorias cosmológicas xinguanas.

2.1- ESTÓRIAS DE SAPAIM: MITOS KAMAYURÁ (MORONETÁ)

O etnônimo usado por Sapaim referente às suas narrativas é *moronetá*. Diferente da glosa yawalapiti, a qual distingue "mito" (*awnatí*) de "estória"/"história" (*inutayá*), conforme Viveiros de Castro (1977:111). Franchetto (1986:294s) refere-se à categoria *akiná,* dos Kuikuro – que, apesar de algumas variantes, também engloba toda e qualquer narrativa. Na glosa kamayurá o lexema *moronetá* tanto engloba casos recentes, acontecimentos, como também episódios cosmológicos, mitos, de um tempo muito antigo, "há muito tempo atrás". Assim, Sapaim tanto considera *moronetá* o episódio da viagem ao Marrocos, ou o episódio da cura do biólogo Ruschi, como a criação dos seres humanos por Mawutsini ou a organização do dia e da noite por Sol e Lua. Quando traduz *moronetá* para o português, Sapaim glosa "estória" (ou "história"), dizendo, por exemplo: "agora eu vou contar a história de Mawutsini quando fez gente". E a conotação da narrativa é a de um fato concreto, sempre. Sapaim atribui a origem dos mitos a um outro tempo, que, entretanto, atualiza-se constantemente. Diz ele, referindo-se ao tempo mítico: "*umauat*, quer dizer 'antigamente'. Tem duas palavras: *umauaret*, também é 'antigamente'. *umauêuaret*, é 'muito tempo atrás'". Bastos (1999:108) e Samain (ibidem,78) referem-se também às categorias nativas Kamayurá que ambos transcrevem *ang* [agora, atualmente] e *imawe*[15] [antigamente, primordialmente], respectivamente, "tempo histórico" e "tempo mítico". Mawutsini pertence ao tempo antigo, ao mesmo tempo em que "até hoje ele está lá no Morená, nunca envelhece". Sapaim diz ter visto o irmão de Mawutsini , andando nas margens do rio, no Morená: "ele é muito branco e anda a cavalo". A descrição de Sapaim da experiência do encontro com o irmão de Mawutsini é detalhada e concreta como a do fato empírico: o personagem "do tempo de antigamente" é, entretanto, "do tempo atual", e anda cavalgando por aí.

---

[15] Acredito ser *imawe* o modo de Samain transcrever o mesmo lexema kamayurá que transcrevo *umauat*. Minha transcrição obedece à fonologia que pude ouvir diretamente de Sapaim.

Etienne Samain (1978:3) escreveu o seguinte: "Os Kamayurá não possuem um termo específico para conotar o que glosamos por 'mito' ou, ainda por 'história', 'estória' e 'narrativa'. Utilizam a palavra *moronetá*, mais abrangente e genérica, para designar toda forma de explanação, antes de tudo verbal e narrativa (...)".

Bastos (1999:120, nota 1) comenta a categoria *moronetá* :

> *A glosa 'explanação' do Kamayurá* ***moronetá*** *não implica na negação daquela, tradicionalmente registrada, de 'narrativa', apenas sendo mais abrangente que esta. Note-se, assim, que ao menos em Kamayurá – hipoteticamente talvez em Tupi-Guarani – o caráter verbal-narrativo do* ***moronetá*** *não lhe é essencial, acontecimentos e coisas podendo ser 'explanados' vias outras formas de expressão, o que, inclusive, pode ser confirmado pelo fato de os índios poderem se referir, como* ***moronetá****, também aos desenhos de ocorrências e/ou objetos (...). Observe-se que para o Kamayurá, por outro lado,* ***moronetá*** *no sentido de narrar pode ser tanto 'mito' quanto 'história', a distinção – vigente conceptualmente – não sendo feita no nível de lexemas específicos.*

Sapaim é um narrador de estórias. Primeiramente, é bom lembrar que os mitos aqui registrados foram todos narrados na cidade. O contexto que envolve o narrador Índio e os seus ouvintes Brancos é distinto do contexto da aldeia. E Sapaim tem consciência disto. Interessou-me não apenas o "texto" mítico em si, mas também a interação, a tradução, a reação, entre narrador Índio e seus ouvintes Brancos. Interessou-me a *metanarração*, que Babcock (1978:67s) define como "narrative performance and discourse and to those devices which comment upon the narrator, the narrating, and the narrative both as message and as code". Bauman (1978:10) denomina *performance verbal* à arte que envolve uma dinâmica *meta-comunicativa* onde a expressão do narrador importa tanto quanto a narrativa em si. Samain (1978:103) observa ainda que o narrador xinguano do mito não utiliza a escrita, sendo, portanto, o ato em si da narrativa um elemento fundamental de expressão. Samain ainda observa que os antropólogos, interessados nos elementos do "texto mítico", podem deixar de perceber a "fala viva" do narrador. "Por que tal homem (mulher) contou para tais outros, em determinadas circunstâncias, tal história e quais foram as reações dos mesmos durante e depois da narração?" – pergunta Samain. Exatamente esta questão torna-se relevante no tocante à narrativa de Sapaim aos citadinos.

Entre ouvintes urbanos de Sapaim, sejam os partícipes do neo-xamanismo, ou mesmo entre citadinos simplesmente partícipes da noção do bom selvagem, o mito, mesmo soando algo enigmático, assume um caráter mágico, místico, revelador de uma sabedoria ancestral. Isto implica em certas nuanças do narrador: Sapaim narra os mitos incluindo uma meta-

narrativa sua, constituída por comentários e por hipóteses – os quais só fazem sentido se compreendidos como mensagens dirigidas didática e especificamente aos ouvintes Brancos. Por exemplo, Sapaim interrompe a narrativa para traduzir o significado de um determinado etnônimo kamayurá. Ou, outro exemplo, ele narra como os dois amigos inseparáveis se encontram no mundo dos mortos. Um deles se chamava Arawutará (nome também de um filho de Sapaim). Sobre o outro amigo, explica Sapaim, como que justificando uma falha da tradição mítica: "a gente não sabe até hoje o nome do outro amigo. Qual será? Fico pensando nisto, rapaz." Em suas palestras urbanas, ele narra calma e pausadamente diversos *moronetá.* Ele pode fazer isto durante horas seguidas. Suas narrativas têm uma feição própria, diferente das de Takumã e das de Ayupu, dos quais pude ouvir também, no Xingu, alguns mitos. Sapaim dizia: "vou contar direitinho, mas o certo. O que eu vou contar é o jeito certo. Não é do jeito errado que contam por aí não". É próprio do narrador de mitos ameríndio criar sua versão pessoal, como assinalou, em *O cru e o cozido,* Lévi-Strauss (2004:31). Sapaim relata alguns mitos, especificamente, com maior freqüência do que outros. Pareceu-me haver nestas escolhas sempre uma intenção: Sapaim revela-se através do mito que narra. Como narrador indígena de mitos para Brancos, Sapaim ainda encontra certa dificuldade referente ao português, mas não a ponto de impedir que sua mensagem seja compreendida. Sua memória é muito boa para os nomes e os detalhes do enredo dos *moronetá.* Aliás, conforme já tratei no primeiro capítulo, a "memória boa do índio" é um dos elementos distintivos que Sapaim costuma ressaltar comparativamente à "burrice dos Brancos, sempre precisando escrever tudo em livros". Sapaim expressou em público, por diversas vezes, a ligação desta ou daquela narrativa com seu pai – "foi meu pai quem me contou". O pai de Sapaim teria sido também um grande narrador de *moronetá.*

Em algumas ocasiões, Yawita, agora ex-esposa de Sapaim, estava presente enquanto o marido narrava estórias para os Brancos. Pude observar que ela o acompanhava o tempo todo, corrigindo – em kamayurá – algum lapso de Sapaim, acrescentando outro detalhe, adiantando algum desfecho e mesmo chamando a atenção do público. É como se ela fosse uma comentarista que, diante de um filme em exibição, periodicamente mandasse parar a película para chamar a atenção dos espectadores sobre algum detalhe. Por exemplo, Sapaim relatava quando a Avó Onça estava prestes a matar a mãe de Sol e Lua. Neste momento da narrativa, Yawita, sentada atrás da platéia, gritou: "A velha vai matar! Vai matar!" Esta reação de Yawita geralmente despertava risos na platéia, mas depois de mais algumas intervenções do tipo, o público simplesmente a ignorava. Durante outra narrativa jocosa que Sapaim fazia, Yawita retomou um trecho do mito, quase que com as mesmas palavras (em

português), com a diferença do tom: ela repetiu o trecho rindo, rindo às lágrimas, e contagiando em risos todos os presentes.

Assim, pareceu-me que, pelo menos no que se referia a Sapaim e Yawita, não bastava que o *moronetá* fosse repetido *ipsis litteris*; teria que se reviver o humor correlato a ele. Yawita e Sapaim disputavam, ou antes compartilhavam, pela *performance* narrativa. O *páthos* inerente à narrativa, como no canto, é um elemento pertinente.

Etienne Samain (1978:102) complementando sua noção de mito, inclui o narrador, ao observar: "a fala mítica torna possível uma multiplicidade de performances singulares". Não é só uma exposição fria de uma seqüência de eventos, evocada pela memória, mas há humor – tristeza e reflexão, às vezes, alegria e divertimento, outras vezes – e intenções, acompanhando a narrativa. A narrativa do mito contém um humor e desperta esse humor nos ouvintes. Ao narrar um mito, Sapaim visivelmente espera compartilhar o mito e o humor com os ouvintes Brancos. Isto aproxima a narrativa de Sapaim, como toda narrativa indígena, da música. Lévi-Strauss (2004:37s) fala de um "tempo visceral", diferente do "tempo histórico" do discurso comum, que música e mito atingem no ouvinte – mobilizando os ritmos cardíaco e respiratório através de seus contrapontos – ou seja, através da emoção estética que produzem. Besnier (1990), num artigo em que trata da relação entre linguagem e afetividade, acentua a imbricação destas duas categorias nos vários tipos de discurso, entendida a afetividade não como uma gama de universais, mas como um processo cultural e especificamente construído dentro de cada sociedade.

Apresento aqui não todas, mas apenas algumas das principais estórias que fazem parte do repertório de Sapaim, e que também pertencem à mitologia Kamayurá. Sapaim não tem relatado, até onde tenha eu ouvido, qualquer narrativa que pudesse ser dita yawalapiti. Todos os seus mitos, episódios pessoais e personagens envolvidos tem por cenário o universo kamayurá.

Justamente por compor um todo de significações, cada *moronetá* de Sapaim justifica fatos e comportamentos atuais – caracterizando-se como aquilo que Eliade denomina por "mito de origem" (Eliade, 2002). Viveiros de Castro (1977:119) já havia observado que os Yawalapiti "comprazem-se em referir seu comportamento atual aos eventos mitológicos". Assim, algumas sogras batem em seus genros, "até hoje é assim", porque a sogra do Homem-Gaivota batia nele. É por este motivo. Existe o ciúme porque a primeira filha de Mawutsini "começou a sentir ciúme". "O Branco inventou o avião porque um índio voou sobre o Urubu" em determinado *moronetá.* Os heróis Sol e Lua começaram a ter sonhos premonitórios, e por isto todos os pajés também os tem, "até hoje é assim". O mito inaugura

um determinado comportamento, torna-se modelar. O pássaro *bem-te-vi* é pajé porque num dos mitos ele assim é retratado.

Optei por reproduzir aqui a maior parte das narrativas originais, sem recontar os mitos, porque dessa forma registro e comento diversos elementos interessantes imbricados no relato original e que, não fosse assim, não seriam evidenciados. Interessa à tese aqueles elementos da narrativa mítica de Sapaim que, justamente, tornam-se passíveis de tradução por parte dos nativos urbanos. Algumas destas narrativas foram realizadas por Sapaim diante de platéias; outras, ele as refez especialmente para que eu as registrasse em gravador. Interessa a ele que suas narrativas sejam gravadas "para que não se percam para sempre". Independente disto, Sapaim relata todos estes mitos em público, tanto para os nativos do neo-xamanismo, quanto para grupos urbanos inespecíficos.

O MITO DA CRIAÇÃO: MAWUTSINI

O mito primordial sempre narrado por Sapaim é este. Mawutsini reside até hoje no Xingu, mais especificamente na região do Morená – ao norte-, disse-me Sapaim. Como é característico de Sapaim, a sua narrativa é o tempo todo entrecortada por reflexões pessoais referentes a detalhes do próprio mito. Ele se pergunta, por exemplo, quem seriam os pais de Mawutsini ou sobre que tipo de instrumento este poderia ter usado para cortar o primeiro tronco de *quarup*. Ou então ele associa um detalhe do mito à tecnologia do Branco: o capim preto que Mawutsini transformou em cabelo é semelhante à invenção do Branco, a peruca. O que chama minha atenção é o fato de Sapaim superpor à narrativa do mito uma série de reflexões pessoais, compondo assim uma mistura do elemento tradicional e das suas elaborações sobre este material. Outro dado interessante dos mitos xinguanos de Sapaim é a subjetivação dos animais: Onça, Tatu, Gaivota, Urubu, Anta, Formiga, Cotia, Cururu são "pessoas", falam, tem aldeia, tem parentes, caçam, pescam e se casam com mulheres humanas. Esta noção de uma subjetividade humana que se apresenta também entre os seres da natureza foi comentada por Boas (1966: 484), Urton (1985), Harrod (2000) e Brightman (1993), mas incluindo os mitos dos Índios da América do Norte. Este último autor (Ibidem, 2) observa: "There is nothing unusual in the claim that American Indian foragers ascribe to their animal quarry intellectual, emotional, and spiritual characteristics paralleling in some respects those constitutive of human selves and persons". Esta condição humana dos animais, presente nos mitos e também nas relações entre caçadores e animais, é elemento axial na tese do perspectivismo ameríndio (Cf: Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979). Trato desta questão no quarto capítulo, quando discuto as convergências e divergências de tradução entre

as noções ameríndias de animal e as noções dos neo-xamãs. Quanto a Sapaim, este distingue claramente os animais empíricos dos Animais míticos, remetendo esses últimos à elástica categoria de *Mamaé*. Mas, embora Animais míticos e empíricos sejam distintos, há uma relação cosmológica entre eles. Por exemplo, uma onça é uma onça, mas Yawat, a onça que se casou com a filha de Mawutsini é um *Mamaé das Onças*, conforme foi-me dito por Sapaim. Especificando esta distinção entre animal comum e Animal mítico humanizado, Sapaim às vezes glosa este último usando "homem do...(o nome do Animal)", por exemplo "homem da Anta", ao invés de Anta. De outra vez, Sapaim explicou-me que "quem atacou o Ruschi foi *cururu*, sapo bravo, mas não foi *Mamaé Cururu,* esse é *Mamaé* mesmo". O Animal mítico pode ser visto sob forma humana – como os *Mamaé* bons. O que acontece com o Animal mítico explica qualidades, características dos animais empíricos. Por exemplo, as antas tem listras nas costas por causa de um fato ocorrido com o Anta.

Gregor (2001:175) relata uma versão Mehinako deste mito fundante, onde a moldagem da vulva das filhas de Mawutsini aparece mais enfaticamente. Mawutini é surpreendido por Onça quando pegava embira, e, para não ser devorado, oferece as filhas ao Onça para apaziguá-lo. O próprio Sapaim narrou, certa vez, uma versão em que havia este detalhe, mas não foi a versão que gravei. Gregor observa, através disto, que a sexualidade serve para apaziguar a ferocidade do agressor (o Onça seria uma metáfora do masculino, no caso).

Carminha Levy (Levy & Machado,1999), mestra de xamanismo urbano, conhecendo a figura mítica sul-americana do Jaguar, relaciona-o ao deus Dionisos, recorrendo a trechos da etnografia de Viveiros de Castro sobre os Araweté e ao "O Cru e O Cozido" de Lévi-Strauss. A Onça, e felinos assemelhados, é um "animal de poder" dos mais importantes, ligado à efusão de uma animalidade inconsciente, à força animal indomada, que se contrapõe à racionalidade e ao consciente. Assim, o mito que Sapaim narra pode ser perfeitamente traduzido pelos neo-xamãs a partir desta linha hermenêutica. Na verdade, Carminha Lévy (ibidem, 231) repete-o resumidamente em sua versão Tucano: "Para os tucanos, bem como para diversas outras nações, o animal está intimamente ligado aos gêmeos lendários criadores da raça indígena. A mãe desses personagens, que os dá à luz em circunstâncias maravilhosas, vê-se constrangida a procurar refúgio na casa da onça. A princípio é acolhida, mas em seguida as feras devoram-na. Os gêmeos então são poupados e criados pelas feras, mas quando descobrem os detalhes da morte da mãe vingam-se, exterminando todo o clã felino".

Enfim, Sapaim relata:

Ninguém sabe se Mawutsini tem mãe ou pai porque ele nasceu primeiro do que a gente, primeiro nasceu. E na época dele, ele vivia em cima, no céu, Mawutsini. Pode ser que mãe e pai tá lá, ninguém sabe, até hoje. E não sabe história do mãe ou pai dele. E aqui embaixo na época dele, quando ele tava lá em cima, aqui em baixo não tem dia, não tem água, não tem árvore, não tem peixe, não tem nada, nào tem nada. Então Mawutsini. fica sonhando de cima até embaixo, aqui tudo escuro. Fica sonhando. Depois disto ele desceu aqui embaixo, aqui tudo escuro, não tem dia. Nào tinha nada. Só tem dia lá em cima. Ainda nào tem sol também, né? Diz que só tem dia lá em cima. O pessoal antigamente vivia no escuro, diz que ficava em roda de cupim, no escuro. O pássaro vivia à noite. O pássaro fez cocô numa pessoa nas costas, na cabeça, porque nào tem como enxergar. Mawutsini. desceu aqui embaixo e tava tudo escuro. Aí ele pensou. Pôxa, aqui embaixo nào tinha dia pra animal viver, naquela época não tinha gente, vivia sozinho ele, quando desceu de cima. E ele ficou pensando e tirou tronco. Até hoje tem nome, quarup. Ele tirou quatro troncos e não sei como ele conseguiu pra tirar este tronco, pode ser que ele usava machado de pedra pra cortar esta árvore. E fizeram o tronco. Ele colocava...diz que fizeram a aldeia dele, fizeram oca, morava sozinho. Aí ele tirou o tronco e levou à aldeia dele, no meio da aldeia. Aí ele fica pintando e chamou os cantores, pessoa chamada Cutia, pessoa chamada Cururu. Aí vieram cantar. Com isto Mawutsini estava pintando aquele tronco que ele tirou. E já começa a virar aquela cabeça, começa a virar, virou a cabeça, virou os olhos, boca, braço, e quando veio até aqui no meio, bem no meio da barriga. Aí apareceu um casal, apareceu um casal do mato, da floresta. E chegou quando ele tava rezando este quarup e viu e atrapalhou e parou no meio da barriga. E pra cima já é pessoa, braço, embaixo ainda é madeira, tronco. E parou aí. Parou. Porque este casal da floresta, vivia no mato, e vem chegando nele, eles são de cheiro, o cheiro estragou o trabalho dele. "Olha, você não podia chegar, estou fazendo gente, fazendo gente pra aumentar. Como você chegou, então estragou meu trabalho". E ficou triste. Ficou triste. E tirou aquele tronco. Ele fez um lago pequeno. Até hoje tem. Ele levou na água e guardou dentro da água. E ficou depois disto. Ele tirou mais, ele tirou mesma coisa, quatro troncos. E avisou aquele casal da floresta que vivia no mato e pintou de novo. Pintou e chamou aquele cantor de novo, Cururu, Cutia e ficaram cantando, enquanto Mawutsini estava pintando, pintando rezando. De repente começou a virar, virou na cabeça e conseguiu. Virou tudo. Virou tudo mulher, tudo mulher. E o cantor parou. Aí olhou, olhou, diz que ainda não tem cabelo, nào tinha nada, tudo careca, não tinha nada de cabelo, não tinha olho, não tinha dente, e saiu tudo pintado. Então até hoje virou todas as mulheres, então até hoje tem nome esta mulher que Mawutsini fez. Todas as mulheres chamam de Noitu, Noitu significa o nome da cacica. Então hoje se tem uma mulher cacica a gente chama ela Noitu, porque ela é cacica. Então ele procurou cabelo e pegou aquele negócio tipo de milho e colocou na cabeça e olhou e nào gostou, porque o cabelo ficou branco. Ele não

gostou. E procurou outro cabelo e conseguiu um capim bem preto, que nem cabelo. Até agora o branco inventou este cabelo, é peruca. E colocou na cabeça, cabelo cumprido até aqui, tudo preto. Aí ele gostou. Tá faltando dente. Ele pegou aquele concha da água, não é caramujo, que vive na água. Ele quebrava um pedacinho e colocava pra dente. Aí ele pediu rir. Agora você ri pra mim quero ver seu dente. E todo mundo riu pra ele e o dente ficou preto, muito preto, ele não gostou. Aí ele tirou, Aí ele pegou, catou semente da mangaba, ele levou e colocou de novo. Aí ele pediu pra rir: agora vocês tem que rir pra mim pra ver seu dente. Todo mundo riu pra ele com dente branco. Ele gostou e disse muito bom o dente só que este dente não vai durar porque tem bichinho lá dentro da sementinha, semente da mangaba. Mais tarde vai comer seu dente lá dentro e você vai sentir dor de dente. E vai estragar o dente. Então até hoje a gente sente dor de dente. Dor de dente a gente sente porque aquele bichinho tá comendo o dente lá dentro. Aí ele disse, como você nasceu que eu fiz você são todas minhas filhas. Aí levou pra casa, ainda tá escuro viu, levou pra casa e ficou lá dois dias, três dias, ele pensou, depois de três dias ele chamou eles e todo mundo foi lá e ele disse vocês são minha filha e to mandando agora vocês procurar marido, to mandando pra vocês casar uma pessoa casar Onça, Yawat, vocês vai casar Yawat. Aí mais velha perguntou pra onde é caminho dele. Ele não explicou direito, é eu vou explicar o caminho pra você achar. E ele no apontou o caminho direito, por aqui, aqui, aqui. Aí a mais velha gravou bem, e onde parou ela falou é por aqui. Aí andaram, foi procurar onça, Yawat. Aí andaram e no caminho encontrou aquele buriti, buriti que nasce, ainda escuro. Aí mais velha falou: Pôxa, é bom pessoa tirar pra nós fazer cinto. Aí mais nova falou: eu vou subir, eu vou quebrar. Ela subiu, quebrou e ela caiu na ponta. Quando ela tá em cima ainda, a mais velha tirou unha e soprou e virou mutuca. Esta mutuca foi picar esta moça e ela não agüentou. Aí ela largou e caiu. Caiu em cima e furou. Morreu. Ela já tá começando a falar mal da irmã, falar mal do prima, falar mal do sogra. Ela já tá começando a fazer isto. Aí deixaram ela e andaram. Aí encontrou uma pessoa chamada Tatu. E o caminho, a mais velha perguntou, disse: Pôxa, tem homem do Tatu. Ela perguntou. Quem é que vai apaixonar aquele homem do Tatu. A do meio disse: Eu vou namorar com ele. Aí chegou lá e diz que ele tá plantando amendoim. Ela perguntou: O que você está fazendo aqui? Eu estou plantando amendoim. Ele olhou moças e disse: Vocês são bonitas. Eu quero namorar uma de vocês. Aí mais velha falou: Ela vai namorar com você. Aí abraçou, abraçou e não levantou. Aí ele disse: Então, me espera aqui que eu vou pegar remédio na minha casa. Aí ele foi. Quando ele tá entrando na casa dele, quando ele voltou, a moça já tinha ido embora. Deixou ele, né. Aí já vem assim com pau duro (risos). Procurou, procurou, e todas as moças já tinham ido embora. Aí todo mundo foi rindo dele, né, sacaneou. Aí encontrou uma pessoa: Anta. Diz que Anta está lá comendo a fruta de buriti e no caminho vai perguntando. A mais velha falou: Eu quero saber de vocês quem é que vai apaixonar aquele homem chama Anta? Aí mais nova falou: Eu vou

namorar com ele. Aí chegou lá perguntou, ofereceu aquele buriti, ela não quer. E falou assim: Pôxa, vocês são bonitas (falou mesma coisa). Eu quero namorar vocês. Aí ela falou: Ela vai namorar com você. Aí deixaram ela, né. Ficou lá com homem da Anta. Aí esperou como daqui até lá fora (uns 20metros). Aí ela esperou lá. Aí todas as mulheres andando preparado, tudo preparado. Aí cortou um pedaço de taquara e ela colocou lá dentro, colocou. E ela está inventando como vocês usa camisinha ela usou taquara, ela colocou lá dentro. Aí namorou, abraçou, abraçou. E Anta transou ela, transou. E depois disto, quando terminou. Ela tirou e jogou nele. Jogou nele. Então até hoje aquele anta é tudo pintado, tudo branco, porque ela jogou nele. Mas não foi dentro. Aí andou. Aí sacanearam ele, viu, sacaneou. Aí encontrou o caminho do Yawat. Encontrou o caminho, ainda tá escuro. Aí eles pediram pra descansar, mais velha falou: vamos descansar um pouco. Eu quero que vocês, dois, vocês três, cata o meu piolho. Sentou, conversou lá, e mais velha rezando, rezando. Então até hoje tem reza pra que mulher descobriu esta reza, que a gente tem, esta reza. E quando terminou ela disse: Agora vamos andar de novo. Aí do meio esqueceu o pente. Esqueceu porque ela ficava rezando. Esqueceu. A reza era pra ela esquecer. Ela tava rezando. Aí andaram, andaram, andaram como daqui até onde nós fizemos fogueira (30 metros), aí ela lembrou: Pôxa! Eu esqueci meu pente. Então ela falou: Vai buscar, volta lá. A moça correu e a mais velha rezou, fechou o caminho dela, o caminho virou mato, não tem mais caminho pra ela, quando ela voltou não tem mais caminho. Aí ela gritou, gritou, gritou. Enquanto isto ela rezando, rezando, rezando. Aí ficou no mato. Então, até hoje, Wesley, até hoje ela vive. Então a gente chama Yauricunhã, mulher do mato, Yauricunhã. Então até hoje ela vive, até hoje. Pode falar também Caacunhã. Só que a Caacunhã é perigoso, muito perigoso. Então, andaram né. Aí encontrou a lagoa da onça. Aí ela sentou, sentou no pau, tá lá sentado. Tinha alguém que foi tomar banho. Aí esta mulher que chama Yaum, nome da mulher. Aí caiu na água e ele olhou o corpo, olhou, olhou. Aí ela disse: Pôxa, todo mundo me fala que eu sou preta, mas eu não sou preta, eu sou branca, minha pele tá branca. Por quê todo mundo me chama preta? Aí pegou água, a mulher, arrancou unha de novo, soprou, voou e foi nesta mulher. E esta mulher não agüentou e derrubou a panela, aquela panela de água na cabeça, quebrou. E pegou outra, e fez mesma coisa, e quebrou de novo. E pegou outra panela e aí ela descobriu. É, eu sei que vocês tá aí procurando homem. Eu sei de quem é. Chegando lá eu vou falar não sei quem que você está procurando. Aí chegou lá na casa e ela disse: Tem duas mulheres que tão me sacaneando eu acho que elas vem procurar marido. Aí onça disse: É, eu acho que é pra mim. Aí pegou flecha e atrás da casa dele ele jogou aquela flecha pra assoviar. A flecha foi assoviando e parou lá na beira da lagoa dele. Aí a mulher mais nova falou: agora esta aqui é flecha da onça. Mais velha falou: "Não, esta não é flecha da onça. Esta é flecha do primo dele." - Não, esta é flecha da onça, vamos pegar. Mais velha não quis, ela pensa que é primo, primo dele. Aí ele veio e pegou flecha. Pôxa, eu pensei que

vocês vem me procurar. Aí voltou triste. E chegou lá na aldeia ele disse: É, aquelas duas mulheres disse que não é pra mim. Aí o primo dele levantou e disse: - é pra mim, as duas mulheres são pra mim-. Aí jogou flecha, foi assoviando e parou. Parou na beira da lagoa. Aí ela disse, a mais velha: - Agora esta aqui é onça- . Aí ela disse: - Não, esta não é mais a onça, esta é primo dele -. Aí a mais nova saiu triste com ela. Aí mais velha pegou flecha dele. Aí chegou primo. Aí ele disse: -É, eu sabia que você vinha me procurar. Tô sabendo que você vem me procurar. Agora vem comigo- . Aí levou. Levou. Ai mais nova no caminho...fez um vento, e ela viu o corpo (dele). Aí ela viu: -Tá vendo? Este não é onça, este é primo dele!- Mesmo assim ela foi. Chegou na casa. A mãe, o pai, ficaram muito contente, ficou alegre. A mais nova ficou triste, não falou nada. A mais velha ficou contente. Aí está escuro. Saíram para casar, todo mundo foi caçar. Saiu. Caçar anta, veado, tatu, paca. Por último, onça saiu, atrás das pessoas. No caminho ele logo encontrou paca, e matou. E de lá mesmo ele voltou, voltou e quando chegou perto da aldeia ele jogou flecha. Ele jogou flecha e esta flecha dele foi assoviando e foi parar lá na porta do primo dele. A flecha parou. Aí duas mulheres pegou a flecha da onça e chegou. Ele disse: Ele disse. Agora vem comigo. Você veio me procurar, você pegou flecha do meu primo, ele roubou, roubou. Então até hoje tem este roubo da mulher, mulher rouba do marido do outro, porque ele fez isto. E levou. E ficou com ele. Aí todo mundo voltou, e primo dele jogou flecha e parou na porta dele, a flecha tá parado, a mulher não saiu. Ele falou: - Eu sabia, sabia que você ia carregar minha mulher. – Aí voltou triste, né. Aí o primo dele ficou falando mal dele. Aí ficou. A mais velha engravidou, engravidou a mais velha, e ficou três meses e já tava nascendo. E ele saiu pra caçar. Aí a mãe dele levantou, sentou bem na porta e pediu pra catar piolho. Ela disse: Eu quero que vocês duas cata meu piolho. Aí vieram, foram catar piolho dela, tirando piolho. Aí mais velha arrancou o cabelo junto com o piolho dela, junto com o cabelo, pôs na boca e não conseguiu tirar, não conseguiu tirar. E como ela não conseguiu tirar o cabelo da sogra ela fez assim...put! (cuspiu). Aí ela achou ruim: - Pôxa, eu pensei que você gostava de mim! – Aí matou, matou aquela grávida, matou. Aí esta velha sumiu, fugiu, foi pro mato. Ela fez aquele abacaxi do mato e ficou no meio. Aí a onça veio, voltou, a irmã tava chorando, chorando. Ele ficou triste, com o que aconteceu. Ela contou: sua mãe matou minha irmã. E tava assim de barriga grande já. - Aí chorou, chorou lá, chorou. Aí chamou (o pessoal chama de Formiga, pra nós chama Tanahã, o nome da pessoa). Aí foi chamar ele, aí ele veio. Viu ela e este Tanahã entrou por dentro, entrou e mordeu aqui (na nuca). Ele vem puxando...saiu. Aí voltou de novo, ele pegou outro, saiu. [Tanahã puxou Sol e Lua de dentro da mãe morta. Assim, Sol e Lua nasceram] Aí enterraram ela. Marido enterrou. Irmã chorou muito, ficou muito triste.

SOL (KWAT) E LUA (IAÜ), OS HERÓIS GÊMEOS

O mito anterior tem continuidade nas primeiras façanhas dos Gêmeos. Figuras clássicas dos mitos ameríndios sul, meso e norte-americanos (Cf. Nimuendaju, 1987:55s; Lévi-Strauss. 1993:224s e 1993 a: 204s), os Gêmeos, são bastante evidentes na mitologia kamayurá. Na verdade, os Gêmeos, tanto ou mais do que Mawutsini, atuam como demiurgos. O mito, em sua estrutura, já havia sido registrado entre os Tupinambá que viviam no litoral do Rio de Janeiro (Cf. Lévi-Strauss, 1993). O mito dos Gêmeos revela uma polaridade no pensamento kamayurá, pois evoca qualidades opostas e complementares encontradas nas pessoas, nos seres naturais e nos fenômenos: agilidade e lerdeza, masculino e feminino, dominância e passividade. Outros mitos que Sapaim conta, onde aparecem dois irmãos, ou dois amigos, demonstram também estas qualidades polares. Por exemplo, o mito de Arawutará (o vivo) e seu amigo morto, ou o mito dos dois irmãos Kanarawaru e Kanaratü (onde um deles é bom e honesto e o outro é pérfido e invejoso). Esta relação de oposição-complementariedade soa familiar e simpática aos nativos urbanos ligados ao neo-xamanismo porque é também uma noção Nova Era importante, freqüentemente referida através das categorias do Taoísmo *Yin* e *Yang* (respectivamente, passivo e ativo, feminino e masculino, contração e expansão etc.). Entretanto, como observa Lévi-Strauss (1993:208), o pensamento ameríndio dá à simetria um valor negativo. Isto explica aquilo que Sapaim não gosta de dizer na cidade, mas Yawita, quando comparecia às suas palestras, fazia questão de revelar aos Brancos, provocando certo desconforto nestes: "a gente mata gêmeos"[16]. Por outro lado, como observa Lévi-Strauss (Ibidem, 207), Sol e Lua – ou Lince e Coyote norte-americanos - não são gêmeos verdadeiros, porque não nasceram ao mesmo tempo. Neste mito dos gêmeos, também está assinalada a origem do ritual do *Quarup*, qual o seu significado, assim como os detalhes de sua produção.

> *Aí o pai dos meninos(Onça) fez um quarto separado e colocou (eles) lá dentro, pra ninguém ver. Aí chegou lá, aí dois dias já tavam andando, lá dentro. Três dias já tavam falando, conversaram lá, lá dentro. Coisa rápida. Aí o pai deles falou: Quem são estes que nasceram? Pode ser mulher, pode ser homem. Ainda não sabe. Então, a tia deles fez um monte de uluri [peça corporal feminina], um monte de uluris. Eles abrem a janela um pouquinho da oca e eles viram passando um rato, lagarto, e fez uluri. Aí ela levou bem na porta – ela ficou olhando – e não pegaram. Aí passou a noite, ela foi lá vem, o uluri tava lá ainda, não pegaram. Aí ela disse pro marido – Eu acho que eles não são mulheres, são homens. Você*

[16] Certa vez, Yawita disse isto a um grupo de mulheres Brancas que aprendiam desenhos corporais com ela. Uma das mulheres Brancas presentes disse: "Vocês matam? Que pecado! Por que não dão pra alguém criar?"

pode fazer dois arcos. – Aí o pai deles fez dois arcos e levou. Ele colocou e quando saiu, ele ficou olhando, eles puxaram o arco. Aí puxando arco, sabe que são homem. Aí ficou lá, saia no mato, cresceu rápido, cresceu rápido. Diz que mataram paca e entraram pela janela. Eles mesmos fizeram fogo, conseguiram fazer fogo. Eles mesmos assaram lá dentro. E o cheiro espalhou dentro da oca. Aí o pai deles sentiu o cheiro: - Pôxa, o que que vocês estão assando aí? – Aí respondeu baixo. Eu também quero um pedaço, o pai deles falou. – Toma muito cuidado. Vocês não podem matar o avô de vocês e se quando ele matou paca e viu o dele, e estava contando, só três dedos. Aí diz que ele falou – É, não é nosso avô não, vamos comer! – Aí assaram lá, e tiraram pedaço da perna e jogou pro pai. Ele olhou- Pôxa, como vocês conseguiram matar paca! – Aí o pai deles comeu. E saiu pra lá. Outro dia, eles estavam conversando alto, aí eles ficam perguntando: - Pôxa, por quê que a gente não tem nome? Por quê a gente não tem nome até agora? Quem é que vai conseguir nome pra nós? – Aí disse que o mais novo falou: - A gente mesmo vai conseguir nome! –. (E o outro): – Então procura meu nome pra mim! – Aí procurou o nome: "galho-de-pau", "caminho-torto",... ele não gostou [Sapaim ri muito]. Aí ficaram procurando nome: - Então leva "casca-de-pau" e você me chama "pedra". – Não, nome não é bom.- Aí o mais novo conseguiu. Pôxa eu já consegui um nome pra você. – Então fala o meu nome. – Eu vou chamar você, você agora "Sol" e você me chama "Lua". – Ô, como você conseguiu nome bom!. -Você me chama "Yaü" e eu vou chamar você "Kwat". – Muito bom. Aí ficaram os nomes. Aí falou; "Yaü!"- e o outro respondeu: "Kwat!". Nomes bonitos. O pai tá ouvindo [risos de Sapaim]. Aí saíram de novo. Aí encontraram amendoim, amendoim daquele Cuyãpepy (um pássaro), então eles estavam arrancando, roubando, aí chegou o dono, xingando: - Pôxa, quem mandou vocês mexerem no meu amendoim!- Xingando. Aí diz que ela falou: - É, eu acho que seu pai, sua tia, não falaram pra vocês que não era pra mexer no meu amendoim. Pois seu pai mandou mexer no amendoim. Vocês dois não sabem que vocês não tem mãe, vocês só tem pai – Aí eles ficaram tristes. Aí pegaram no pescoço dela, e aí ela jogou assim, e ela aí contou: - Vocês não tem pai, vocês não tem mãe. Aí pegou de novo [Sapaim esgana o ar e faz uma expressão facial dramática]: - Por quê você tá falando isto pra nós? – É porque vocês não tem mais mãe, vocês tão chamando a sua tia de mãe. Aquela sua tia não é sua mãe de verdade. Sua mãe a sua avó matou a sua mãe. Aí largaram ela. Aí eles voltaram e não entraram mais na casa, na oca. Eles ficaram embaixo da porta da oca, chorando, chorando. Aí saiu a tia: perguntou – Por quê vocês tão chorando? – Eles não responderam ainda. – Fala pra mim o que aconteceu com vocês? Algúém xingou vocês, fala pra mim? – Aí Yaú respondeu: É, você não é nossa mãe. Você é nossa tia. Nossa mãe morreu. Nossa avó matou a nossa mãe. Aí eles descobriram. "Aycamã" é tia. "Yeü" é mãe. Tem duas palavras: "Yeü" e "Amá". Aí diz que ele falou: - Você não é nossa amá não, você é nossa aycamã. Você é aycamã. Amá omanon, mãe morreu. – Aí eles entraram na oca, ficaram tristes. Aí Kwat falou: - O que vamos fazer?

– Aí Yaú respondeu: -Não, vamos procurar nossa avó, vamos matar ela. Você pode sonhar hoje aonde ela está. - Aí ele sonhou. Eles já estavam começando a sonhar, começando a sonhar (igual pajé). Aí ele acordou e falou: - Já sonhei com nossa avó e já sei onde ela está. Tá lá no meio do abacaxi do mato. Tá cercada lá. – Aí de manhã eles saíram, ainda estava escuro. E procurou, procurou, acharam ela. Aí arrancaram aquele abacaxi do mato pra fazer caminho, até encontrar ela. Aí diz que ela falou: - Ô, vocês são meus netos. Vem aqui, vem aqui. – Aí Kwat foi lá em cima e Kwat pisou nela aqui, no peito, e matou, e morreu. Queimaram o corpo. Voou aquela cinza e foi parar lá no céu, a cinza dela. Aí voltaram e ficaram pensando: - Agora, vamos fazer agora o Quarup da nossa mãe. E tiraram madeira, quarup, só um. E convidaram outra tribo, ninguém sabe até hoje qual é tribo. E chorou lá. E trocavam o choro: Choro do Kamayurá, choro do Yawalapiti, choro do Kuikuro, choro do Kalapalo, Aweti, Waurá, Mehinako, Suiá...Todos eles trocam o choro. Então até hoje, Wesley, o choro é tudo diferente, tudo diferente, porque ele fez isto. Cada pessoa chora diferente. Aí terminou e aí depois ele disse: - É assim que nós, nossos parentes, nossos primos, nossos netos, vão fazer Quarup. Vai terminar tristeza. Só que a tristeza tem que tirar logo esta tristeza. Se pessoal não tirar tristeza, pessoal morre da tristeza. Então a gente não vai fazer isto não. A gente tem que limpar logo esta tristeza pra poder nosso primo, nosso parente fazer isto, como a gente tá fazendo agora. Ele falou isto. Diz que Mawutsini tava lá junto, tava junto.

SOL E LUA CRIAM A LUZ DO DIA

A narrativa de Sapaim que se segue foi relatada sem interrupção, em seqüência, com a narrativa anterior. São partes do mesmo mito. Dividi a narrativa original, considerando a mudança de tema. O mito contém o tema da origem do fogo – que é ligado à dicotomia cru-cozido. A idéia presente é a de que algo cru, ou podre (como um cadáver), atrai para baixo o Urubu, habitante do Céu e portador do fogo, ou da luz. O fogo é, assim, obtido pelos Gêmeos, que o tomam de Urubu. O tema é recorrente nas mitologias de diversos grupos Tupi-Guarani, conforme assinala Lévi-Strauss (2001:149) em *O Cru e o Cozido*. Sapaim:

Ele ficava falando o sogro, Yaü, falando: -Como é que a gente vai conseguir dia, aqui em baixo? Aí Yaú disse: - Não, vamos fazer um cesto de embira, igualzinho anta, e vamos colocar capim, e vamos criar bichinho em cima Aí vamos chamar o Quatro-Cabeças, Quatro-Cabeças que tem dia, lá em cima, é o Quatro-Cabeças. (Muconhacang é duas cabeças; Moapuacang é três cabeças; Amonhoiruacang é quatro-cabeças). - Aí, então vamos fazer isto. Todo bicho que mora aqui na floresta ele tem que viver. A gente tem que descobrir dia aqui embaixo. Aqui nào pode ficar sempre escuro-. Estavam conversando. Mawutsini estava

lá junto, o avô deles. Explicando. Eles fizeram esta embira. Ficou grande, parecendo uma anta, e colocaram capim, e fizeram jirau em cima, pra apodrecer em cima do jirau. Aí chamaram a pessoa chamada Meyrú, mosca. Aí chamaram ele. Kwat, Yaü e Mawutsini chamaram ele. Aí ele disse: -Agora a gente tá mandando você avisar lá em cima pra Quatro-Cabeças trazer dia aqui pra baixo. – Aí criaram aqueles bichinhos, tipo de minhoquinha, muita mosca assim. Aí Kwat entrou no bicho debaixo dos olhos e Yaü ficou debaixo da unha, no pé. E Mawutsini escondeu. Aí este Meyrú foi lá em cima, lá na aldeia do pássaro. Aí chegou lá, todo mundo recebeu. Todo mundo gritou. Aí pegaram ele, aí mandaram sentar no meio da aldeia. Lá que ele chegou, meio-dia lá. Aí saiu o chefe dos urubu, Quatro-Cabeças. E perguntou: - Você vem aqui a nossa aldeia falar o quê? – Aí ele falou pelo nariz, não falava pela boca, começou a falar: Nnnnnnnnnnn.....Ele não entendeu. Aí ele disse: - Eu não estou entendendo o que você está falando! Aí chamou o Xexéu, que Xexéu fala todas (línguas) de Papagaio, Arara, Ariranha, imita tudo. E chamou ele. Aí ele disse: - Eu quero entender o que ele está dizendo aqui.- Aí o Xexéu falou: - Você vem falar o quê? O que você veio contar aqui? – Aí ele começou a falar de novo: - Nnnnnnnnnnnnnnnn....Aí ele perguntou: - O quê ele falou?- (Xexéu:)- Eu não estou entendendo não.- (O chefe)- Pôxa, por quê você que fala tantas línguas! – Ele ficou xingando. - Agora eu não quero que você fala outra línguas, acabou, chega de você ficar falando a língua dos outros. Aí chamou o Xexéu Preto, diz que Xexéu Preto foi criado lá, desde pequeno, aí chamou ele. Aí ele mandou perguntar: - Eu quero que você entende o que é que ele tá falando aqui! O Xexéu não entendeu.- O outro: - Ih, ele não entendeu nào? Ele fala tantas línguas! Eu não sei falar, eu fui criado aqui, eu não sei se vou entender ou não. – Aí perguntou: - O quê você falou? O que que vc vem contar aqui? – Aí começou de novo, pelo nariz: - Nnnnnnnnnnnnnnnnnnnn.....- Ah, é? (Entendeu). Ah, é?- Pôxa!- aí ele perguntou: - O quê que ele falou?-. O Xexéu Preto: - Sim, diz que tem animal morto lá embaixo! – Todo mundo ficou contente. – Quer dizer que vc vem avisar nós pra gente ir lá comer?- Falou: Nnnnnnnnnnnnnnnn....- Ah, então tá! Todo mundo vai! – E todo mundo ficou contente. Aí tem um Gavião sabido, sabido, e saiu e falou: - É, (depois que Meyrú desceu), ele falou, - É, aquele Meyrú veio falar, veio avisar a gente sobre animal morto, mas aquele animal não é de verdade, tem gente lá dentro! – Ele descobriu de longe, viu?. – Eu não vou não, eu não vou. Vocês podem descer! – Aí desceu o Meyrú e aí falou: - Tá vindo! Tá vindo! – Aí os urubus desceram, todo pássaro, vieram comer bicho. Aí o último que desceu foi o Quatro-Cabeças, que vinha trazendo o dia. Quando desceu, aí veio clareando. Desceu em cima de pau e clareou tudo, tudo, tudo. O escuro foi embora. Clareou tudo. Aí o gavião tá lá, ficava de olho, pelos olhos dele, da anta. Quando o Sol viu o Quatro-Cabeças, lá em cima, ele abriu só um pouquinho o olho e aí todos os pássaros, urubus, levaram susto. E diz que o Gavião disse: -Tá vendo? Tá vendo? Eu já te falei, tem gente aí dentro, tem gente aí dentro. Vcs nào acreditaram em mim. Vcs não estavam acreditando

quando eu falei lá, que este animal morto não é de verdade, tem gente lá dentro! Aí tudo pássaro, gavião, urubú, afastaram, ficaram tudo em cima. Aí chamou Pajé do Pássaro, chamou Bem-te-Vi, a gente chama o pássaro Yerü, Capayé, chama Jacuanhê, tudo pajé. Aí rezou, rezou, rezou, rezou. Nada. Aí perguntou: - Tem gente? – Não, a gente não viu nem gente aqui dentro. – Por isto que até hoje tudo pajé é mentira. Não vê, não vê. Não é pajé de verdade. Aí pediram mais pra fazer pajelança. Aí todo mundo lá. Bem-Te-Vi desceu, foi rezar pelos olhos, pelos olhos, pelos olhos, e ele não vê. Aí ele falou: - Não tem nada. Isto é animal de verdade.- Aí a primeira coisa, Quatro-Cabeça desceu, bem na cabeça, e outro desceu no pé. Quando desceu, desceu, o Sol saiu pelos olhos, a Lua saiu pelas unhas, pegou, pegou. Aí levou susto. E o Gavião falou: - Tá vendo? Tá vendo? Tá vendo? Vocês nem acreditavam! Tem gente aqui dentro, eu já te falei!(risos)- Aí diz que o Sol, Kwat, Mawutsinim, diz: - Não, a gente nào vai matar vocês. A gente precisa dia aqui embaixo pra gente viver! - Tão tá. Aí tirou aquele cocar que ele trouxe, que é o dia. Cocar Tumalé. E Lua também. E Quatro-Cabeças tirou este cocar e colocou na cabeça do Sol, colocou na cabeça da Lua. Aí ele disse: - De dia você vai ficar com este dia, só que você não vai usar aqui embaixo, você vai ficar no Céu, vai ficar no céu...

Sim, aí ele disse: Só que você não vai usar este dia aqui embaixo, você vai ficar agora no céu- Aí ele explicou: - Aqui embaixo, a gente tá lá em cima. Esta terra vira, vira, e você vai ficar parado no céu. Aí você todo dia você sai, mas você nào anda, você fica parado. A Lua, seu irmão, fica embaixo, outro embaixo. A Lua vai ficar embaixo, você vai ficar em cima. Então todo dia, o céu vira, você sai, você tá trazendo dia aqui embaixo, pra animal viver. Então entregou o dia pra ele, pro Sol e pra Lua, e o Cocar da Lua diz que fica mesma coisa do dia, porque a Lua já foi muito apagado, diz que a Lua sofreu muito, outros bichos mataram ele, bicho grande comeu ele, então foi apagando, apagando, então ficou um pouquinho da luz, à noite, só pra clarear a noite. Antes era igual. Então ficou este dia pro Sol, dia pro Lua. Então até hoje tem dia pra nós. É assim que o Sol e a Lua consegui dia pra nós aqui. E ficou.

O mito Tupi é conhecido dos neo-xamãs. A já referida Carminha Levy (Levy & Machado, 1999:265), discípula de Michael Harner e diretora de uma escola brasileira de neo-xamanismo, comenta a figura do Urubu como portador celeste do fogo e compara o mito ao de Prometeu, que tem o fígado devorado por um abutre, após ter roubado o fogo dos deuses. O Urubu é uma figura mítica importante na cosmologia dos neo-xamãs, um dos "Animais de Poder" ligado à cura, à purificação e à transformação da morte em vida, e, como tal, perfeitamente identificável quando mencionado na narrativa xinguana de Sapaim.

Por outro lado, um confronto interessante se dá toda vez que Sapaim explica, falando entre os neo-xamãs, que Lua é homem, embora ligado ao gênero feminino de modo peculiar. Os neo-xamãs praticam rituais onde "a" Lua representa, justamente, a fecundidade, a feminilidade e a deidade-mulher. Não obstante, tanto Sapaim quanto os nativos urbanos são sensíveis à diferença e sabem contorná-la, neste contexto, sem problemas. Retomo esta questão no último capítulo.

MAWUTSINI E A ESCOLHA DOS ÍNDIOS E DOS BRANCOS

O tema da escolha errada. Fausto (2001:511, nota35) observa que o motivo deste mito já aparece no século XVII, recolhido por Claude d 'Abbeville, onde os homens, criados pelo demiurgo, foram convidados a escolher entre espadas de madeira e de metal. O Índio escolheu a primeira, tendo uma vida miserável, o Branco escolheu a segunda. A vida miserável do Índio, a partir da escolha errada, como sugere Viveiros de Castro (2002:202s) remete aos mitos Tupi e Gê relativos à "vida breve" (Cf: Lévi-Strauss:2001:155s). Na versão de Sapaim, também os Brancos e os Índios Xinguanos tem uma origem comum. Separam-se a partir de uma escolha tecnológica primordial. Os Brancos poderiam ter sido como os Kamayurá, e estes, como os Brancos, não fossem as escolhas primordiais. Os Kamayurá escolheram errado, e por isto não obtiveram o estatuto tecnológico que tem a "tribo dos Brancos". Mawutsini ficou aborrecido com a escolha errada dos Kamayurá. Por isto mandou que a "tribo dos Brancos" fosse para fora do Morená. O mito tem variantes. Agostinho (1974a:180) apresenta uma versão muito próxima à de Sapaim. Junqueira (1975:87) relata outra, onde o Kamayurá e o Branco são gêmeos, como Sol e Lua. Outra versão, segundo ela, diz que não são gêmeos, mas relacionados pelo fato de Mawutsini ter escarificado o Kamayurá e ter vertido seu sangue à pele do Branco. Mawutsini fez um arco e uma arma-de-fogo e os chamou para a escolha. Mawutsini mandou que o Kamayurá pegasse a arma, mas este preferiu o arco. Assim, o Branco pegou a arma e herdou diversos bens tecnológicos. "Ainda hoje, no Morená, pode-se ver o Kamayurá todo pintado, sentado num banco com forma de urubu e segurando firme seu arco. Dizem mesmo que o civilizado, entristecido com a decisão de Mawutsini, lá está também perto do índio. Lá ficarão eles, sem nunca morrer, sempre sentados e calados"(Ibidem, 87). Outros Índios participaram da escolha: Kalapalo, Kuikuro, Aweti e os demais. Os grupos "de fora do Xingu", Kayapó, Juruna, Suyá, tem, entretanto, outra genealogia: são filhos de cobra.

Sim, esta estória é que Mawutsini sempre ficava num lugar sagrado, no Morená. Então Mawutsini vivia sozinho naquela época e estava pensando como é que ele vai conseguir uma pessoa, conseguir um Branco, então Mawutsini fez tudo arco, arco preto (pra nós Yurapapütam), então outro arco que ele fez diferente deste arco preto, arco branco, arco do palmeira inajá, tudo ele fez. Ele fez tudo este arco, Mawutsini fez, então ele fez uma pessoa, a primeira foi da tribo dos Kamayurá, tribo do Kuikuro, dos Kalapalo, né , e o Branco. Diz que o Branco ficou assim, do jeito que a gente vivia muitos anos, não tinha roupa, não tinha nada. Aí ele, Mawustini, colocou de longe, tudo na fila, arco que ele fez, o último ele fez espingarda, ele fez tipo de madeira ele fez. Então Mawutsini sujou este arco, ficou meio enferrujado, o que ele fez arco muito bonito. Então ele chamou primeiro a tribo Kamayurá, então ele diz: Olha, pega aquela espingarda pra você. Só que você não vai pegar aquele arco preto, outro arco que eu fez, não vai pegar. Eu quero que você pega aquela arma que eu fiz. Então ele mandou pegar aquela arma enferrujada. Então a tribo dos Kamayurá correu e viu aquele arco tudo bonito ele pegou arco preto, ele não gostou, depois ele mandou outra tribo, pegou aquele arco branco, e mandou outras pessoas que pegou aquele arco de inajá. Último ele chamou a tribo Branco, e disse pega aquela arma pra você. E ele correu e pegou aquela arma enferrujada, bem suja e bem enferrujada mesmo. Então este é o Branco vem tirando aquela poeira que ficou lá na arma, ficou limpando pela mão, e ficou contente. E Mawutsini não gostou. Então ele disse: Já que você pegou esta arma você não vai viver por aqui, não vai viver aqui no Morená. Você pode sair daqui e ir embora longe e pode pegar esta arma. Mawutsini quer que a tribo Kamayurá pega aquela arma pra tribo dos Kamayurá ficar Branco. Então Mawutsini. quer que este Branco fica igual índio. Então ele quer fazer isto. Então ele quer fazer uma aldeia só no Morená, a aldeia dos Branco, a aldeia da tribo dos Kamayurá, dos KuiKuro, dos Kalapalo, tudo junto, uma mesma aldeia só. Ele quer fazer isto. Então este Branco vai embora pegar esta arma. Então hoje em dia tem, o Branco sabe fazer tudo, tá pegando arma, estas coisas. E Mawutsini ficou muito triste, pela tribo Kamayurá.

O "DISCO VOADOR" SOBRE O XINGU

Esta narrativa de Sapaim instiga muitas perguntas aos ouvintes urbanos, principalmente aqueles engajados na espiritualidade Nova Era e nas diversas cosmologias esotéricas ditas "ufológicas". Sapaim utiliza a glosa *disco voador*, que é pertinente aos

segmentos "ufológicos" e ao mundo ocidental em geral. O termo remete os ouvintes urbanos às categorias esotéricas de "extraterrestres" e coisas afins. Na cosmologia Nova Era do neo-xamanismo são recorrrentes as categorias que evocam seres espirituais de origem extra-terrestre, naves espaciais. Por exemplo, Foster Perry (1995:43), instrutor de neo-xamanismo, narra seu encontro xamânico com "naves espaciais do povo do céu". Gisela, minha informante urbana, classifica os "seres extra-terrestres" entre as categorias de seres espirituais. Assim, a narrativa xinguana de Sapaim cai perfeitamente bem dentro da cosmologia nativa urbana. No seu trabalho sobre a língua Kamayurá, Seki (2000:450), registrou a mesma narrativa através do seu informante, Tatap. Este utiliza a glosa kamayurá *henima'e* ("objeto", ou "coisa luminosa"). É significativo que Sapaim traduza "coisa luminosa" por *disco voador* em suas palestras em ambiente urbano. Na aldeia Yawalapiti, Ayupu relatou-me caso semelhante, com mais detalhes, mas usou a glosa "um negócio que brilhava no céu", em português. Utilizando a glosa "disco voador", Sapaim contribui para a tradução urbana de uma categoria, que, assim, é transposta do universo ameríndio para o universo esotérico ocidental dos "extraterrestres". A narrativa aparece também no texto de Villas Bôas (2000:94s). Sapaim mostrou-me um jornal Nova Era de Brasília onde aparecia a seguinte manchete: "Sapaim, o Pajé dos ETs". Sapaim afirma que não sabia o que era o fenômeno. Ele diz em suas palestras urbanas que "não é coisa de *Mamaé*". Ayupu, também testemunha do fenômeno, disse-me que também "não sabe o que é, que ninguém sabe", mas este já acredita que possa ser algo dos *Mamaé*. Takumã, inquirido, tem o mesmo parecer. Mas a categoria *mamaé* é elástica, polissêmica. Assim como a ciência ocidental, a cosmologia xamânica xinguana também tem suas lacunas de conhecimento, nem sempre dá certezas sobre tudo; mais ainda, permite-se a isto, e é capaz de tecer hipóteses. Sapaim diz que "**pode ser** gente lá dentro, mas não é *Mamaé*, não vi, mas o meu *Mamaé* disse que é gente". Aqui, especificamente, o nativo não interpretou diretamente um fato novo a partir de sua cosmologia. Houve um momento inicial onde a coisa não é identificada, e, somente depois do *Mamaé* ter dito algo, ela pode ser assimilada ao cosmo nativo – explicar é já assimilar ao cosmo de quem explica. Sapaim, usando seus "óculos culturais", compreende certas coisas do Branco a partir de sua cosmologia, certamente; mas isto não ocorreu aqui de modo pronto e automático. De início, uma lacuna foi formada, caracterizando aquilo que o cientista ocidental chamaria de "desconhecido". Uma lacuna permissível dentro da cosmologia xinguana. Nem tudo pode ser explicado por uma cosmologia, seja ela mítica ou científica – pelo menos sem que haja um processo de construção/assimilação da nova categoria dentro do campo epistemológico nativo. O evento - por ter acontecido e, assim, ter

sido observado e comentado - já é revestido de algum significado a ser elaborado, a ser construído dentro das categorias cosmológicas dos nativos. Como observou Sahlins (1990:191): "Eventos não estão apenas ali e acontecem, como diz Max Weber, mas tem um significado e acontecem por causa deste significado". Caberia aos xamãs a resposta sobre a natureza do fenômeno, assim como cabe aos cientistas ocidentais. Mas eles simplesmente não sabem, só o *Mamaé* poderia dizer algo. Os xamãs gozam da vantagem da consulta aos seus *Mamaé*. Isso remete a *O Pensamento Selvagem,* onde Lévi-Strauss (1976:33s) coloca ciência e magia em posições simétricas:

> *Não voltamos, contudo, à tese vulgar (aliás admissível, na perspectiva estreita em que se coloca), segundo a qual a magia seria uma modalidade tímida e balbuciante de ciência: pois nos privaríamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. Mais como uma sombra que antecipa o seu corpo, ela é, num sentido, completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade, quanto o ser sólido por ela simplesmente precedido. O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, parte de um todo ainda não realizado; forma um sistema bem articulado; independente; neste ponto, desse outro sistema que constituirá a ciência, exceto quanto à analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Em lugar, pois, de opor a magia à ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (...)"*

Viveiros de Castro (2002 a: 489) equipara as cosmologias xamânicas ameríndias não às cosmologias neo-xamânicas Nova Era, mas à cosmologia científica: "Então, o 'equivalente' do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá". Lévi-Strauss (1999 a:12) também compara a linguagem mitica a esse arranjo esotérico de conceitos que nós denominamos ciência: "tudo acontece diferente do que no mundo comum, e às vezes ao inverso", para ambos. Em um momento da narrativa, Sapaim descreve como várias pessoas diziam coisas distintas sobre o fenômeno, "porque naquela época a gente não sabia o que era aquilo". Sapaim também não sabia do que se tratava. Seu *Mamaé* auxiliar, sua fonte de informação, em sonho disse-lhe que a coisa não era *Mamaé*. Pergunto-me, se o pajé pode ser equiparado ao cientista, ao que se equipararia o *Mamaé*, como instância cognitiva e instrumental superior ao próprio xamã? Talvez ao

computador, ou ao telescópio *Hubble*, ou aos instrumentos de ampliação do campo cognitivo científico. Bruno Latour (1994:29) fala dos não-humanos: "(..) privados de alma, mas aos quais é atribuído um sentido, que chegam a ser mais confiáveis que o comum dos mortais, aos quais é atribuída uma vontade, mas que não possuem a capacidade de indicar, de forma confiável, os fenômenos. De acordo com a constituição, em caso de dúvida, mais vale apelar aos não-humanos para refutar os humanos". Latour refere-se à nossas máquinas.

Eu conversava - já tem muitos anos, Wesley, tem muitos anos já - e a gente tava conversando sobre pajé, da onde vem este pajé, quem aprendeu o primeiro pajé muito tempo, há muitos anos, muito antigamente. Então a gente tava conversando pajé muito antigamente. Falava deste pajé muito importante. Antigamente ninguém aprendeu este pajé. Então a gente tava contando esta estória de pajé no meio da aldeia. E a gente ficou até dez da noite, onze da noite, aí a gente terminou de falar sobre pajé: como é que vê espírito, como é que sonha, a gente tava falando de uma erva pra sonhar, pra curar, e quando a gente terminou falar isto e veio disco voador. Primeira vez quando a gente viu este disco voador na aldeia. E apareceu pouquinho primeiro, que nem estrela. Longe ainda. Aí sumiu. Aí demorou. Aí apareceu de novo. Aí apareceu maior, maior um pouco. Aí sumiu, apagou. Ai ainda as pessoas não viram que tá vindo. Depois apareceu de novo. Aí que iluminou a aldeia, iluminou. Aí todo mundo olhou pra cima, que tá vindo. Esta luz, disco voador. E todo mundo ficou com medo. Aí veio meio assim baixo. Iluminou toda a aldeia. E com isto o fogo apagou. Apagou tudo. E de repente todos os pajés sentiu, recebeu a energia dele. Receberam energia e todo mundo caiu. E todo mundo ficou gritando, porque recebeu energia, energia forte. Eu não recebi energia. Eu tava sentado sozinho e apagou aquele fogo, a fogueira do pajé. E sumiu, sumiu aqui em cima, em cima da aldeia. Sumiu. Aí foi embora e apareceu assim de longe. Depois sumiu e apareceu mais longe. Apareceu pequeno, depois sumiu. Aí todo mundo ficou gritando, todo mundo gritou e depois todos os pajés acalmaram, acalmaram. Um falou o que aconteceu: - Aquilo é da luz, energia, é primeira vez que a gente tá vendo isto – eles falaram. Outro falou que é do mamaé, mamaé da luz – porque a gente nunca tinha visto até aquela época, a gente não conhecia. Aí todo mundo ficou bom, ficou bom. E a gente continuando contando estória de pajé. Aí depois a gente entrou na casa. A gente foi dormir. Já era meia noite, uma hora da noite. A gente entrou na casa, na oca. Eu dormi, dormi e veio o Mamaé, Mamaé meu, dizendo: - Aquele que todo mundo falou que é mamaé da luz, aquele não é mamaé da luz, aquele é sempre branco fala "disco voador", mas tem gente lá dentro. Tem pessoa lá dentro. Como todos os pajés, um monte, recebeu toda a energia, ele foi embora. Ele quer descer no meio da aldeia, ele quer mostrar alguma coisa que ele trouxe, ele quer mostrar uma planta erva forte, uma planta forte. Aquele não é mamaé. É pessoa. Tem pessoa lá dentro, ele tá com luz forte, por isto que todo mundo caiu ontem, todos os pajés gritaram.

Ele quer falar sobre a planta, sobre outras plantas que vocês não conhecem. Ele não desceu e foi embora. Só que pessoa não agüentou energia. Se as pessoas agüentassem energia ele ia descer no meio da aldeia. E pessoa ia sair de dentro da luz. Ele nào é mamaé: Ele é pessoa- . Eu sonhei isto. Aí depois eu expliquei o que eu sonhei pra eles e dizendo; - é a gente sentiu energia, a energia veio pra nós tudo e deu choque. Por isto a gente ficou gritando ontem, a gente não agüentou. Como você tá com espírito do mamaé tá com você por isto que você não cai. Energia do mamaé que fechou o seu corpo, por isto você nào caiu. Como eles nào tem energia do mamaé, nào tem como fechar o corpo deles e todo mundo caiu. Aí ele disse: - Vai aparecer de novo, vai aparecer. Só que todos os pajés não vão cair mais, eles tem que agüentar pra você ver que a pessoa sai da luz.- Eu sonhei isto. Isto que aconteceu há muito anos, Wesley. Foi no Kamayurá, na aldeia dos Kamayurá que apareceu. E veio de onde nasce o sol, e foi embora de onde nasce o sol também. Foi rápido, foi rápido. E quando parou no meio da aldeia, a luz ficava piscando, piscando, que nem avião quando fica piscando, igual. Aí depois sumiu, apagou e foi embora. Isto que aconteceu, há muitos anos. E eu sonhei quando eu tava na aldeia que mamaé falou que vai aparecer de novo, na aldeia, não sei se neste ano, no outro ano, diz que vai aparecer, diz que vai descer quando for aparecer de novo. Assim que aconteceu há muitos anos. Todo mundo viu, todo mundo viu. Entrou na casa, ficou com medo. Como a gente viu naquela época a primeira vez, a gente não conhecia. Nas outras aldeias nào, ninguém viu nào. Só Kamayurá que viu, só lá que viu isto. Isto aconteceu tem muitos anos.

ARAWUTARÁ E SEU AMIGO MORTO QUE VOLTOU

Através deste mito, Sapaim explica aos Brancos sobre o pensamento alto-xinguano relativo aos *inhan'g* – as almas dos mortos. Agostinho (1974b:78) registrou uma versão mais simples deste mito, mas grafa o nome do herói como "Harawi". O nome *arawutará* é sinônimo de *iwakakapé*, "o caminho do céu". Aqui, Sapaim apresenta a dualidade formada pelo encontro entre um vivo e um morto, onde o mito ressalta a estranheza de cada um deles frente ao mundo do outro. O morto torna-se um Outro, um estranho, digno de produzir medo, não mais pertencente ao mundo dos humanos. Por outro lado, o vivo é o Outro no mundo dos mortos. Há uma descontinuidade ontológica entre o mundo de cá e o mundo de lá. As almas acabam; são devoradas por pássaros; não há uma eternidade celestial conforme acredita o ocidental religioso. Este devoramento das almas por pássaros, e principalmente por um enorme Gavião, o Uirapy, é um ato canibalístico que remete à cosmologia dos Araweté, cujas almas são comidas pelos deuses *Maí* (Viveiros e Castro, 1986:520). Também é muito semelhante ao destino dos mortos concebido pelos Bakairi (Cf.: Barros, 2003:279s), que relatam a passagem do morto pelo caminho da Via Láctea e o ataque e devoramento das almas por pássaros, chefiados pelo Urubu. E ainda é semelhante ao destino dos mortos entre os Guarani (Nimuendaju, 1987:37s), cujas almas tem de atravessar um caminho e escaparem do devoramento pela coruja *Yrucureá* e pelo *Anay*. Sapaim detalha em suas palestras o mundo invisível, descrevendo-o como constituído por camadas, ou céus (*-aretã*), e por um grande caminho celestial (*iwakakapé,* "caminho do céu"), correspondente à Via Láctea. Esta descrição folheada do cosmo invisível é semelhante à que Viveiros de Castro (ibidem:191s) registrou entre os Araweté e, como

este observou, recorrente entre diversos grupos Tupi-Guarani. Sapaim sempre remete a este mito, na cidade, para explicar como é que as almas se situam do outro lado, no mundo invisível, e o que acontece com elas – geralmente quando lhe fazem perguntas sobre reencarnação, se "a alma retorna", ou "como é o céu e o inferno para o índio". Sapaim explica que sonhamos com nossos mortos enquanto estes ainda não foram comidos pelos pássaros. Quando estes devoram aqueles, não mais podemos tê-los nos sonhos. Sapaim disse-me que a alma de seu pai ainda sobrevive em algum céu ao ataque dos pássaros, porque ele ainda aparece em seus sonhos.

A sensibilidade neo-xamânica, por sua vez, anseia por encontrar uma continuidade entre o aqui e o além, através da sobrevivência da alma – e o mito xinguano pode até ser interpretado de forma a corroborar isto, embora contenha, como fundo ontológico, a posição contrária, da descontinuidade e da finitude da alma. Acontece que não é estranha à cosmologia nativa urbana a noção de que a alma, entidade perecível, se desintegre após a morte: a noção provém do esoterismo Nova Era, por sua vez fundamentado na teosofia (Cf.: Blavatsky, 1973:99s). A cosmologia Nova Era permite a crença na desintegração das almas (ou "corpos astrais") para serem, assim, purificadas e reintegradas, como no caldeirão de Medéia[17], como "espíritos puros" (entidades de estatuto ontológico superior, mais celestiais que as almas[18]) – noção esta que remete à imagem cosmológica dos Araweté, onde as almas são comidas pelos deuses e refeitas, ressurgindo como espíritos *Mai* (Cf.: Viveiros de Castro, ibidem:520). O antropólogo que se tornou um dos pais fundadores do neo-xamanismo, Carlos Castañeda, em seu livro *The Eagle's Gift* (1982:142), , tem o seguinte trecho onde reproduz, segundo ele, o saber esotérico dos índios Yaqui a respeito da "Grande Águia", figura mitológica, devoradora de almas: "A Águia está devorando a consciência de todas as criaturas que, vivas até pouco antes ou já mortas, flutuaram para o seu bico, como um enxame incessante de vaga-lumes indo ao encontro de seu dono, de razão de terem tido vida. A Águia desemaranha essas chamas mínimas, coloca-as no chão, como um curtidor esticando um couro, e então as consome; pois a consciência é seu alimento". Nos diversos textos de Castañeda (Cf: ibidem, 20) o "corpo astral" teosófico, ou seja, a alma como um duplo perecível do corpo físico, é referido como "corpo luminoso". O nativo urbano, recorrendo aos seus fundamentos cosmológicos esotéricos, em Blavatsky ou em Castañeda, por exemplo, pode traduzir os mitos indígenas, facilmente, como metáforas reveladoras de mistérios sobre a morte. A viagem de ida e volta ao mundo dos mortos também configura uma das experiências fundamentais do xamã, entre vários povos, como observa Eliade (1998: 70). Arawutará, neste sentido, tornou-se xamã. E isto também soa familiar aos neo-xamãs. Arawutará é um renascido, um iniciado. A experiência de morrer é iniciadora. Finalmente, a narrativa de Sapaim é a seguinte:

> *Antigamente, eles ficaram amigos. Amigos verdadeiros mesmo, grandes amigos. Sempre saem juntos, pra caçar, pescar, plantar, tomar banho juntos, comer juntos, banhar juntos. Todo dia a gente sai junto com ele, mas ele dorme assim do lado dele, na oca dele. Sempre conversando, contando estória, estória antiga que amigo dele viu antigamente – só que eu não sei qual o nome desta pessoa amigo dele. Eu sei que o outro amigo dele se chama Arawutará, que significa "caminho do céu". Até hoje eu dei o nome pro meu filho, Arawutará. Aí sempre saem juntos, não largam. Sempre juntos. Qualquer lugar estavam*

[17] Mito grego segundo o qual a bruxa Medéia despedaçava as pessoas e as cozia num caldeirão, recompondo-as posteriormente sob uma nova forma rejuvenescida e mais bela.

[18] Há aqui uma distinção nativa entre alma como pessoa, personalidade, e, portanto, mortal, e espírito, como o elemento individualizante e também detentor da natureza celestial, imortal, dentro da pessoa mortal.

juntos, nào largavam. Pintavam juntos, dançavam juntos. E ficavam assim, sempre. E ficaram muito tempo amigos, nào largavam, não saem longe um do outro, um não saía sozinho, sempre saíam juntos. Então, de noite, um deles ficou falando pro amigo: - Pôxa, por quê a gente ficou grande amigo? Não tem uma pessoa assim como a gente, que vive sempre. Tem pessoa que fala "amigo" mas não é verdade, não é amigo verdadeiro. Só amigo assim de longe. Só que eles não ficam assim junto como a gente fica, grandes amigos. A gente fica amigo, grandes amigos, como se fôssemos irmãos. A gente é irmão mesmo, só que a gente fala amigo. Nosso irmão, eu sou mais velho do que você – diz que Arawutará era mais novo. Então eu gostei muito de você. Eu vi você quando era menino. Você cresceu. E eu senti a sua energia boa. Então, hoje, nós somos amigos. – "amigo", em nossa palavra é Yeru'p – Nós somos Yeru'p, amigos, companheiros. - A nossa palavra Yeru"p é irmão, companheiro, também. E eles ficavam conversando nesta hora, de noite, contando estórias, perguntando qual a mulher que você namorou, ficava perguntado, ficava rindo e brincando. E o amigo mais velho disse: - Pôxa, você é novo, eu sou mais velho. Você não sabe ainda como namora cunhã. Assim que você conseguir uma cunhã pra você, você não vai esquecer nunca. Sempre você vai lembrar dela, porque não sei se você vai gostar dela e ela de você. Se você gostar muito dela, você não vai largar nunca. Fica sempre namorando. Eu fiquei assim – E ficava contando como o amigo dele namorou primeira vez . Então ele tava contando: - Só que cunhã não é bom pra gente. Quando você casar com quem você gosta – e se você gosta dela primeiro e ela também gosta – e, pouquinho mais tarde, mulher briga, mulher nào é bom não – Ficava contando: -Mulher não é bom. Mulher briga. Mulher tem ciúme. Se você fica com ciúmes, você briga com ciúmes. Você não vai gostar de ver sua mulher com outra pessoa. Você fica com ciúme. Se você gostar de outra mulher, sua mulher fica com ciúmes de você. Porque ela não quer que você namora outra mulher. Ela quer que você fica só com ela. Então, a mulher briga. Eu fiquei assim. – o amigo falou: - Eu fiquei. Eu gostava muito da mulher. E depois que eu casei, e a gente ficou bem no primeiro casamento. A gente saía com ela, sempre junto. E o que ela fez comigo é errado: ela gostou de outro homem, de outra pessoa. Então eu tô vendo ela sair escondido. Ela pensava que eu não sabia que ela tava namorando outro homem. Depois eu descobri o homem que tava namorando a minha mulher. Aí eu vi ele com ela, mais eu não tive ciúme – amigo falou. – eu não tive ciúme e a gente brigou um pouco. Mas eu não bati na mulher não. E eu também não fiquei bravo com aquele homem que namorou minha mulher. Eu conversei. Porque eu não tenho ciúme. Você tem que aprender isto, como eu – amigo explicou pro outro. E ficaram, ficaram juntos, conversando. Aí ele disse: - Pôxa, porque a gente não larga? A gente é nosso amigo mesmo! Você é meu grande amigo. Eu gosto muito de você! Você também gosta de mim. Eu não sou pessoa ruim, eu sou pessoa boa. Você também. – amigo respondeu. Aí ele disse: - Pôxa, quem sabe, amigo, não vai acontecer mais tarde, você e eu? Se eu morrer primeiro que você, ou, se você morre

primeiro: eu vou lá buscar você. Se eu morrer primeiro: eu venho buscar você. Porque eu não vou deixar você sozinho. Eu venho buscar você se eu morrer primeiro. Eu sei que vou morrer primeiro. – diz que o amigo dele falou, o mais velho. – Eu sei que você não vai morrer agora. Você vai viver muito tempo. Eu é que vou morrer. – Aí o amigo dele falou: - Pôxa, por quê você fala isto? – Não, eu tô te falando: eu sei que eu vou morrer. Daqui mais tarde vai chegar meu tempo, eu vou morrer. Eu não vou ficar muito tempo sempre não. Só que o seu tempo não vai chegar agora. Mais tarde o seu tempo vai chegar. Aí você morre. Vai chegar o meu tempo. Eu vou morrer. Eu to te falando pra você agora que vai chegar o meu tempo e que eu venho buscar você, pra você me acompanhar. Aí nós vamos juntos. – ficou falando. Aí o Arawutará falou: - Pôxa, amigo! Você fala isto pra mim? Eu tô triste! Eu não quero que você fala isto pra mim, que você vai morrer! – E amigo respondeu: - Não, não! Você não sabe, rapaz! Você não sabe! Vai chegar meu tempo. Eu já tô sonhando que vai chegar o meu tempo. Um dia vai chega meu tempo. Eu vou morrer! – e o amigo dele falou: - Se você vai morrer, como é que eu vou ficar? Eu vou ficar sozinho? Será que eu vou conseguir uma pessoa que nem você? – Aí ele respondeu: - Não, você vai conseguir. – aí ele disse: - Não! Nunca que eu vou conseguir um amigo igual a você! Único! Único é a gente! Somos grandes amigos. Pôxa! Não fala isto não, meu amigo! – aí ele falou: - Então tá! Eu acho que vou viver muito. Eu não vou falar mais que vai chegar o meu tempo. E vai demorar que eu vou morrer. Ainda vou ver você casar. Vai demorar. Ainda vou ver você. – Aí ele respondeu, Arawutará: - Eu acho que você não vai me ver mais! Você está falando que vai chegar seu tempo! Você vai morrer, eu tô sentido! – Aí ele respondeu: - Pois é, amigo. Pois é. É a última vez agora que você está me vendo. Daqui a três dias, quatro dias, vai chegar o tempo em que eu vou morrer. – Aí ficou. Ficou mais um ano, mais dois anos. Já ficaram muitos anos vivendo, andando, pescando, caçando, fazendo oca juntos, plantando. Qualquer lugar eles iam juntos. E aconteceu: o amigo dele ficou doente e ficou só dois dias e amigo morreu, morreu. E o amigo que ficou ficou muito triste, muito, muito, muito triste mesmo. Aí ele parou de dançar, parou de pintar, parou de rir, ele raspou todo o cabelo de tanto que ele ficou triste. Aí ficou triste, não saía no centro, ficava só na casa lembrando, sentindo saudades, chorando. Todo lugar que ele foi com ele, ele ficava lembrando, sentia saudades, chorava onde eles ficavam, onde eles iam. Aí ficou. Aí passou um ano, triste. Depois de um ano, a lua fez eclipse – isto é pra nós. A lua fez eclipse – não sei se foi de noite, diz que foi a noite. Aí ele lembrou, chorou muito, dentro da oca primeiro, chorou muito, triste. Todo mundo chorou. Todo mundo chorou, a família do que morreu. E com eles ele chorou. Aí ele lembrou: - Pôxa! Estou esquecendo do que meu amigo falou! Ele falou que ele vem me pegar. Ele disse pra mim. Então, agora eu vou procurar o meu amigo. – Aí Arawutará saiu pelo caminho, foi chorando, procurando: - Cadê você, amigo! Eu tô aqui! Você falou que viria me buscar! Eu tô procurando você agora! – Aí, o caminho do céu desceu. Diz que este amigo que

andou procurando o amigo, como daqui lá na rua, um pouquinho longe da aldeia um pouco, ele viu o caminho do céu descendo. E o caminho do céu desceu até o chão. Ficou assim. Aí ele viu o amigo dele. Aí ele disse: - Amigo, eu tô aqui agora! Eu vim buscar você! – E o amigo caiu, desmaiou. Aí ele ficou no chão desmaiado. Aí ele respirou, levantou. Aí o amigo dele falou: - Eu já falei pra você que hoje eu vim buscar você pra você sair comigo! – Aí chamou o amigo e este amigo andou, andou. Aí chegou perto dele. Aí ele mandou subir, que podia subir. Ele subiu pelo caminho do céu e o caminho do céu levantou. Aí foi embora. Chegou lá, no caminho da alma da pessoa, da gente, aí ele disse: - Agora, amigo, senta aqui e me espera aqui. Eu vou buscar flecha lá na minha oca. - Aí o amigo ficou. Aí ele viu as almas, as pessoas que morreram passando. Todo mundo passou enfeitado. Então elas sentiram o cheiro, que é diferente. Então as almas ficavam passando por ele e ficavam cuspindo. As almas não gostaram do cheiro dele. E ficavam falando quando passavam por ele: - Tem gente aqui! Que cheiro ruim! – Todo mundo passou por ele, cuspindo. Todo mundo passou. Por último, o amigo dele voltou, voltou com flecha. Aí ele chamou: - Vamos embora, amigo! Você viu todo mundo que passou aqui? – Eu vi! Só que eles estavam cuspindo! – É. Eles estavam cuspindo porque a gente sente este cheiro. O seu cheiro é diferente! – Aí chamou: - Vamos embora! – Aí caminharam. Diz que o caminho, a estrada era que nem rua. Limpo. Não tem capim, não tem mato. Aí andaram. Aí encontraram no caminho uma primeira ponte atravessando uma água. Aí todas as almas ficaram com medo. A ponte ficava virando assim. E todas as almas ficaram com medo da ponte. Aí as almas procuraram: - Cadê aquela pessoa que veio, sem ser espírito, sem ser alma? – Aí o amigo falou: - Ó, o pessoal tá procurando você! – E chamou. Ele foi e as almas falaram: - Como é que resolve esta ponte! A ponte está toda virada, mexendo. A gente tem medo dela! – Aí diz que ele falou: - Não, esta ponte aí não faz nada! Não vai mexer com vocês. – E ele entrou, pisou na ponte e a ponte parou. Aí ele chamou as almas: - Podem passar! – e as almas passaram. Aí andaram de novo. A ponte não era cobra, era ponte mesmo. Aí encontraram no caminho um sapé. Então, aquele sapé nascia ali pelo caminho, tudo cheio de espinho onde nascia o sapé. Tava cheio de espinho pelo caminho. Quem ficou na frente pisou naquele espinho do sapé e a alma da pessoa morreu. Aí acabou a alma. Aí chamaram de novo o Arawutará. Aí ele disse: - Não, isto aí não é nada! – Aí ele pisou, pisou tudo. Aí chamou as almas:- Podem passar! – E elas passaram. E todas as almas ficavam com medo de qualquer capim, de qualquer pássaro. Todas ficavam com medo. E escureceu no caminho. Aí o amigo dele falou: - Agora, amigo, eu vou arrumar a rede pra você descansar, pra você dormir. – Aí todas as almas que foram, almas, pessoas, se espalharam: Viraram coruja. Todas as almas que iam brigar com pássaro viraram coruja. Foram comer gafanhoto da noite, grilo, barata, tudo. Bichos que tem de noite. Aí este amigo da pessoa... Arawutará dormiu. Aí ele disse: - Pode dormir! Eu vou comer grilo e você pode ver que todas as almas viram bicho. Eu vou

virar bicho também. Você pode dormir só que você não vai levar susta. Você não pode ficar com medo de mim quando eu voltar. Você pode dormir que eu vou chegar eu vou ficar com a minha cabeça pra lá e vou dormir. Só que você não vai ficar com medo de mim não. – Ele avisou. Mas ele nào entendeu. Aí todas as almas se espalharam. Aí o amigo voltou de madrugada, acho que três horas, quatro horas, e amigo deitou e dormiu. E depois ele sentiu, ele acordou, ele sentiu o corpo bem mole, mole, mole, mole. Aí diz que ele falou: - Pôxa, o quê que é isto? – Aí ele acordou bem. Acordou e ele viu, ele olhou e viu uma cobra, uma cobra muito enrolada dentro da rede. Aí este Arawutara' ficou com medo. Levantou e ficou com muito medo dele. Aí ele pegou a rede assim, aí o amigo caiu – aquela cobra caiu. Aí ele disse: - Pôxa! Sou eu amigo! Eu já falei pra você. Você pode dormir. Eu já' falei pra você não ficar com medo. Eu não sou cobra. Eu sou pessoa. – ele falou: - Eu sou pessoa, eu não sou cobra não. – Aí ele virou pessoa. Diz que Arawutará ficou tremendo de medo. Aí amanheceu. Aí foram de novo. Andaram. E chegaram meio-dia na aldeia dos pássaros: gavião, arara, tudo pássaro bravo. Tem passarinho, só que esqueci o nome do passarinho. Só que passarinho você não repara o cabelo do passarinho...o nome do passarinho na nossa língua chama Siuaên. Então, este passarinho usa cabelo, cabelo da gente, de verdade mesmo ele usa. Porque este passarinho comeu a alma das pessoas. Então, este pássaro, este passarinho, arranca o cabelo da alma e colocou na cabeça. Então, até hoje tem cabelo na cabeça do pássaro, do passarinho que chama Siuaên. Você podia ver este passarinho. Aí amanheceu. Aí andou de novo. Aí chegou na aldeia dos pássaros bravos que pegam alma. E todos os pássaros, gavião, arara – tinha vários gaviões lá em cima – só pássaro bravo. Aí estas almas brigaram, flecharam. As almas de mulher bateram com os pássaros com pau. Então, este Arawutará estava salvando as almas. Foi pra lá, pra cá, prá lá, pra cá, pra cá...Enquanto ele tava salvando outra alma de pessoa ele não tava vendo que o gavião pegou uma alma de pessoa. Aí a alma da pessoa acabou. Não tem mais alma. Acabou mesmo, porque o gavião pegou. Pássaro também pega. E ficava andando. E ele aproveitou pra pegar as penas de gavião, o rabo, arara, arara azul. Tudo que é gavião que fica lá em cima , que a gente não vê estes outros gaviões, ele aproveitou pra tirar as penas deles, rabos. Ele pegou muito. Ele tirou muito rabo de gavião bravo. E tem um gavião bravo que chama Pipiwá, que vive só à noite. Èste aqui a gente não vê sempre. Quando terminou, aí todas as almas pararam. Diz que as almas não agüentam ficar brigando com os pássaros. Diz que as almas da gente nào agüentam mais fazer isto. Todo mundo ficou cansado e parou. Aí todas as almas voltaram de novo. Voltaram. E dormiram no caminho, mesmo coisa que eles fizeram: espalharam, viraram coruja. E amigo do Arawutará não virou mais, só viraram outras pessoas em outros pássaros que vivem de noite comendo grilo, gafanhoto, E amanheceu: E todas as almas foram embora pra aldeia. Tem aldeia lá no céu onde ficam as almas. Tem oca, tem dança. Diz que tem todo dia dança lá. Diz que lá em cima é muito melhor do que

aqui embaixo. Diz que aqui a gente vive no mato. Diz que lá tem lugar bom, limpo. Então a gente não tem culpa quando a gente morre. E o amigo dele trouxe. Trouxe muito daquela pena de gaviào, tudo bonito – a gente nunca vê este gavião que fica lá em cima, que tem pena diferente, rabo diferente. E ele disse: - Agora, amigo. Você já viu nossa alma como briga com pássaro, gavião. Por isto eu falei pra você, eu fui buscar você pra você ver como a alma briga com pássaro. É assim que você vai brigar! – Diz que ele falou.- É assim que você vai brigar quando você vai morrer. Você vai morrer daqui até mais tarde. Já está perto. O seu tempo vai chegar! – Aí diz que ele falou:- Será, amigo? Será que eu vou morrer? – ele disse: - Não, eu tenho que morrer mesmo! Eu tenho que vir pra cá, junto de você e ficar como a gente vivia, junto, sempre. – Aí ele disse: - Agora eu vou levar você. – Aí o caminho do céu desceu, diz que era de noite. E a mãe ficava chorando. E a mulher dele raspou todo o cabelo, ela pensava que ele morreu. Ela pensa que ele tinha sumido no caminho. Ela não sabia que o amigo levou. Aí desceu. E amigo desceu e o outro amigo ficou lá. O amigo não desceu no chão, ficou lá ainda no caminho do céu, em cima. Aí diz que ele falou:- Amigo, pode embora. Você já viu como a gente briga com pássaro. Todas as almas brigam com pássaro. É assim que você vai brigar. - Aí mandou embora. - só que você não vai virar pra trás. Não vai me olhar não! Vai embora direto. Não vira pra trás. – ele não entendeu. Ele andou como daqui assim lá fora aí ele virou, virou pra trás. Olhou amigo. O amigo dele mostrou mão assim: cinco dedos. Ele tava mostrando cinco dedos, ele tava dizendo: Você vai ficar cinco dias, você morre. Tava marcando o dia, cinco dias. Aí foi embora. Chegou lá de noite. Aí a mãe chorou, a mulher dele chorou quando ele chegou. E amanheceu. Aí saiu fora. Todo mundo viu que ela já tinha chegado. Todo mundo falou pra ele: "você sumiu! Você foi embora não sei pra onde.." – É, eu fui com meu amigo lá no céu. Eu fui ver nossa alma brigar com gavião! – Aí mostrou pena. Tudo pena com rabo de gavião diferente dos gaviões daqui, daqui de baixo. É muito diferente a pena de lá, pena do Uirapy é diferente. Diz que lá a pena é diferente, é mais bonito. Ele mostrou. Ele distribuiu um pouco pras pessoas lá. Aí ele contou como foi com o amigo. Ele contou tudo direitinho, como nossa alma vive lá em cima. Então, como ele foi assim sem ser alma, foi de corpo, então até hoje tem estória do que ele viu. Esta estória tá passando pelos outros, pelas crianças. Então, quando a gente ouve esta estória, a gente não tem medo, a gente não preocupa quando vai morrer. Diz que lá as almas ficam todas alegres, alegres. Elas dançam muito, muita dança. Sempre vivem dançando. Só que alma não tira mais aquele enfeito, de cinto, não tira mais. Sempre a alma vive enfeitada. É assim que é a estória do Arawutará, quando ele viu lá no céu, quando ele foi com o amigo dele. Estória do Arawutará...

Posteriormente, Sapaim contou-me mais a respeito da Via Láctea, que "na língua" diz-se Iwakakapé *("o caminho do céu"), ou também* arawutará. *Disse-me ele que durante o*

eclipse, forma-se uma espécie de ponte para os mortos, pois o iwakakapé *baixa nesta ocasião e os mortos descem até os vivos. Foi assim que Arawutará foi ao encontro de seu amigo.*

A noção indígena do morto é relacional – os mortos assumem outras relações não-humanas, outras perspectivas distintas das dos humanos. E assim, o morto torna-se um Outro. Isto é distinto das noções religiosas ocidentais de mortos como entidades espirituais que tem continuidade humana em relação aos vivos. Para os ocidentais, um morto humano ainda é um self *humano. Todavia, o esoterismo Nova Era que permeia o neo-xamanismo tem a categoria "corpo astral" (ou "corpo luminoso", em Castañeda) como sinônimo de alma e como algo comum entre humanos e animais. O "corpo astral" constitui-se de uma essencialidade animal dentro do ser humano e, como visto, sobrevive à morte e é dissolvido* a posteriori *numa espécie de segunda morte. É interessante lembrar que, etimologicamente, "animal" e "alma" são termos cognatos, derivados da* anima *latina - termos estes distintos semanticamente de "espírito". As noções do esoterismo teosófico foram perfeitamente assimiladas pelos nativos urbanos, os neo-xamãs, e também por expositores urbanos de cosmologias indígenas, como Kaká Werá Jecupé. Este último, num curso de neo-xamanismo no Rio de Janeiro, em 2001, afirmara que, conforme a cosmologia Guarani, o homem compõe-se de um* tu *(o corpo), o* nee *(a alma) e o* ayvu *(espírito). Uma parte da alma, o* neê, *é ligada à terra e à ela retorna, após a morte, e outra parte da alma é ligada aos animais, e se transmuta em uma forma animal. Consultando Ninuendaju (1987,34) este informa que os Guarani Apokakúva denominam a "alma animal" por* acyguá, *dotada, de fato, de características animais, enquanto o espírito, o elemento eterno que irá para a "Terra-sem-Mal", corresponde ao* ayvucué *[o* ayvu*]. O* acyguá *será devorado pela Coruja Gigante, sendo, portanto, finito, ou se tornará uma "alma penada" (*tavycué*). Comparando a cosmologia kamayurá à guarani, a primeira suprimiu, ou nunca desenvolveu, a noção de um espírito sobrevivente à desintegração da alma perecível.*

Este mito contém outra vez a noção ameríndia recorrente de "roupa" que pode ser trocada, revelando assim uma identidade oculta do personagem: a feiúra pode ser uma veste que, trocada, revela a beleza antes oculta e mais real. As aparências enganam. As coisas podem ter uma segunda natureza oculta. As formas podem ser intercambiáveis. O mito foi também registrado por Samain (1978:155). A narrativa de Sapaim também demonstra o quanto é próprio da sociedade xinguana a aversão ao que se considera feiúra física.

> Vão lá, outra estória. Mulher antigamente era mocinha e ela não tem marido. Ela tem cinco irmãos dela. Esta mulher foi tomar banho, meio-dia, e pegou o sabão do mato. Sabão do mato ela arrancou e foi tomar banho. Chegou na beira da lagoa e lavou a cabeça com o sabão do mato. Aí ela lavou o cabelo e saiu da água. Aí ela disse: - Vou andar ali na beira. Ela foi e encontrou uma pessoa. Ela andou na beira da lago e ela viu que água está saindo pelo mato, água saindo pelo mato. Ela olhou, olhou e viu epia'b, peixe pequeno, pequininho. Ela disse: - Eu vou pegar este peixinho, pra mim levar, comer, assar. – Aí ela sentou pra ver aquele peixe pequeno, piabinha que ela viu no mato. Ela cercou. Ela sentou e abriu (as pernas) e vieram dois peixinhos e eles entraram embaixo da perna dela. Entrou, entrou lá dentro. O outro foi embora. E um subiu, foi embora. Ela procurou, levantou - onde foi?. Ela não conseguiu ver mais aquele peixinho. E ele entrou lá dentro. Ela procurou, andou. Foi atrás do outro. Ela não viu mais. E saiu de lá. Aí ela falou: Eu vou embora, já lavei meu cabelo, meu cabelo tá leve. Aí pegou a água, a panela da água, pegou e foi embora pra aldeia. Aí ficou uma semana e ela sentiu, ela sentiu que ficou assim ainda não falou pro irmão. E ficou assim – já pegou...Peixe pequeno engravidou ela. E ficou, ficou, ficou mais de cinco semanas e ela sentiu mais, já tá grande. Aí ela disse: - Pôxa, por quê eu tô grávida? Quem é que me engravidou? Não tem nem homem que gosta de mim. Eu tô grávida sozinha por quê? – Ela falou. Aí ficou, ficou mais cinco dias, mais seis dias, sete dias, e cresceu a barriga. Barriga cresceu e todos os irmãos dela ainda nào repararam. E ela ficou ao lado do irmão dela, que este irmão dela ficou bem com ela –

como em outra estória. Saia pra pegar lenha, saia no mato caçar acompanhando o irmão. Quando ela voltou, de noite, ela contou, ela contou. Ela disse: - Você tá sabendo? Eu tô grávida, tô grávida- .(E ele:) – Quem que engravidou você? – Ela disse: - Ninguém, ninguém me engravidou. Só que no dia em que eu fui tomar banho eu vi peixinhos saírem do mato, dois peixinhos pequenos e eu queria pegar estes peixinhos. – Ela contou pro irmão dela. – Eu queria pegar estes peixinhos mas eu nào sentia quando este peixinho entrou lá dentro. Pode ser que peixe me engravidou, este peixinho me engravidou. Tô lembrando. Aí eu procurei outro e o outro sumiu. Eu acho que este peixe pequeno me engravidou. – Ela contou, contou pro irmão dela. Aí cresceu a barriga, cresceu. Ela tinha cinco irmãos. E os outros irmãos dela repararam, repararam nela e chamaram, chamaram ela, os irmãos dela chamaram. E todos eles falaram: - Por quê a sua barriga tá grande? Por quê? A gente tem que saber o que aconteceu. – Aí ela disse: - Tô grávida. – E eles: - Quem engravidou você? – Ela: - Ninguém, ninguém me engravidou não – ela contou. – Ninguém me engravidou e eu vou contar – diz que ela falou – vou contar o que aconteceu quando eu fui tomar banho eu vi um peixinho pequeno, que vinha o mato, a água vinha correndo pelo mato, então eu vi um peixinho pequeno, dois peixinhos pequenos e eu queria pegar. Aí eu cerquei este peixinho pequeno porque a água muita rasinha, rasinha. E eu cerquei ele e eu sentei e eu abri minha perna. Eu acho que este peixe pequeno entrou, peixe pequeno me engravidou. Não pense que outras pessoas foi quem me engravidaram não. Ninguém me quer. Então, eu acho que peixe pequeno me engravidou.- Aí todos os irmãos dela não gostaram, não gostaram, e falaram pra ela: - Só que quando for nascer, a gente não quer que você cria. Assim que nascer, nós vamos enterrar quando este menino que está na sua barriga nascer, nós vamos enterrar, não sei se menino, ou menina, mas nós vamos enterrar. Só que a gente não quer que vc cria este menino. Não sei que pessoa engravidou você, né? – Aí ela ficou quieta, não respondeu, respeitou a palavra dos irmãos. E ficou. Ficou um mês, já grande. Aí veio outro mês e já grande. Final do mês nasceu. E nasceu, nasceu um bebezinho bem feio, feio, feio. E ela criou. Ela pegou. Ela disse: - Eu vou criar, como ele é homem, eu vou criar ele agora como meu filho. Ele é meu filho, eu vou criar. Quem sabe, assim que ele vai crescer, ele vai pescar pra mim. E assim que ele vai pescar eu vou comer peixe dele. E assim que ele vai crescer. Eu vou criar-. Aí os outros irmãos dela não gostaram, queriam enterrar. Aí o outro irmão dela, mais novo, salvou este menino. Ele disse: - Eu não quero que você enterra este menino. Eu vou

criar. Eu vou criar, vou ensinar ele a pescar, a caçar. Só que é assim que você vai criar: Você tem que sair daqui e fazer outra oca sua, você fica com seu irmão. A gente não quer que você fica no meio da gente. A gente não quer ver este menino feio aí. Este menino saiu de pele preto, pretinho, feio, do cabelo tudo enrolado. – Aí criou né. Criou e veio outro mês e este menino andou. Diz que o menino andou forte e cresceu, cresceu. No outro mês já cresceu. Aí ela falou: - Meu filho, vamos tomar banho comigo?- Diz que ele falou: - Vamos, vamos sim. – E foi com o filho. Aí pegou de novo sabão do mato e aí chegou na beira da lagoa e ia lavando o cabelo, a mãe. Com isto o filho dela foi andando na beirada da lagoa, foi na beirada. E vai procurando rastro de peixe. Procurou rastro de peixe e aí ele conseguiu duas traíras. Diz que as duas traíras estavam dormindo, estavam roncando. Aí ele contou, ele contou pra mãe. Ele disse: - Mãe, eu vi duas traíras, lá dormindo, lá roncando. Pôxa, como eu vou pegar? Eu não tenho flecha. Hoje, quando você falar pro meu tio, você fala isto pra mim. Quero matar aquela traíra-. Aí voltaram, voltaram pra aldeia. A mãe dele disse (pro irmão): - Olha, eu quero que você faz arco pra ele, pra matar peixe. Ele disse que viu traíra dormindo. Como ele é filho de peixe, né? – Aí o tio dele fez arco, pequeno, e fez aquela ponta – antigamente era osso, sabe? – e fez ponta. Aí outro dia ele foi com a mãe tomar banho, de novo. Aí a mãe ficou lá na beira da lagoa, lavando o pente, o pente dela diz que tava sujo. E este menino aproveitou. Foi andando onde ele tinha ido, procurando rastro de peixe e diz que quando ele ia andando no chão, pelo fundo dágua, ele viu muito rastro de peixe, rastro de cará, rastro de curimatá, rastro de tucunaré. Ele conhecia tudo quanto era rastro de peixe, ele conhece. Ele foi, foi, ele procurou traíra. Não tava mais. Diz que ele falou: - Pôxa, onde elas foram?- Aí ele andou, e ele ouviu o ronco dela, diz que traíra estava roncando. – Ah, tá aqui! Ela tá dormindo! Agora eu vou matar!- Aí foi lá em cima e matou traíra. Traíra bem grande. Maior do que este aqui que a gente comprou, maior. Aí ele matou bem na cabeça e aí trouxe. Diz que ele falou: - Mãe, eu matei traíra!- Ela: - Será que você matou mesmo?- Ele: - Não, eu matei! Eu matei! – Aí mostrou, mostrou. Aí voltaram. Aí chegaram em casa, ficaram na oca. Todos os tios dele viram. A mãe trouxe o peixe assim pendurado num cipó. Diz que este menino andava bem baixinho, bem baixo. Estava começando a andar bem baixo. E perguntou: - Pôxa, você vem de lá do banho e você tá trazendo grande traíra! Quem matou? – Ela respondeu: - Foi meu filho que matou! – Eles: - Mentira! Ele não sabe de nada. Nem sabe pescar, este menino feio...- Ficaram xingando. Aí a mãe falou: - É, vocês podem não acreditar, mas foi ele quem

matou. – Aí assou, o tio assou a traíra e todo mundo veio comer. Aí este menino foi lá e queria comer também. Diz que todos os tios dele falaram: Não, você não vem não. Não chega aqui não! – Aí jogaram espinhos nas costas dele e o carvão quente nele. Diz que o menino chorava. Diz que ficavam sacaneando. E a mãe falou: - Não, não faz isto com ele não!- Pôxa, você tem dó deste menino feio? Um dia a gente vai enterrar ele! (risos) Aí a mãe ficou quieta, não falou nada, nem o tio, mais novo, nào falou nada; - Não liga não, deixa eles falarem! – Aí todo dia o menino ia com a mãe tomar banho e trazia duas traíra, três traíra, quatro traíra, que ele matou, ele matou. Aí ele cresceu. Cresceu e acho que ficou mais ou menos uns 10 anos este menino e já começa a pele ficar tudo ferida. Aquilo não era pele, era roupa dele. Roupa dele. Tá cheio de mosca lá atrás dele. E ele foi lá com a mãe e diz que matou aquele trairão grande, matou. Levou pra aldeia e todo mundo viu. – Pôxa! Onde este moleque conseguiu este trairão? – Todo mundo perguntou: - Quem matou este trairão? - Ela: - Meu filho que matou! – Todo mundo não acreditava. Nem acreditou. Aí a mãe cozinhou, a mãe cozinhou, a mãe fez beiju e cozinhou o peixe. Então ela foi botando aquele peixe cozido no beiju e a mãe levou pra casa, pra distribuir. E ficou. Aí ele disse pro tio, este tio que ficou bem com ele: - Tio, vamos pescar amanhã? – E diz que ele falou: - Vamos, vamos sim, vamos. Eu levo você.- Aí pegou canoa, ele estava cheio de ferida, Wesley, ferida no corpo, tudo, tudo. E chegou no caminho do peixe aí diz que ele disse: - Tio, agora você me deixa aqui, você entra no lago e vai tocando o peixe e o peixe vai vim pra mim e eu vou ficar flechando.- Mas o tia já sabia quem era este menino, já sabia. Aí ficou. Aí o tio dele foi tacar peixe, bater água, pela canoa, e peixe veio, curimatã, tucunaré, matrinchã, piau, tudo peixe grande. Quando o tio voltou aí o menino tirou aquela roupa, roupa dele, pele. Tirou. Aí o tio dele olhou pra ele. Aí ele viu: Ele era bonito! Tudo pintura de jenipapo, colar, brinco, amarrado aqui na perna. Aí diz que o tio falou: - Pôxa! Quem é este rapaz bonito? –Aí diz que ele ouviu quando o tio falou "quem é este rapaz bonito?". Diz que ele respondeu: - Sou eu. Sou eu, tio! Você não sabe que eu sou seu sobrinho? – O tio dele tá longe. Aí veio, veio. O tio dele ficou só olhando, olhando. E quando chegou perto ele disse: - Tio, agora você tá me vendo, agora você tá me vendo. Eu sou filho do Caracaraí. Eu sou Caracaraí – diz que ele falou. – Caracaraí significa peixe na língua dele. – Eu sou caracaraí. Então você pode me ver. Eu usa tudo bicho .Eu uso, como eu sou filho de peixe. Eu uso tudo. Agora você vai tomar muito cuidado, agora que você está me vendo. E você viu minha pintura de jenipapo, eu uso este colar. – Aí ele viu um monte

de peixe. E quando o tio dele abaixou, pegou aquela roupa e vestiu, ficou feio de novo, barrigudinho, barrigudo (risos). Aí o tio dele colocou o peixe na canoa, que ele matou. Aí voltaram pra aldeia, e levaram muito peixe, muito, muito, muito peixe mesmo: matrinchã, tucunaré, traíra, trairão, tudo peixe grande. Aí tio dele levou no meio, pro pessoal comer. Aí todos os irmãos dele não acreditavam. E o outro tio dele, que foi, contou, mas os irmãos dele não acreditaram: - Ah, ele não sabe flechar. A gente não acredita. Eu acho que você mesmo flechou este peixe! – Não fui eu não, foi ele, o nosso sobrinho. – Nosso sobrinho não, seu sobrinho. – (risos). Aí todo mundo assou, dentro da oca, fora. Aí eles jogaram espinhos nele, queimaram ele nas costas: - Não chega aí não. Você é muito feio! Seu corpo todo é feridento! Fica longe da gente! – Ele não tava nem aí quando os tios dele falaram, tava nem aí. Aí ficaram assim, ficaram sacaneando. Aí todo mundo saiu pra pescar, tinha uma pescaria e fazer timbó. Aí ele tava se preparando pra sair com eles. Diz que eles falaram: - Não! A gente não quer que você vai. Fica assim. O pessoal não vai gostar de você. Você tá cheio de ferida no seu corpo. Senão o pessoal não vai comer bem. – Aí mesmo assim eles já foram, com o tio dele. – Tio, vamos lá atrás das pessoas? – E o tio falou: - Vamos! – E a mãe dele disse: - Olha, chega bem, e volta bem! Não vai fazer alguma coisa não! – A mãe dele já sabia que todos os tios dele iam morrer. Aí todo mundo colocou aquele chiqui, pra entrar peixe. Aí ele quis colocar no meio. Aí todos os tios dele tiraram o chique dele e jogaram fora: - Ah, não queremos que você coloca o seu chiqui aqui não! – tiraram o chique dele e jogaram no mato. Sacanearam ele, né. Bom, aí ele cavou buraco e água saiu onde ele cavou buraco. Aí ele colocou o chique dele ali. Não ficou assim dentro da água não. Ficou fora da água. Mesmo assim a água entrou. Onde ele cavou. Aí ele caiu na água e foi rezar pra todos os chiquis do tio dele. Foi rezando, rezando, rezando, pros chiquis não entrarem. E ele rezou chiqui dele e entrou mais (peixe) no chiqui dele. E todo mundo estava batendo timbó pra lá, pra lá, pra lá. Estava chegando muito peixe, mas não entrou. Entrou mais no chiqui dele, porque ele rezou, rezou. Aí ficou, ficou, ficou, ficou. Aí perto de meio-dia eles falaram: - Agora vamos tirar o nosso chiqui, vamos comer-. Todo mundo fez fogueira pra assar peixe. Aí cada um tirou chiqui e não tinha nada, não tem nada, nada, não tem nada. Aí eles falaram: - Pôxa! Por quê o peixe não entra? Por quê não entra? – Aí foi o último tio dele e falou: - Tira seu chiqui agora, vamos ver se peixe entrou! - Aí ele foi lá e tirou o chiqui – pôxa – o chiqui dele era cheio, cheio. Entrou mais pra dentro. Ele ficava só arrastando, nem tinha força. E o tio dele ajudou e cortou o

chiqui, cortou, abriu e peixe caiu, peixe derramou. E todo mundo veio pegar. - Pôxa! Como é que pode? O peixe entrou no chiqui dele! O quê aconteceu? – E ele ficou sem peixe. Ele ficou sem peixe. Ele fez fogueira, pra comer com o tio dele separado, mas ele achou ruim, achou ruim. Tomaram todo o peixe dele. Até o tio dele ficou triste com os irmãos dele. Diz que ele falou: - Pôxa! Vocês podiam dar três, quatro peixes pra gente assar e comer! – Ele ficou achando ruim. Aí este Caracaraí falou: - Tio, então vamos embora. Como todos os tios não querem dar peixes pra nós, então vamos embora! – Aí ele pendurou colar, só pra ele voltar. Ele pendurou. Tem uma cabacinha aqui, pendurou. Ali dentro tava cheio de piranha brava. Aí eles foram. Tudo lá o pessoal tava comendo, assando peixe. Quando entrou no mato pelo caminho, aí parou. Diz que ele falou: - Tio, vc vai achar ruim, mas todos os seus irmãos. Você nào sentiu o que todos os seus irmãos fizeram isto? A gente voltou sem peixe. A gente nem comeu. Agora, vai acontecer todos os seus irmàos. Eu não quero que você fica triste. Eu tô triste. Eu esqueci meu colar. Aí diz que ele falou: - Então vai, vai.- Deixou. Aí tirou roupa e deixou no caminho. Aí foi correndo e quando chegou no caminho reto e todos os tios dele olharam o Caracaraí correndo, diz que todo mundo falou: - Pôxa! Quem é este rapaz bonito? Pôxa! Vamos conhecer este rapaz bonito que vem correndo! – Aí quando chegaram perto ele falou: - Ó, vocês são meus tios. Vocês me sacanearam, jogaram espinha na minha costa, vocês me queimaram todo o corpo. Eu sou Caracaraí – disse que ele falou- Eu sou filho de peixe. Última vez agora que vocês comeram peixe. Agora vocês nào vão comer mais- Aí ele tirou aquele colar onde ele pendurou, tirou. Ele rodou assim, rodou, rodou, rodou. E caiu assim, quebrou. E a água estourou. Estourou e tudo piranha comeu todos os tios dele. Comeu tudo Depois que ele saiu da mãe dele, fez uma lagoa pra mãe. Ele fez a lagoa pra mãe tomar banho. Então ele fez uma lagoa muito grande, a gente nào vê o mato do outro lado. Então ele pediu pra mãe sair e ir ver esta lagoa. Ela disse: "Ó meu filho, é muito grande esta lagoa pra mim". Aí ele fez uma cobra, e a cobra ficou assim, bem no meio do caminho onde a mãe cai pra tomar banho, a cabeça da cobra ficou pertinho assim onde sai do banho, e outra cabeça também.. Então a mãe passa pela cabeça da cobra. Então a mãe não gostou, é muito perigoso pra ela. Então ela falou: "Meu filho o que eu não gosto é que eu estou passando bem na cabeça da cobra, o que vai acontecer comigo, talvez a cobra vai me comer, me engolir. Então , Caracaraí, o filho dela, tirou aquela cobra e escondeu. Então, como ela não gostou daquela lagoa que ele fez, muito grande, então ele diminuiu a lagoa. Diminuiu pequenininho. Aí ele pediu pra ver e ela

gostou: "Agrora o tamanho desta lagoa tá bom pra mim". Então ficou pra mãe esta lagoa. Aí Caracaraí foi embora, foi casar a filha de Tupã, o trovão. E chegou lá, Tupã falou: "Quem é que vai casar com aquele homem?" Aí tinha uma filha mais nova que escolheu. Ele chegou lá, foi bem recebido. Amarrou a rede em cima da rede da filha e ficou. À noite, Caracaraí quis deitar com ela, aí Tupã fez relâmpago, iluminou ele, porque ficou com ciúme da filha dele. Então ele não gostou. Aí outro dia fecharam o caminho do peixe então Caracaraí foi lá, amarrou o pau onde todos os sogros dele ficavam. Tem um que gostou muito dele. O Caracaraí pegou cipó e amarrou o pau, o jirau, bem duro, com cipó mais forte. Pelos outros, ele pegou um cipó fraco. Então, todos os sogros dele foram esperar peixe. Aí ele mandou bicho brabo da água. Ele disse: "Você pode comer tudo aquele sogro que não gosta de mim. Fica alumiando hoje de mim. Eu acho que todos eles ficaram com ciúme de mim. Eu acho que eles não querem que eu case com a filha." Aí subiram em cima do pau. E veio o peixe e flecharam o peixe. E daqui a pouco o bicho vem e todos os sogros dele ficaram com medo do peixe grande. E eles quiseram sair de cima do pau. E o cipó rebentou tudo. Um salvou, porque ele amarrou com cipó mais forte. Aí ficou, não caiu. Os outros, todos o bicho comeu E sobrou um sogro e saiu. E aí Caracaraí ficou com vergonha e foi embora de lá. E foi casar com a filha de outras pessoas. Só que a gente até hoje tá procurando o nome da pessoa. Aí chegou lá e esta pessoa tem 4 filhas, tem mais nova. E esta pessoa recebeu ele, pegou rede, amarrou em cima da filha mais nova. E ficou. Ficou com ela. Esta mulher não gostou muito dele, a mais nova, porque ela tava vendo o corpo dele tudo ferida, tudo feio. Então esta moça não gosta muito dele. Então por isto que a gente tem isto: a mais nova não gosta da gente que é mais velho, tem mais velha que gosta. Então, é por isto que até hoje tem isto. E ficou. E foi tomar banho e esta menina ficou longe dele, foi lá tomar banho. Aí ele deixou e ela não esperou sair. Ficou. Aí outro dia, ele foi banhar sozinho. Aí ele tirou aquela roupa, o couro, ele ficou assim bonito, todo enfeitado, colar brinco, todo pintado pelo jenipapo. Aí a filha do meio foi banhar, aí encontrou ele. Quando ela viu ele, ela disse: "Poxa! Quem é este homem bonito! Eu nunca vi este homem bonito!". Aí ela chegou lá e ela viu a roupa no chão, todas as moscas em cima lá do couro dele. Ele tava no banho, ele saiu do banho. Ela viu que ele era bonito, bonito mesmo. Ela falou: "Poxa! Agora que eu tô vendo você! Eu acho que eu vou casar com você. Como minha irmã não gosta de você, eu mesma vou me casar com você." Aí começou a abraçar, abraçar, só que ainda nào fez kirim-kirim. Aí ela deixou ele, voltou pra oca. Ela disse: "Poxa, eu vi o

seu marido. Por que você não gosta dele. Ele é homem bonito. Eu vi ele agora!". "Você falou mentira! Ele é homem velho, cheio de ferida no corpo. Eu não gosto!" Aí Caracaraí voltou, recolocou aquele couro no corpo. Aí veio andando assim, parece mürá (velho), igual um velho, igualzinho velho. Aí ela falou: "Poxa, ele tá vindo assim, imitando murá, ele não é murá, ele é rapaz novo!". Aí a irmã mais nova falou: 'Não, mentira! Ele é murá. Eu não gosta deste murá!". "Tá, tá bom! Então, eu vou casar com ele. Como você não gosta dele eu vou casar". Mesmo assim ela pegou todas as feridas, ele passou aquelas feridas dele pra mulher. Ela não tá nem aí. Deitando com ele, dormiu. Aí sempre saia pra tomar banho. Aí a irmã mais nova falou: "Poxa, você gosta muito deste murá!". "É pra você ele é murá, pra mim ele é rapaz, ele é bonito! Eu não vou mais dar ele pra você. Mesmo assim eu que vou tirar este couro do corpo dele, pra ele jogar fora. Depois que ele jogar do corpo dele, vc vai ver. Às vezes você vai querer voltar com ele e eu não vou deixar não. Eu não vou dar ele mais pra você. Aí ficou lá. Ficou, ficou. Aí o sogro dele fez um xiqui pra entrar peixe. Aí o sogro falou: "Minha filha, vai ver o xiqui, se tem peixe lá". Aí a mulher dele chamou: "Vamos lá ver o xiqui do meu pai, onde ele fechou o caminho do peixe". Aí ele foi lá, e foi andando parecendo murá. Aí chegou lá, só tem um peixe no xiqui. Não entrou. Aí ele tirou Aí levou, o sogro mandou assar, Caracaraí abriu, e o peixe assado saiu seco, seco, que nem este peixe que você está fazendo. Saiu assim bem torrado, não tem nem gordura. Aí o sogro falou: "Não sei porque o peixe não tem gordura. Não sei porque. Sempre eu trago peixe aqui não tem gosto, nào tem gordura, todos os peixes são secos." E ele tá ouvindo. Aí ele mandou fazer xiqui. Ele falou: "Fala pro seu pai trocar todo aquele xiqui que ele fez." Aí o sogro fez o xiqui tudo novo. Ele fez dez xiqui. Aí ele mandou levar: "Agora eu já terminei de fazer xiqui pra entrar peixe, agora leva este xiqui pro seu marido. Não sei se ele sabe rezar". O sogros sabia rezar, Caracaraí sabia rezar também. Aí ele levou um monte de xiqui, ele foi andando parecendo murá, murá mesmo. Aí chegou lá e ele colocou, e rezou. Ele disse: "Agora, você pode subir aqui em cima do pau. Não desce. Aí você vai ver como o peixe vai chegar". Aí ele saiu. Foi lá no meio do lago, onde vem este peixe. Aí ele chegou lá ele disse: "Agora eu vou bater a folha". Tem uma folha de uma árvore que chama Qua'up, em nossa língua, por aqui não tem. Ele pegou pau e tirou muita folha, batendo. Então esta folha caiu na água, e esta folha vai descendo e virou matrinxã, virou piau, aí virou jaraqui, curimatá, todos os tipos de peixe virou, aquela folha que bateu, virou tudo peixe. Aí chegou lá a mulher dele disse: "poxa, muito

peixe! Matrinxã, piau, tudo peixe gostoso que a gente tem, trairão, tucunaré, qualquer peixe que chega lá. Aí peixe entrou. Aí ele tirou o couro, roupa, pele e jogou na água, ele lavou. E saiu muito aquele caldo da ferida dele, saiu muito. Diz que saiu como se fosse assim, gasolina que derrama na água. Desceu e este caldo de pele desceu e passou no meio do peixe, o caldo de pele, aí peixe entrou muito, muito, muito. Aí ele colocou de novo. Aí ele veio, assim andando murá. Aí ele perguntou: "Chegou muito peixe aqui?" Aí ela falou: "Sim, muito peixe!" "Já entrou?" "Já, entrou muito!" "Vamos tirar!" Aí ele caiu na água, foi tirando o xiqui, tirando na terra. Muito matrinxã, primeiro só matrinxã. Aí colocou de novo. Aí ele disse: "Só que seu pai agora, não sei se seu pai vai dar conta destes peixes. Peixes nào vão parar de entrar." Aí pegou cipó e levou muito peixe no cipó. E outro a mulher levou na cabeça, ele fez cesta pra levar peixe. Aí chegou na casa, o sogro disse: "Poxa, por que vocês trazem tanto peixe!" Aí o sogro levou no meio, a turma dele distribuiu. Abriu, tava cheio de gordura. Aí todo mundo falou: "Poxa, por que agora, só hoje, tem gordura? Não tinha antes não". E todo mundo achou lá, tudo peixe gorduroso, todo mundo gostou. Não sabe que ele lavou pele. Até deu dor de barriga, porque o peixe tinha muita gordura, o matrinxã. Então até hoje tem isto. Quando a gente pega muito matrinxã, todo mundo come, menino, dá dor de barriga, muita gordura. Até hoje tem isto. Aí ele procurou remédio, ele preparou. Todo mundo tomou chá e aí parou a dor de barriga. Até hoje tem isto. Aí o sogro foi lá pegar peixe. Aí outro dia o sogro foi lá, dormiu lá, só ficou assando peixe no jirau. Então, todo dia ele volta com o peixe assado. Aí ficou. Aí ele foi tomar banho com a mulher dele, foi ficando, ficando lá.. Engravidou. E ficou. Aí outro dia ele falou. Ele falou pra mulher dele: "Amanhã você tem que me arranhar". E a mulher dele falou: "De que jeito eu vou arranhar a sua pele, você tem tudo ferida!" E outro dia ele foi com a arranhadeira, mostrou: "Com isto você vai me arranhar, quero ficar forte". Aí ele falou meio-dia. Aí tirou aquela pele, deixou no chão, chamou a mulher dele, e arranhou ele na perna, no braço. Quando a mulher dele começou a arranhar ele na barriga, nas costas, aí veio aquela irmã mais nova. E ela viu: "Poxa, quem é este homem bonito?". Aí ela chegou, a irmã falou: "Você viu meu marido? Era seu marido!". Aí esta menina falou: "Poxa, eu acho que eu vou voltar pra ele!" "Não, você não vai voltar pra ele. Eu não voou deixar ele voltar pra você, você não queria, ele casou primeiro com você e você não quis!. Ficaram brigando, sabe? Por isto até hoje tem isto, mulher brigando por causa de marido, ciúme. Aí ela arranhou e irmã mais nova foi embora pro banho. E contou pro pai: 'Pai, poxa, eu vi o

marido da minha irmã. Ele é bonito, bonito mesmo. Só que quando ele chegou eu vi a pele dele toda ferida. Eu pensei que a pele dele era verdadeira. Aquela pele não é verdadeira. Aquela é roupa dele! Por dentro, o pele verdadeira. Poxa, acho que eu vou voltar com ele!" Aí diz que o pai falou: "Será que sua irmã vai aceitar?" "Ela tem que aceitar!" Ficou assim, doida. Ela ficou doida. Aí ficou lá. Aí ela disse: "Poxa, Caracaraí, é bom que você não usa mais esta sua pele. Eu quero que você fica assim sempre bonito". "Não, eu não vou esquecer esta minha pele". "Não! Não! Vamos enterrar, vamos jogar, vamos queimar!" Aí conversaram lá, ele queria usar: "Não, não usa não!" A mulher dele tirou, ele usou de novo. 'Não, não usa não. Eu que tô pedindo pra você não usar mais!Isto é muito feio pra você, muito velho. É ruim. Senão as pessoas nào vão gostar de você. Eu quero que as pessoas gostam de você, como você tá assim. Vamos jogar, vamos jogar!" Ele pensou: "Então, como você quer que eu fico assim, pela minha pele, então vamos jogar". Então, pegou aquele pele e ele disse; "Agora eu vou enterrar lá do outro lado" Aí caiu na água, levou onde terra mole. Aí enterrou lá, bem no fundo. Por isto que lá, a lagoinha, a lagoa pequena do Kuikuro, do outro lado, tem terra muito mole, a gente atola porque Caracaraí enterrou a pele lá. Aí enterrou. Aí lavou lá. Aí o peixe da lagoa passou tudo pelo caldo da pele nos peixes. Então lá, na lagoa dos Kuikuro, qualquer peixe tem muita gordura. Diz que o pele do Caracaraí passou pelo peixe. Aí voltou pra oca. A menina mais nova tava lá na porta esperando, esperando. Aí veio o homem bonito, não anda mais como murá, acabou, veio com colar, brinco, perna amarrada, braço amarrado, bonito. Aí chegou, a irmã mais nova levantou, abraçou: "É, eu vou voltar agora e casar com você!" A irmã não aceitou, aí brigou. É por isto que até hoje tem isto, Wesley. Tem uma mulher que não aceita irmã, briga, ciúme. Então até hoje tem isto. Ai ficou lá, aí ficou morando lá. E de lá nunca mais Caracaraí saiu pra morar em outro lugar. Este é o final.

2.2- OS MAMAÉ

A cosmologia de Sapaim é fundamentada na relação entre as pessoas e o mundo visível, por um lado, e os espíritos (*Mamaé*) e o mundo invisível, por outro lado. As explanações de Sapaim a respeito dos *Mamaé* são, sem dúvida, aquelas que mais impressionam os seus ouvintes urbanos. Estas são recebidas como a revelação, ou a confirmação, por parte do

indígena de um dos mistérios do universo, qual seja, a existência de outras realidades que não a das coisas empíricas. As pajelanças de Sapaim na cidade também são fundamentadas na cosmologia dos *Mamaé* e é a partir desta última que o pajé dá explicações sobre a doença e a cura de seu cliente urbano. Os *Mamaé* estão presentes onde Sapaim estiver. As melodias que Sapaim toca em sua flauta, na aldeia ou na cidade, também são atribuídas aos *Mamaé* – estes seriam os autores.

Os *Mamaé* são não-humanos, vinculados às almas dos mortos (as quais também podem ser referidas como *mamaé*). Por princípio, são perigosos ao contato direto com humanos. Entretanto, uma vez sob a perspectiva dos próprios *Mamaé*, seus qualificativos são bastante semelhantes aos dos humanos. Sapaim diz que o "Mundo dos *Mamaé*" é igual ao nosso aqui: "tem aldeia, tem canoa, tem mandioca, tem peixe, tem dança, tem flauta; eles comem, dormem, bebem, tem mulher e filhos, fazem casas, fazem tudo igual; só que lá é bem mais bonito que aqui". Sapaim, em suas palestras, fala de cinco mundos de *Mamaé*, como que superpostos. Ele sempre diz já ter conhecido cada um destes cinco, através dos sonhos: "eu durmo num lugar e sonho que vou para o seguinte; aí durmo neste outro e sonho que vou para o seguinte; e assim vou sonhando e passando de um pra outro". Noções como esta são ouvidas com deslumbramento, mas também com relativa familiaridade, pelos ouvintes urbanos de Sapaim vinculados às práticas neo-xamânicas. A cosmologia Nova Era também inclui a noção de "planos" ou "níveis" de distintas realidades – noções estas que tem toda uma filiação semântica dentro das cosmologias orientais e do pensamento ocidental, remetendo, por exemplo, à noção de cosmo folheado das gnoses helênicas, as sete *esferas planetárias*, ou aos diversos *shamayim* (céus) da literatura judaico-cristã, cujo número varia entre três, cinco ou sete e dez (Cf.: Mackenzie, 1983). A noção esotérica-ocidental de "céus" é automaticamente posta em equivalência à noção indígena de pluralidade de mundos de *Mamaé*. Gisela, líder neo-xamã mineira, disse-me que "há diversas dimensões no universo, que são distintos planos de consciência habitados por entidades diversas"- assim ela traduz a narrativa de Sapaim.

Sapaim disse-me, a respeito dos *Mamaé*, que eles são tão antigos quanto Mawutsini (o Demiurgo); eles podem ser machos ou fêmeas, podem ter filhos e parentes, ficam velhos e vivem muito, muito tempo, embora um dia morram. Tem os *Mamaé* antropomórficos, que ensinam danças e transformam pessoas em pajés, e tem os *Mamaé* selvagens, teriomórficos, mais vinculados à natureza, que atacam as pessoas e fazem o mal. Há mulheres-mamaé (*Mamaécunhã*), que agarram homens na floresta com o objetivo de "fazer *kirim-kirim*" [sexo] até que eles morram. Por isto, os homens levam consigo algum objeto pertencente a

uma mulher, pois a proximidade do cheiro de mulher pode afastar estes espíritos femininos. Sapaim diz que elas são muito bonitas, enfeitadas de jenipapo e de cabelos negros e compridos. Uma delas – relata Sapaim nas palestras - está aparecendo na Aldeia Matutire dos Kayapó, perto de uma cachoeira. Sapaim afirma que "mesmo na Europa e nos Estados Unidos os *Mamaé* são iguais aos do Xingu". Tem *Mamaé* que vive dentro de uma árvore. Quando a árvore seca, ele se vai. Tem *Mamaé* que vive dentro dos cupinzeiros e são como pequenos anões, parecendo crianças. São os *Mamaé Pitang* ("mamaé bebê"). Se alguém os matar, eles se transformam em cobras. Sapaim relata muitos casos e detalhes sobre os Mamaé em suas palestras. Eis um deles: "Um dia, a gente foi até uma lagoa perto dos Kamayurá chamada Myararé, a lagoa dos bichos. Fomos de canoa e tinha um Mamaé macho que era o "dono da lagoa". Ele é muito branco e estava em cima de uma árvore. Ele saltou lá de cima quando viu a gente mergulhou dentro dágua".

Para Sapaim, os animais zoológicos são seres que tem ligação com um mundo regido pelos *Mamaé, donos dos animais* (Cf. Viveiros de Castro, 1977; Barros, 2003). O "visível" e o "invisível" imbricam-se no discurso de Sapaim e nas cosmologias alto-xinguanas. Numa entrevista, perguntei a Sapaim pelos *donos dos animais* e se ele teria que se comunicar com estes antes de uma caçada. Sapaim respondeu-me o seguinte:

> *Não, não. Isto não tem. Não tem isto. Eu não vou falar com mamaé do capivara, mamaé do peixe. Isso eu não vou falar. Tem mamaé deles. Mas só quando uma pessoa fica doente é que vê mamaé do peixe, mamaé da capivara. Mas, eu até agora eu não vi mamaé do peixe, da capivara, da anta. Não vi assim, pessoalmente. Nem no sonho eu não vi. Isto não tem."*

Sapaim, embora reconheça que existem, não se comunica com os espíritos "donos-dos-animais" com objetivos de caça, como faz o pajé Tukano..Reichel-Dolmatoff (1975:84s) descreve os *Vai-Mahsé* dos Tukano como espíritos Animais específicos, distintos dos animais (presas), com os quais os pajés devem negociar a caça. Sapaim também refere-se a um ou outro *Mamaé* como "o dono de tal animal" – "O dono da Anta", ou invés de "*Mamaé* Anta", por exemplo. Ou quando ele diz: "o *bem-te-vi* é pajé" - estaria falando de Pitawã, o Bem-Te-Vi, um pajé mítico que ajudou o demiurgo na criação, e que tem relação com os *bem-te-vis (Pitangus sulphuratus)*. Metonimicamente, Sapaim atribui a todos os pássaros *bem-te-vis* uma relação com o *Mamaé* Bem-te-Vi.

Diante de um grupo de Brancos, candidatos a uma visita ao Xingu, Sapaim prometeu que os levaria a esta lagoa mágica para que eles pudessem ver os *Mamaé*. Sapaim tem uma relação séria, mas ao mesmo tempo jocosa com relação aos *Mamaé*. Certa vez, na cidade, ele

viu um pequeno cãozinho muito feio, orelhudo e magro passando. Sapaim exclamou, rindo: "Olha um *Mamaé*!" Sua mulher e seu filho, que o acompanhavam, caíram na gargalhada. De outra vez, fomos a uma casa noturna beber cerveja. Ao lado de onde estávamos, passou uma mulher muito alta, loura, de pele muito branca e de expressão um tanto estranha no rosto. Sapaim olhou, voltou-se para mim e exclamou, rindo: "Parece um *Mamaé*!"

Sapaim disse, numa de suas palestras, que "tem *Mamaé* que é feito por gente". Isto implica numa outra significação para o termo. Um *Mamaé* é também algo que pode ser produzido por alguma pessoa. Sapaim diz que é uma "energia". Difícil, aqui, dizer se tal noção é primariamente xinguana ou se se trata de alguma assimilação de noções Nova Era. Em todo caso, observei que o etnônimo *mamaé* goza de certa polissemia. Uma alma de um morto (*Inhan'g*) também pode ser *Mamaé*, embora nem todo *Mamaé* seja alma de morto. Além disto, Sapaim certa vez disse-me que seu *Inhan'g* [também alma de um vivo] sai do corpo pela cabeça, quando ele sonha, e, assim, "ele vira *mamaé*". Sapaim disse-me que os *Mamaé* só aparecem vestidos sob roupas xinguanas – os *ariru*. Despido do *ariru*, "ele fica parecendo uma pessoa mesmo". Há *Mamaé* comuns, que nunca são festejados, e há *Mamaé* especiais, que sempre são festejados. Os heróis demiurgos, *Mawutsini*, *Kwat (Sol) e Yaü (Lua)* também são definidos como *Mamaé*. Os personagens dos mitos, como por exemplo, Caracaraí, o Homem-Peixe, ou Pakuen, o Gaivota, que ensinou às mulheres o plantio e preparo da mandioca, também são ditos serem *Mamaé* e, como tal, existem de fato e interagem com os humanos em um tempo mítico (*imawe)* sempre atualizado (*ang*).

Sapaim revelou-me que nem tudo tem *Mamaé*: "Nem todos os animais tem *Mamaé*. Sapo tem, não é *Mamaé* bom: *Mamaé Cururu.* Urubu não tem[19]. Gavião não tem [20]. Anta tem. Onça tem. Tatu não tem. Todo peixe tem *Mamaé*." Sapaim não forneceu qualquer explicação sobre a razão de alguns seres possuírem *Mamaé* e outros não.

Certa vez, Sapaim disse para alguns neo-xamãs: "Eu sou *Mamaé*!" Assim, o pajé também se identifica como *Mamaé*, ou seja, também se qualifica como um ser de estatuto espiritual. Viveiros de Castro (1977:227) já havia assinalado este costume da nomeação do pajé pelo nome genérico do *Mamaé* como aplicável aos grandes xamãs: os xamãs são, de algum modo, espíritos, eles mesmos.

Uma atribuição importante dada por Sapaim aos *Mamaé* é a de que estes últimos são os verdadeiros autores de todo artefato cultural: são os *Mamaé* que ensinam as músicas, as rezas, a fabricação de instrumentos musicais e de objetos domésticos. Os *Mamaé* são entes

[19] Todavia, o "Urubu-de-Quatro-Cabeças" é um Mamaé importante ligado à luz original, disse-me Sapaim.
[20] Mesmo assim, há um importante Mamaé Gavião, o Uirapy, que devora as almas certo tempo após a morte.

criadores de cultura, além de "donos" de animais, de vegetais, de lugares e de coisas inanimadas. Os *Mamaé* reúnem em si natureza e cultura. Todas as flautas sagradas xinguanas, a *yakui*, a *yakuicatu*, a *kurutai*, a *uruá*, a yokokó foram inventadas e dadas às pessoas pelos *Mamaé*. Foram os *Mamaé* quem deram às pessoas a mandioca, que ensinaram sobre o tabaco e a pajelança, as danças e os adornos corporais.

Sapaim diz que todo pajé verdadeiro tem o "seu *Mamaé*", ou seja, seu espírito auxiliar. Mas, não é o pajé quem manda no *Mamaé*, mas o contrário. O pajé é que é o *xerimbabo*[21] do *Mamaé*. O que Sapaim pode fazer é limitado à vontade e ao poder do *Mamaé*. Viveiros de Castro (1977:228) já havia feito uma observação a respeito desta fato, qual seja, de que é o espírito que dá a condição de xamã. Sapaim disse-me que seu *Mamaé*, cujo nome é Ypotramaé, o trata por "meu neto". Takumã deu-me informação análoga. E, nos mitos, sempre o *Mamaé* protetor trata o humano por "meu neto". Aqui, a interação do pajé com o seu *Mamaé* tutelar reproduz uma relação íntima e afetuosa de parentesco.

Sapaim afirma que os *Mamaé* tem senso de humor, riem, jamais choram, mas ficam raivosos. Contou numa palestra que um dia seu *Mamaé* apareceu ao lado de sua rede e sentou-se em um banquinho. Então, Ypotramaé perguntou-lhe: "Meu neto, você quer ver uma coisa bonita?". Sapaim respondeu que sim. Então, o *Mamaé* o conduziu para a outra extremidade da aldeia. Lá, atrás de uma maloca, Sapaim viu um casal fazendo sexo, "a mulher estava por cima do homem". Sapaim riu muito ao contar isto e disse que teria sido uma brincadeira de seu *Mamaé*. O homem conduziu Sapaim de volta à sua rede, pois este se encontrava "meio bobo" por estar, reconhecidamente, "virando pajé". Assim, Sapaim afirma que seu *Mamaé* é capaz de pregar peças e de agir de modo jocoso.

Sapaim afirma que se uma pessoa comum avistar um *Mamaé* de repente, ela ficará doente e poderá até morrer. Ela ficará doente "da doença daquele *Mamaé*". Somente um pajé poderá salvá-la. E mesmo um pajé que vê um *Mamaé* pode adoecer. O pajé, porém, saberá como livrar-se da doença. Assim, um doente e um pajé tem certa semelhança: ambos são vítimas da possessão por parte de um *Mamaé*. Viveiros de Castro (2002:397) observa que, nas cosmologias ameríndias, o encontro fortuito com um espírito é o processo que possibilita a transformação do indivíduo humano em não-humano, mediante a transposição abrupta da condição humana do *eu* deste indivíduo para o *ele* do espírito: vendo o espírito como o verdadeiro humano. O pajé pode lidar com este câmbio de perspectiva, o doente não.

Sapaim disse-me que os Brancos que ficam loucos, na verdade, estão querendo virar pajé; e, como os Brancos não sabem como lidar com isto, jamais os loucos se livram dos *Mamaé*.

---

[21] *Xerimbabo* é um termo originário da língua geral, eqüivale ao kamayurá *Ierembap* ("meu mascote").

Sapaim disse-me isto logo após fazer pajelança em um rapaz mineiro, E., portador de um evidente quadro psiquiátrico. Refletindo sobre isto, o termo ocidental, cunhado por Bleuler, "esquizofrenia" (onde *schizos*, "partido", e *frénos*, "alma"= "alma partida") também significa uma cisão entre duas vontades, dois instintos e duas entidades dentro de uma única pessoa, partidas e discordantes, uma, a pessoa racional, socialmente "humana", e, outra, a pessoa irracional e humanamente a-social. A psiquiatra contém, entretanto, a noção da psicopatologia como afecção de uma interioridade subjetiva, produto de um longo desenvolvimento dentro da modernidade (Cf. Duarte e Giumbelli, 1995), que a torna diferente da noção etiológica xinguana, da ação de um *Mamaé*. Além disto, a noção de doença da alma como infecção por parte de um espírito ou demônio é recorrente entre os Brancos, em igrejas católicas e evangélicas e espíritas, e fundamenta os exorcismos de cura praticados nas cidades (Mariz, 1997). A condição do *Mamaé* auxiliar do xamã é um processo de integração à sua identidade social, superada a condição de patologia. Esta questão também remete às discussões clássicas sobre o xamã como psicótico (Cf. Vitebsky, 2001; Vazeilles, 1991; Perrin, 1995; Maués, 1999; Eliade, 1998). Levi-Strauss (1985:xxi), concordando com Nadel (que pesquisou esta questão entre os nativos das montanhas Nuba, na África), diz: "Précisément parce que les conduites shamanistiques sont normales, il résulte que, dans les societés à shamans, peuvent rester normales certaines conduites qui, ailleurs, seraient considèrées (et seraient effectivement) pathologiques". Lévi-Strauss continua, comentando certos dados que evidenciariam que nas sociedades complexas sem xamanismo a incidência de patologias mentais seria maior do que nas sociedades xamânicas. Haveria um vínculo direto entre sociedade e desordem mental – o viés "psico-social"- , como propõe Mauss (1985), relacionando psicologia e etnologia. Eliade (ibidem, 37) discute tanto a tese da natureza psicótica dos xamãs tradicionais quanto a tese da sua normalidade intelectual, superior à média, assim como discute a doença psíquica do xamã como uma etapa necessária para sua xamanização. Tânia, uma das pessoas ligadas ao neo-xamanismo que se tornou bastante próxima de Sapaim, sendo enfermeira psiquiátrica, disse-me que via muita semelhança entre Sapaim e os seus clientes loucos – embora não estivesse afirmando que o Pajé fosse louco, mas enfatizando a natureza de *outsider* do xamã diante do *nomos* social.

Na cidade, ao falar sobre os *Mamaé*, os ouvintes urbanos de Sapaim elaboram as mais diversas ressignificações, ou traduções. Um participante de um encontro com Sapaim na Serra de Petrópolis, ligado a neo-xamanismo, de nome Paulo, disse-me, por exemplo: "Essas entidades de que o pajé fala são espíritos da natureza, seres elementais como fadas e gnomos.

Podem também ser espíritos mais evoluídos, almas, seres de luz, energias conscientes do universo. Cada cultura tem o seu modo de falar. Ele tem o jeito dele".

Um advogado de religião espírita de Juiz de Fora, Sr. F., havia acabado de fazer uma sessão de pajelança com Sapaim, e ouvido deste a explicação de seus problemas de saúde como ligados a um Mamaé. Ambos conversaram a respeito. O Sr. F. disse-me na saída: "Ele é um médium poderoso, tem muita força. Ele deve ter uma falange de espíritos que o acompanham. E, com certeza, tem um mentor espiritual, um guia de luz. Este espírito dele deve ser um caboclo, ou um espírito muito evoluído que se apresenta assim como ele descreve, vestido de índio. Achei tudo muito incrível."

Uma mulher - V. - veio se consultar com Sapaim, em Juiz de Fora. Após a pajelança, V. disse-me ser também "*médium* vidente". Relatou-me o seguinte: "Na hora da reza, eu vi o espírito-guia do Sapaim ao lado dele, é uma índia toda pintada, usando cocar. E, gozado, também senti um cheiro muito forte de ervas".

Na etnografia de Samain (1978), encontrei uma lista detalhada dos *Mamaé* como agentes etiológicos de doenças, bem como a descrição dos sinais e sintomas de cada doença de *Mamaé*. Utilizei esta lista de Etienne Samain como referência para entrevistar Sapaim. Este me forneceu uma detalhada descrição de cada *Mamaé* e da síndrome por ele produzida, cujo resultado final foi muito semelhante ao que Samain havia registrado. As mais detalhadas descrições dos *Mamaé* encontrei em Münzel (1971) e em Oberg (1953). Também Zarur (1975: 56) e Villas Bôas (2000: 47-74), relatam a importância dos *Mamaé* no trabalho do pajé.

Ao listar Sapaim os *Mamaé*, tem-se a impressão de que não se tratam de seres individualizados, mas sim de espécies ou tipologias de espíritos. Quando Sapaim relata os mitos referentes aos vários *Mamaé*, isto se confirma. Por exemplo, quando ele relata o modo de se obter o "osso de Anhan'hu" , amuleto capaz de tornar o portador invisível. O "osso" é encontrado nos lugares onde "muitos Anhan'hu" foram mortos. Eles podem ser mortos por envenenamento através de certas plantas ou queimados. Assim, não existe um único Anhan'hu, embora se costume falar do "Mamaé Anhan'hu" como se fosse um indívíduo. Trata-se de uma espécie. Inclusive, um humano portador de osso de Anhan'hu pode se transformar num deles.

Outra coisa que pude observar é que a lista que Sapaim comenta, e que é baseada na enumeração realizada por Etienne Samain a partir dos relatos de seus informantes kamayurá, é incompleta. Sapaim fala de diversos outros *Mamaé* que não são listados: *Mamaé Pássaro Takupeón*, *Mamaé Peixe Simukuiari*, *Mamaé Anão Pitang,* e alguns outros que aparecem nos *moronetá.* Em geral, qualquer ente proveniente do mundo invisível é um *Mamaé*.

Outro ponto que chama a atenção é que o doente que foi atacado por um *Mamaé* torna-se, o próprio doente, em fonte reveladora daquele *Mamaé*. "Quando a pessoa melhora, ela conta como é que aquele *Mamaé* dança e a gente dança igual". Assim, o doente de *Mamaé* adquire um estatuto muito próximo do estatuto do pajé, ou seja, de um conhecedor de coisas que existem do lado de lá do mundo invisível. "O doente está quase virando pajé", diz Sapaim. E o pajé, por outro lado, pode ser compreendido como um doente que esgotou todo o processo. Trato esta questão no próximo capítulo. Cada *Mamaé* determina uma diferente *síndrome*, ou seja, um cortejo de sinais somáticos e de sintomas psíquicos que lhe é característica, específica.

Os Mamaé, suas danças e suas síndromes

1-Mamaé Amarikumã – Sapaim: "Este é Mamaé. Só que Amaricumã é nome da festa, e do Mamaé também". *São mulheres-espíritos. Tem um mito próprio e uma festa correspondente, a festa* Yamaricumã. *São as antigas mulheres amazonas que, revoltadas com a deserção dos homens de suas tarefas, abandonam a aldeia e passam a constituir uma comunidade própria.*

2- Mamaé Anhan'hu – Sapaim: "Mamaé mais ruim que tem, pra nós. Anhan'hu a gente não vê como ele anda de dia. Ele usa borduna, borduna dele. Com isto ele faz barulho, ele bate no pau seco e a gente não vê que ele faz isto". *Sapaim fez, a lápis colorido, um desenho deste* Mamaé *numa grande cartolina e deu-me de presente. O desenho deveria ser colocado na parede de minha sala de estar com o objetivo de proteger a minha casa. O* Mamaé *tem uma grande cabaça ao invés de cabeça, e orelhas em abano. As pernas, entretanto, são finíssimas, e longas. É peludo e selvagem e anda fazendo ruídos assustadores na mata. Sapaim disse-me que este* Mamaé, *justamente por ser muito bravo, protege com sua braveza a casa da pessoa onde o desenho dele é exposto. Sapaim explicou-me que os Kuikuro o denominam por* Apasa.

3- Mamaé Teikwatsoá - Sapaim: "É Mamaé também, a gente chama Tapiit, a anta. Este Mamaé não é nome do Mamaé dele de verdade. De verdade é Tapiiramamaé (Mamaé Anta). Este também é bravo. Aí vem..."

4- Mamaé Akükü – Sapaim: "Ele Mamaé, Akükü é Mamaé da floresta, ele vive sempre na floresta, na árvore qualquer ele anda. Quando Akuku faz pessoa ficar doente, então Mamaé do Akuku manda a pessoa subir, correr, machucar as crianças, quebrar qualquer

coisa. Por que? O Mamaé Akuku está mandando ele fazer isto. Até quando a pessoa quer ser pajé, o Mamaé do Akuku faz a pessoa ser pajé. Aí vem..." *O etnônimo* Akükü *traduz-se por "macaco".*

5- Mamaé Akutsi – Sapaim: "Akutsi é Mamaé, só que não manda a pessoa ficar bobo, mas só ficar doente. Ele tá vendo Akutsi. Aí vem.." *É o espírito da Cutia.*

6- Mamaé Ayuru – Sapaim: "Ele faz pessoa ficar doente. Então Ayuru tem dança. Então, pessoa tá vendo ele quando pessoa fica doente. Ele fica só vendo a dança do Ayuru. Então ele vê a dança, depois que a pessoa fica bom. Ele explica como a dança do Mamaé Ayuru dança. Então a gente dança igual. Aí vem..."

7-Mamaé Wainama'u – Sapaim: "É o dono do pequi, ele é o Mamaé do pequi. Ele faz pessoa ficar, quando ele manda pessoa ficar doente, pessoa fica...doença forte. Quando Mamaé faz doente a pessoa, a garganta fica muito inchada, como se fosse caxumba. Aquilo não é caxumba, é doença do Wainama'u. Quer dizer "beija-flor grande". Pode falar também "Wainama'u tuiap". Aí vem..."

8- Mamaé Iwep – Sapaim: "Nome do Mamaé é da pá pra virar beiju. Iwep é pá de virar beiju. Mulher usa sempre este Iwep. Só que Mamaé tá mostrando todos os Iwep, todos os Mamaé fica dançando Iwep. Todo mundo usa na mão, Iwep. Ficou este nome .Só que Iwep não é nada. Ele faz doente a pessoa e só fica mostrando como Iwep dança. Não faz nada." *Este Mamaé é diferente por não se referir a nenhum planta, nem a nenhum animal, ou ser vivo qualquer. Trata-se do espírito da pá de virar beiju.*

9- Mamaé Matit – Sapaim: "É o dono da mandioca. A doença dele ele joga pra pessoa, as crianças, as mulheres, como se fosse uma coceira, mas não é coceira. Esta doença dele dói, como se fosse assim sarampo. E tem remédio pra pessoa, pra tirar esta doença do Matit. Esta Mamaé tá mostrando como dança. Todos os Mamaé Matut dançam pela mandioca. Cada um destes mamaé dançam pela raíz da mandioca, outros dançam com os galhos da mandioca. Ele fica mostrando como dança a dança da mandioca. A gente faz como se fosse assim um pouquinho do Quarup, três. E no meio, um tronco alto, um tronco torto. Diz que o Mamaé do Matut anda torto. Então a gente procura uma madeira

torta e a gente faz igual. Então a pessoa que pegou a doença do Matut ele explica quando a pessoa fica bom. Então a gente faz a dança da mandioca, do Matut, pra pessoa ver".

10 - Mamaé Kurutá – Sapaim: "É como se fosse assim Kurutaí, não é Kurutaí – é outra flauta. Só que pessoas que tocam Kurutá são cinco pessoas. Quando pessoa viu esta dança do Kurutá, do Mamaé, ela viu um monte de Mamaé. Cada um usa uma flauta, o pessoal toca. Só que a música é diferente da música do Yakuí, do Kurutaí. A música do Kurutá é outra música, diferente. Esta última música do Kurutá eu não gravei, eu não aprendi. Eu sei um pouco. Quando a pessoa fica boa, ela explica como toca Kurutá. Só que a pessoa quando toca Kurutá usa uma palha na cabeça, não uma palha assim muito fechada. Esta palha na cabeça do Mamaé Kurutá é toda pintada. E a gente faz igual. E agora vem.."

11- Mamaé Kapimã – Sapaim: "É Mamaé também, só que não fica assim como se fosse um kapimã (veado). Ele fica igual uma pessoa. A pessoa tá vendo o Mamaé Kapimã igual pessoa. Só que ficou este nome porque ele é Mamaé do kapimã. Até hoje a gente tá vendo isto, Mamaé do kapimã. Tem pessoa que sonha com o Mamaé do kapimã, mas não fica doente. Só esta pessoa dorme mal, depois a pessoa sai e sonha mal e o Mamaé do Kapimã aparece pra ele, aí pessoa fica doente, e fica sempre junto com ele, ele não faz nada. Agora vem..."

12- Mamaé Turuá – Sapaim: "Este é um Mamaé um pouquinho brabo. Quando Mamaé Turuá joga doença na pessoa, ela não fica bem, sempre pessoa fica sentindo tonteira, pessoa sai no sol e cai, porque Turuá mandou a doença pra pessoa. Só que Turuá usa palha, a roupa dele, por dentro tem Mamaé. Mamaé é quem dança. Quando a pessoa dança, cai muito vento. A dança do Turuá, porque é Mamaé do vento. Não é vento, é Mamaé do vento, o Turuá. Agora vem..." *Sapaim ainda informou-me que este Mamaé reside em cima de grandes jatobás e que costuma arrancar as coberturas das casas, quando produz vendavais.*

13- Mamaé Opireté – Sapaim: "É nome do Mamaé que não faz nada. Este Mamaé faz pessoa ficar doente, ele joga só energia, pessoa fica muito triste, pessoa fica com febre, porque o Mamaé mandou a doença pra pessoa. Só que ele tá mostrando como ele dança, ele usa máscara no rosto. Ele tá mostrando como dança. Agora vem..."

14- Mamaé Huri-Huri - Sapaim: "É mesma coisa da doença do Turuá. Quando este Mamaé manda doença pra pessoa ela fica assim com se fosse a doença que vocês chamam de epilepsia, tremendo. Não é aquela doença do branco, é a doença do Huri-Huri. A pessoa fica gemendo, cai. Então, este Mamaé Huri-Huri é um pouquinho perigoso. Tem remédio pra tirar. E a gente cura aquela doença. Então ele tá mostrando como usa o Huri-Huri. E todo Mamaé do Huri-Huri usa aquele enfeite, que usa, tá mostrando como roda e faz barulho. Só que a gente faz isto numa festa. A gente faz muito. Cada um usa. Só quando a gente faz festa todas as mulheres não podem ver quando a gente roda, mesma coisa da Yakuí. Depois que a pessoa fica boa, ele explicou como faz, como dança. Quem pegou a doença do Huri-Huri ele explicou. E agora vem..." *O huri-huri é um instrumento musical xinguano, uma espécie de losango de madeira, pintado, que é submetido a um giro rápido através de varas longas nas quais cada peça é amarrada. Produz-se um zumbido forte. Também é o nome da festa na qual se produz este concerto e é o Mamaé correspondente.*

15- Mamaé Parapará – Sapaim: "É o nome do Mamaé. Pra nós chama Iuawu. Só que este nome Parapará é a língua dos Kuikuro e dos Kalapalo. Pra nós é Iuawu, que significa aquele sapo pequeno, aquele sapo de perna cumprida. Aquele é Mamaé também. Quando este Mamaé joga doença a pessoa fica rouca, não consegue falar, fecha a garganta. Então esta é a doença do Parapará. Então ele mostra como é a dança do Mamaé do Parapará. A dança do Parapará a gente faz quando a pessoa pega a doença do Parapará, a gente usa palha na cabeça, nos braços, nas pernas. Então a gente usa toda esta palha, como a pessoa explicou, viu a dança do Mamaé Parapará. Agora vem..."

16- Mamaé Taurawaná - Sapaim: "Este Mamaé faz a pessoa ficar doente, ele fica vendo a dança do Taurawaná, onde a gente usa aquela palha, no braço, folha, usa cocar, usa tudo. E ele mostrou a dança boa, e a pessoa não fica muito doente. Ele tá mostrando como dança a dança do Mamaé Taurawaná. E pessoa fica boa, ele explica o Taurawaná dança tudo pintado, usa cocar, usa tudo...

17- Mamaé Wakuré – Sapaim: "É igualzinho Taurawaná, o Mamaé é igualzinho. Só que a dança do Wakuré é diferente do Taurawaná. A dança é em fila, assim...Então, a dança do Wakuré fica todo mundo em torno da oca. E a mulher dança junto. A gente pega, quando a genta faz esta dança, a gente pega cunhã [mulher], qualquer cunhã na casa. E a

gente dança com a cunhã, ela fica encostando assim na barriga, as costas da cunhã, e a gente pega no cinto, na cintura da mulher. E ele pega na palha, dançando. E a gente dança até hoje como é a dança do Mamaé Wakuré, e a pessoa fica boa. Agora vem."

18- Mamaé Yakuíkatu – Sapaim: "É igualzinho Mamaé Iwat, usa máscara, usa palha. Só que Yakuikatu não faz nada. Yakuikatu passa doença pra pessoa, pessoa fica muito doente. Ele tá mostrando como dança a dança do Mamaé Yakuikatu.

19- Mamaé Yakwaen – Sapaim: "Então, enquanto Yakuwen manda doença pra pessoa, ela fica só procurando uma fruta do mato, qualquer fruta porque este Mamaé Yakwaen vive só com fruta da floresta. Então, este Mamaé tá dando fruta pra pessoa. Só que ela não fica muito doente, ele tá mostrando como dança a dança do Mamaé Yakwaen. A dança dele é como a gente faz a dança da fogueira, rodando, fora da fogueira. E depois disto, a gente dança pela casa, pela oca, dançando. Então, até hoje a gente dança a dança do Mamaé Yakwaen. Agora vem..."

20- Mamaé Arikamu – Sapaim: "É Mamaé da água. Ela é uma cabaça bem grande. A gente corta um tipo de bambu, taquara, um pedaço assim cumprido, a gente toca, faz barulho. Um faz assim...buuuuuu....outro responde...buuuu...outro responde...buuu...só faz barulho, e a dança também. Só que Arikamu vive sempre dentro da água. Ele é Mamaé da água. Quando mamaé do Arikamu passa a doença pra pessoa, a pessoa fica doente, fica só bebendo água, porque o Mamaé do Arikamu tá mandando a pessoa beber muita água. De tanto a pessoa beber água, a água enche barriga. Isto tem cura. Pajé vê isto. Então o pajé diz: Você tá com a doença do Arikamu. Então só isto que Arikamu faz pra pessoa, fica doente, mas não faz nada e ele tá mostrando a dança e a pessoa explica como faz a dança do Mamaé do Arikamu. Agora vem..."

21- Mamaé Iwarayumiã – Sapaim: "Significa o tambor de qualquer Mamaé. A gente procura um pau seco do mato, um pau seco bem grande assim, bem grande, e a gente tira pela raíz e tudo, pra não quebrar aquela raíz. O pau seco cai, bota lá, e já tem buraco dentro. E a gente traz pra aldeia. Aí o Iwarayumiã fica dentro da oca dos homens, onde tem Yakuí, onde tem máscara, onde tem tudo. Só que no dia que a gente trás do mato e vai ser dono, este tem dono, igual um pessoa. Então, quando a gente trás do mato a gente

manda fechar toda porta: cunhã não pode ver, menino não pode ver, menina não pode ver. Aí vem só os homens trazendo, arrastando, e põe dentro da oca dos homens."

22- Mamaé Ywat – Sapaim: "Quando a gente faz Ywat, a dança é mesma coisa do Tauwaraná, só que a gente faz palha....Ywat dança junto do Mamaé do Taurawaná, só que Ywat usa máscara bonita, bem no rosto, usa cocar, faz palha como se fosse calça, ninguém vê o pé da pessoa, tudo fechado. Então quando Ywat sai pra dançar, e com isto, todos os Mamaé tão batendo naquele Iwarayumiã. Porque aquele Iwarayumiã é do Ywat, é dele. Então, a gente faz igual. Todas as pessoas que ficam lá dentro da oca dos homens, eles batem aquele tambor na madeira, faz barulho, e cantam também. Para igual, bate igual, tudo igualzinho, a pessoa não erra. Se a pessoa erra um pouco, bater naquele tambor, aí todo mundo tem que pingar pimenta nos olhos, o dono que mandou, o dono deste Iwarayumiã. Então a dança do Ywat é muito bonita. A dança do Ywat é como se fosse assim feiticeiro amarra pra pessoa ficar doente, pessoa ficar muito doente, mas isto tem cura, o pajé tira a doença do Ywat. Então quando a pessoa fica boa, ela explica como dança o Mamaé Ywat. Ywat usa aquele chocalho no braço direito. Então, quando Ywat vai pegar aquele mingau com a cuia grande, ele pega a cuia de mingau pelo braço esquerdo, e a cuia não cai, a cuia do mingau não cai. E Ywat leva pra casa dos homens, da oca."

23- Mamaé Tawarit – Sapaim: "Ele vive na água. É mesma coisa que Mamaé do Yawaripünhan, na nossa língua é "ariranha". Então, Tawarit é mesma coisa do Mamaé do Yawaripünhan, só que pessoa quando fica doente, quando ele joga doença pra pessoa, ela fica doente e no sonho da pessoa ela só come peixe, só peixe, porque o Mamaé só come peixe. Então, o Mamaé tá levando peixe pro sonho da pessoa. Então, quando a pessoa fica boa, ela procura mais peixe pra ela comer, porque ela comeu muito peixe no sonho, o Mamaé do Tawarit tá levando peixe pra pessoa. Ele não faz nada. Tá mostrando como dança o Tawarit. Ele tem máscara, não é assim como se fosse a máscara do Ywat de madeira. A gente faz a máscara do Tawarit de algodão. Só que a gente desenha no rosto da máscara o Mamaé do Tawarit. Então, a dança do Tawarit quando sai a oca dos homens, ele vai entrar em qualquer oca, porque ele vai pegando, se tem peixe assado, se tem beiju, se tem mingau, ele leva pra oca dos homens. Então, Tawarit faz isto. Agora vem."

24- Mamaé Kwahahã – Sapaim: "É mesma coisa a máscara do Ywat, só que é de madeira. Kwahahã manda doença, a pessoa vive no sonho sempre na água. Porque Kwahahã vive na água, é Mamaé da água. Então, pessoa fica sentindo muito frio porque o espírito da pessoa fica junto do Mamaé Kwahahã. Então ele tá mostrando a dança do Kwahahã, e depois a pessoa fica boa. Ele explica como faz a máscara. A máscara é diferente, é comprida. A máscara do Tawari também é mesma coisa da máscara do Kwahahã.

25- Mamaé Miyaratsing – Sapaim: "Mesma coisa, ele vive na água. Vive sempre na água. Miyaratsing é igualzinho, pessoa fica sentindo muito frio porque Mamaé do Miyaratsing leva pessoa pra água, então a pessoa fica doente, sentindo frio. Ele mostra como dança, Mamaé Miyaratsing. A máscara dele, ele usa palha, palha bonita, só que ele faz assim um bico, pintura em frente, atrás e usa cocar. E usa também a palha, como se fosse calça, faz braço, e ele dança junto do Taurawanã, Ywat, e mesma coisa que o Tawarit faz, ele pega comida em qualquer oca e leva pra oca dos homens, da oca, porque lá dentro tá cheio de Mamaé, então Mamaé manda Miyaratsing pegar qualquer comida da casa. Então, a gente faz até hoje igualzinho. Mamaé do Miyaratsing até hoje."

26- Mamaé Yokokó – Sapaim: "Só que este Mamaé manda doença, mas pessoa não fica doente, ele tá mostrando só como dança Mamaé Yokokó. Então, até hoje a gente tá fazendo. Yokokó dança junto com o Yakuí. Quando oYakuí toca de noite, Yokokó dança junto. E assim que Yakuí para de tocar, Yokokó canta. Vai cantando. E o pessoal canta, até hoje a gente faz. Hoje em dia também ninguém sabe cantar como Yokokó canta, ninguém sabe como dança até hoje. Então, eu tenho como cantar Yokokó. Eu aprendi. Então, pessoa fica doente, mas pessoa fica assim muito mal, pessoa pode ficar doente muito tempo, depois fica boa. Aí ele explica. Só que Yokokó usa aquela cabaça, kamitü, chocalho, kamitü. Então, eles cantam com o kamitü, dançando, duas pessoas. É assim que é a dança do Mamaé Yokokó."

Sapaim concluiu sua aula sobre os Mamaé*, dizendo-me:*

Então é assim, Wesley, o nome dos Mamaé, tem tudo. Não tem nome do Mamaé diferente. Tudo é nome de Mamaé mesmo, na língua kamayurá. Então, a gente fala qualquer espírito, Mamaé. Nome "mamaé" é geral. Estes Mamaé são todos bons. Os Mamaé ruins, peludos, não tem nome: mamaecatuité. Mamaé bom não faz nada pra pessoa, ele ajuda, não joga doença. Só que Mamaé ruim joga doença, energia, em

> Branco e em Índio. Branco não sabe que recebe Mamaé ruim que manda doença. Branco não sabe que Mamaé envia doença. Mamaé bom ele faz a pessoa ser pajé, o Mamaé bom. O Mamaé ruim não faz a pessoa ser pajé, porque ele é ruim. Mamaé ruim sempre joga doença muito forte, joga flecha. Então Mamaé bom não gosta que Mamaé ruim joga flecha pra pessoa. Mamaé bom faz uma pessoa ser pajé, mostra planta, mostra como ver Mamaé bom, Mamaé d'água, tudo que é Mamaé ele mostra, a pessoa vê como é Mamaé bom, Mamaé ruim. Então, Mamaé bom faz o bem pra pessoa. Mas o Mamaé bom fica junto da pessoa pra gente ser pajé. Só que a pessoa não tem como virar pajé forte, como eu, então Mamaé bom só fica mostrando pelo sonho da pessoa. Depois a pessoa não lembra mais o que ele viu de Mamaé bom mostrou, qualquer Mamaé, Mamaé dágua, tudo que a gente falou Amaricumã, Turuá, Kwahahã....Tudo quanto é Mamaé o Mamaé bom mostra pra pessoa, mas a pessoa não lembra mais o que ele viu. E assim que Mamaé bom faz com a pessoa. Pajé não trabalha com Mamaé ruim, só faz com Mamaé bom.

Ao explicar a doença, Sapaim faz diagnósticos a partir da noção da intervenção dos *Mamaé*[22] sobre a pessoa – tal como descrita pelos autores já citados anteriormente. Sapaim utiliza a fumigação, as rezas (*kewere*) e as flautas para seu ritual de cura. Bastos (1999) menciona o uso de flautas pelos pajés kamayurá. Sapaim afirmou-me que o uso da flauta com terapia é um recurso indicado pelo seu *Mamaé* e que a flauta "puxa para fora do corpo do doente" os *Mamaé* ruins.

2.3– FEITICEIROS QUE SE TRANSFORMAM EM ONÇA E EM PÁSSARO

A feitiçaria é uma noção recorrente entre os ameríndios, entre nativos de outros continentes e também entre os Brancos caboclos (Maués, 1997). Nimuendaju (1987:93) informa que, entre os Guarani, o feiticeiro é um tipo de pajé, o *moãjary* ("senhor do veneno"). O termo guarani é cognato ao kamayurá, usado por Sapaim, *moangayat* . Barros (2003:252) informa que os Bakairi referem por *omoedo* ("senhor do veneno") ao feiticeiro. Comparável ao etnônimo grego *phármakon*, o *moan'g* kamayurá tanto significa "veneno" ou "feitiço", como "remédio"; assim também *drug,* na língua inglesa. Duas categorias opostas – uma que mata e outra que cura – encontram-se, assim, reunidas na mesma palavra,

[22] Este etnônimo kamayurá, equivale ao Yawalapiti *apapalutápa*; este nunca ouvi usado por Sapaim

configurando uma semântica peculiar. Sapaim glosa: "um feiticeiro jogou *moan'g* [feitiço, veneno] em fulano". E também glosa: "eu vou encontrar o *moan'g* [remédio, planta, cura] que vai fazer sarar a doença de fulano".

Da mesma forma que já ocorreu entre os xinguanos, Nimuendaju relata, entre os Guarani, assassinatos de pessoas suspeitas de feitiçaria. Barros (ibidem,idem) informa o mesmo fato a respeito dos Bakairi. Gregor (1982:197) informa quatro assassinatos por acusação de feitiçaria em trinta anos, entre os Mehinako. Fausto (2001:342) também se refere a isto entre os Parakanã, embora como algo ocorrido há tempos. Sapaim informou-me da morte de Uahu, acusado de feitiçaria entre os Kamayurá, fato ocorrido há alguns anos.

A respeito do pajé e do feiticeiro como categorias distintas entre os Kamayurá, Bastos (1999:98, nota 62) diz o seguinte:

> *Inicialmente há a oposição ente o moangayat ,'feiticeiro', isto é, 'dono de drogas', e o paye, 'pajé' e o moangakwahapap, 'farmacólogo-médico', os dois últimos reunidos. Nesta oposição, o feiticeiro é katuité, 'mau', provocando a morte de outrem através da introdução, metonímica ou metafórica, de corpos estranhos, drogas especialmente. O moangakwahapap é katu, 'bom', e atua com base em excepcionais conhecimentos botânicos, farmacológicos e do corpo humano. O paye, também katu, trabalha no fundamental com sopros, sugações e fumo, tudo isto objetivando a dissipação do maleficio introduzindo no corpo da vítima. Note-se que o paye pode se especializar somente nisto e em ter visões, podendo prescindir de conhecimento musical que, no entanto, é altamente relevado quando presente. Cada subdomínio destes pressupõe uma hierarquia de especialistas (...). Observe-se, finalmente, que enquanto o paye e o moanagyat operam com 'doenças espirituais', o farmacólogo o faz com 'doenças fisicas'.*

Conforme Barros (2003:252) e Viveiros de Castro (1977:231), o feiticeiro alto-xinguano é quase sempre uma figura misteriosa, dificilmente identificada. Os suspeitos são indivíduos avaros, agressivos, mentirosos, maus lutadores, anti-sociais, que podem apresentar manchas na pele (resultado de seu envenenamento pela ingestão de insetos e de outros bichos). O suspeito é sempre um "outro", alguém de outra facção, de outra parentela, de outros grupos ou um estrangeiro que esteja próximo. O estatuto do pajé é adquirido, enquanto o do feiticeiro é atributivo. A condição é hereditária, transmite-se de pai para filho, embora as técnicas exijam aprendizado. O feiticeiro domina um repertório de técnicas de fabricação de feitiços, de venenos, de encantamentos. Ele aprende a falar a linguagem das onças ou pode se transformar em uma. Ele é portador de dardos venenosos invisíveis e rouba fios de cabelos

das vítimas, ou dedos de cadáveres para confeccionar feitiços. Ele envenena a comida. Seu aprendizado dá-se durante a reclusão pubertária. Ele também aprende a vestir as roupas de bicho que fazem voar ou que produzem a metamorfose em animal. Ele pode também manipular os *Mamaé* para que criem doenças. No caso do rapto dos dois meninos, Sapaim disse-me que todo o processo foi realizado por um feiticeiro, o Mamaé Veado foi apenas o instrumento da feitiçaria. O feiticeiro alto-xinguano, assim como o Guarani, tem o poder de atrair raios sobre seus inimigos. Sapaim relatou-me ter salvo a vida de um índio suspeito de feitiçaria, entre os Juruna, quando declarou que um raio que atingira uma casa da aldeia não fora provocado pela feitiçaria do suspeito.

Eu repassava com Sapaim as reproduções de fotos do texto do antropólogo Etienne Samain (Samain, 1978), que mostravam pessoas e cenas do cotidiano kamayurá. Sapaim reconhecia nas fotos os parentes e amigos, alguns já falecidos. Quando passei a página do texto em que havia a foto de um dos principais informantes de Samain, um Kamayurá destacado e susceptível de chefia chamado Uahu, Sapaim disse: "Este é feiticeiro!" Sapaim relatou-me que Uahu era um feiticeiro e que teria matado um dos seus filhos através de feitiçaria. Relatou-me ainda que Uahu foi então descoberto e, conseqüentemente, morto dentro da aldeia. Sapaim disse-me ainda que o filho de Uahu, Karô, também é feiticeiro, mas escapou de ser morto, fugindo para longe, vivendo até hoje não se sabe onde. Bastos (1999) teve Uahu, que era reconhecido músico e raizeiro, como um de seus principais informantes em sua pesquisa etnomusicológica. Bastos (ibidem:80) informa em seu trabalho que Uahu e Takumã lideravam duas 'metades faccionais' da aldeia Kamayurá. Viveiros de Castro (1977:79) registrou que, relacionada a esta divisão faccional kamayurá entre Takumã e Uahu, "o líder da facção oposta, Wahu, era freqüentemente lembrado pelos Yawalapiti aliados de Takumã como feiticeiro poderoso". Reporto a estas referências com o intuito de levantar a questão da acusação de feitiçaria, dentro do contexto xinguano, como comportamento também ligado às questões políticas, ao manejo do poder .

De outra vez, na Aldeia Yawalapiti, Sapaim mostrou-me um velho índio Kalapalo que passava por nós, a caminho do rio, e que visitava a aldeia. Sapaim disse-me: "Este velho é feiticeiro, ele veste roupa de bicho e muda". O que Sapaim me revelara não poderia ser "espalhado", pois implicaria numa grave ameaça à integridade física do velho Kalapalo. Tratar-se-ia de um segredo negociado entre este e Sapaim. O preço: um colar.

A afirmação da feitiçaria e da existência do feiticeiro é extremamente freqüente no discurso de Sapaim na cidade, e, mais ainda, na aldeia ou quando fala de sua atividade na aldeia. Diz ele que, não fossem os feiticeiros, as pessoas na aldeia viveriam muitos, muitos

anos mais. É que, como observa Gregor (1982:196), conforme diversos povos ameríndios, as doenças, calamidades e infortúnios diversos são geralmente atribuídas aos feiticeiros. Sapaim disse-me que "tem Branco feiticeiro também", referindo-se às práticas ditas de *macumba.* Assim, Sapaim não reduz a condição de feiticeiro somente ao índio xinguano.

Franchetto e Heckenberger (2001:16) afirmam: : "O poder invisível do feiticeiro, por exemplo, afeta igualmente as ações dos poderosos e de comuns, e, de fato, pode ser visto como uma forma de resistência a expressões manifestas de poder". Gregor (1982:329), em sua etnografia dos Mehinako, descreve a função do pajé como "caçador de feiticeiros". Viveiros de Castro (1977:231s) descreve, entre os Yawalapiti, na aldeia de Sapaim, a importância da feitiçaria, as flechas mágicas do feiticeiro e os encantamentos verbais, além do uso de roupas de bicho que são encontradas no mato. O feiticeiro, como coloca Viveiros de Castro (ibidem) é o único que pode ser morto, pois é o único que mata.

O feiticeiro é uma figura distinta, até certo ponto, do pajé, e muito presente no Xingu. Entretanto, pelo relato de meus informantes, principalmente Sapaim e Ayupu, verifiquei que o pajé xinguano pode invejar, desejar fazer uso, de certas "tecnologias" pertinentes ao feitiçeiro. Sapaim fala com muita admiração dos feiticeiros que conhece e, uma vez, lamentou comigo não saber algumas técnicas dos feiticeiros, completando: "só sei curar".

Sapaim tornou-se inimigo ferrenho de um certo índio Xavante. Este tomou-lhe a esposa. Disse-me Sapaim que nada poderia fazer contra o Xavante porque, como pajé, só pode exercer seu poder para "fazer o bem". Mas, Sapaim não vê problema em usar os favores de um feiticeiro para realizar uma vingança pessoal. Uma conversa teria ocorrido entre Sapaim e um feiticeiro Karajá, em Brasília. Disse-me Sapaim que o feiticeiro se ofereceu para o ato de vingança e afirmou a Sapaim que ele poderia fazer com que um raio caísse em cima do Xavante, após provocar uma chuva. O feiticeiro disse ter já feito isto para o seu próprio pai. Outra idéia que o feiticeiro teria dado a Sapaim é que este deve colher a saliva do índio inimigo, com um algodão, quando este cuspir no chão. Então, o feiticeiro capturaria um camaleão que estivesse sobre uma árvore e enfiaria o algodão na boca do animal, soltando-o após. Cinco dias depois, o inimigo começaria a emagrecer, emagrecer. Não teria médico, nem hospital, nada, ele morreria de tanto emagrecer. Outra possibilidade ainda seria o uso de uma planta cuja seiva se passa na mão. E então se passa a planta na mulher que foi tomada pelo inimigo, tocando-a apenas de leve, a pretexto de um cumprimento ou gesto de carinho. Quando a mulher e o inimigo fizerem *kirim-kirim* [sexo], a genitália dela irá travar, apertar e eles ficarão presos "como se fossem um cachorro e uma cachorra". O único jeito de soltarem-se um do outro seria usando uma embira que só existe no Xingu e, com ela, açoitar o lombo

do índio. Outro recurso ainda, teria dito o feiticeiro a Sapaim, seria roubar uma camisa bem suada do Xavante e deixar que formigas saúvas, das bravas, a ataquem. Depois de dois dias, surgiriam feridas com pus em toda a pele do inimigo e ele morreria. Sapaim, disse-me, deu permissão para que o feiticeiro fizesse qualquer uma destas coisas. Em troca, Sapaim teria que pagar com um colar de caramujo. Sapaim, entretanto, viajou e não soube ainda o que aconteceu, ou se aconteceu algo.

Sapaim e seu irmão Ayupu relataram-me, ambos, em ocasiões diferentes, o hábito dos feiticeiros se metamorfosearem em animais. Os feiticeiros, para que possam se transformar, dispõem de ervas mágicas que passam pelo corpo, realizam abstinência sexual e, o mais importante, tem que encontrar uma "roupa" (*ariru*) de animal. Estas roupas mágicas são encontradas no mato e foram criadas há tempos por *Mawutsini*, o Demiurgo. Não são roupas feitas por mãos de gente. Caso o feiticeiro faça sexo (*kirim-kirim)* durante o período em que usa a roupa, conforme foi-me relatado, a roupa o "engolirá" e ele se tornará bicho para sempre.

Aqui há um confronto interessante em relação aos neo-xamãs. Para estes, que ouvem de Sapaim tais estórias sobre feiticeiros que viram bicho, o processo de "metamorfose em bicho", descrito nas obras de Castañeda através do termo nativo meso-americano *Nagual*, é algo positivo, que deve ser experimentado como uma forma de integração entre o S*elf* do neo-xamã e a animalidade selvagem da natureza. Gisela disse-me já ter passado pela experiência de se transformar em animal (o que relato no quinto capítulo) – algo, entretanto, que ela entende como pertinente às experiências do tipo *psi*. Imagino que, se ela pudesse fazer tal afirmação em uma aldeia xinguana, correria o risco de ser acusada de feitiçaria e até assassinada – desde que fosse levada a sério. A origem desta noção dos neo-xamãs está na obra de Castañeda e de Harner. Este último (Harner, 1995:101s) dá detalhes sobre como o iniciante em neo-xamanismo pode transformar-se em animal, citando o exemplo dos Wiradjeri da Austrália – que transformam-se em águia-falcão; dos Yuki californianos, que viram ursos. Harner discorre sobre a crença na licantropia e no zoomorfismo na Europa e a perseguição às bruxas pela Igreja, até o Renascimento – isto comprovaria a existência de prática mágica, também fora das culturas ameríndias. Harner ainda cita diversos grupos indígenas entre os quais, através da dança, experimenta-se a unificação com seu Animal de Poder. As máscaras de espíritos animais teriam o objetivo de favorecer esta unificação, observa Harner. Por outro lado, fora a feitiçaria, entre os alto-xinguanos também há festas onde os dançarinos vestem roupas de pássaros e de outros animais – como, por exemplo, o *Tarawanã* – sem que esta "fusão" com o Animal/*Mamaé* seja vista como ruim.

Como ainda analisarei no quarto capítulo, o que entendemos por "natureza", para os diversos grupos indígenas em geral fundamenta-se sobre uma condição humana totalizante: primeiro vieram os antigos humanos, que então se diferenciaram em bichos e humanos. Entre os Yanomami, por exemplo, Albert e Chandés (2004:28s) registram a seguinte noção: "A instauração do mundo e da sociedade dos humanos atuais foi precedida por uma criação, a dos *yaroripë*, ancestrais simultaneamente humanos (de corpo) e animais (de nome). Sua conduta desregrada (que inverte as normas da sociedade atual) precipitou sua metamorfose em caça (*yaropë*). A imagem (*utupë*) desses ancestrais animais da primeira humanidade constitui hoje o essencial dos espíritos xamânicos". Os personagens dos mitos fundantes que Sapaim relata são sempre humanos que, somente depois, por alguma razão, assumem formas animais (o Tatu, o Anta, o Onça etc). Observa-se o mesmo nos mitos dos indígenas norte-americanos (Cf.: Harrod, 2000; Brightman, 1993). "Natureza", para Sapaim, significa, como observou Etienne Samain (1978:67) o segundo dos dois pólos "gente (*awa*)/não-gente"(*na-awayté*), que Samain vê como correspondentes às noções "cultura" e "natureza" dos antropólogos, respectivamente. Samain (ibidem, idem) observa, entretanto, que para o Kamayurá, não há uma separação nítida entre estes dois pólos. Samain (ibidem, 68) comentando este *continuum* entre "gente" e "não-gente" no pensamento Kamayurá, observa que ele permite que se compreenda melhor a noção xinguana de transformação de homem para animal e de animal para homem, assim como explica o comportamento "humano" de animais míticos, como O Gaivota, o Anta, o Onça, ou, penso, Caracaraí, que era filho de peixe com mulher.

Nas cosmologias ameríndias, conforme as observações de etnólogos (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979), não é a entidade psíquica que sinaliza o sujeito, mas sim o corpo (que inclui afetos, memória). O sujeito – posição que inclui os animais - e sua identidade são, primariamente, entidades corporais. Viveiros de Castro (2002: p358) define o xamanismo como "habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas". Um xamã, ou um feiticeiro, podem cruzar barreiras corporais. Ao cruzar, através do uso ritual as máscaras, o xamã pode transformar-se em *mamaé* (Cf. Baer, 1993) – as máscaras são "roupas" (*ariru*), equipamentos de metamorfose . O uso das roupas de *Mamaé* pelos feiticeiros, permitindo-lhes a transformação em animais, ou o vôo livre pelos ares, é referido com imensa admiração por Sapaim. Como observa Viveiros de Castro (2002:394): "As roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos: elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. O que se

pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha..." A lógica das roupas mágicas de *Mamaé*, como artefatos tecnológicos, é a mesma lógica dos *ariru* dos mitos, qual seja, a lógica de uma vestimenta que, mudando a forma, muda também as propriedades, as características e os poderes de quem a usa. Também Ayupu demonstra, em longas conversas em torno do fogão, a mesma admiração pela tecnologia dos feiticeiros e revelou-me um segredo: achou uma roupa dessas! Nem Sapaim sabia disto, disse-me Ayupu.

Ayupu disse ao grupo de Brancos, amigos de Sapaim que visitavam a aldeia, já ter vestido roupa de pássaro por três vezes e voado 'que nem lá no Rio vocês voam de asa delta" – tendo o cuidado de lembrar que não é feiticeiro. Ayupu relatou que, certa vez, há muitos anos, estava montando guarda no Posto Leonardo, ao lado de um soldado da aeronáutica, um Branco de nome Cosme. De noite, Cosme foi chamá-lo, apavorado, dizendo que havia algum bicho voador sobre o abrigo. Ayupu foi lá ver, no escuro, mas nada viu. Teria sido um bicho voador passando por cima de um pé de pequi. O soldado havia atirado em sua direção. Amanhecendo, Ayupu e o soldado voltaram ao local. O relato continua:

> *No dia seguinte a gente achou o bicho. Era lindo! Com penas de gavião, enorme, estendido no chão, virado pra baixo, deixando um rastro perto da pista de avião. Eu e o Cosme enterramos o bicho. O dia passou e fomos dormir. Aí eu tive um sonho: vieram Raoni e o meu pai que já tinha morrido. Eles disseram que não era Mamaé, mas era roupa de mamaé e que ia aparecer de novo. Na outra manhã, eu fui lá ver e a coisa estava desenterrada de novo, no chão. Enterramos de novo, pela segunda vez. Quando fui dormir, sonhei novamente com o meu pai falecido, que dizia que aquilo era roupa de mamaé. E ele dizia também que eu tinha que conversar com ela e perguntar qual é o lugar dela e também dizia que enterrar não adianta porque a roupa aparece de novo. Fui lá na manhã seguinte e conversei com a roupa 'na língua'. Ela se mexeu. Continuei conversando e ela ficou de pé sozinha. Tinha o tamanho de um homem. Pedi pra ela me mostrar o lugar e ela disparou pelo céu, abrindo asas de gavião, planando, bonita. Eu fui atrás, chamando de volta. Segui até o Posto Jacaré onde o meu pai tinha tido uma roça. No Jacaré – que fica a uma hora de barco da aldeia atual – a roupa desceu rápido em cima de um pé de jatobá que tem um cupim embaixo. Eu fiquei então dois meses no Jacaré. Aí fui me encontrar com um feiticeiro Aweti que disse que tinha sabido que eu tinha uma roupa de mamaé, e que era uma coisa que ele sempre procurou. Eu disse que não tinha. Mesmo assim, o feiticeiro aceitou me ensinar como voar com a roupa: tem que falar com ela, passar uma erva pra tirar cheiro, fumar e ficar pelo menos uma semana sem sexo (senão a roupa leva embora). Eu fiz isto. A roupa abriu atrás e tinha um*

banquinho lá dentro. Eu fiquei com medo, mas fui. Sentei na roupa e ela fechou sozinha. Ela tinha dois olhos que chegam até o nosso rosto e com eles a gente vê tudo em volta, amplo. Tipo de uma flauta, que é o bico. Basta pensar que ela voa pra onde você quiser. Eu voei em cima do rio Kuluene, vi uma aldeia lá embaixo, vi a casa de um amigo que pegava fogo, vi tudo lá de cima. Já voei três vezes. Só contei isto pra alguns. Mas não sou feiticeiro não, viu?

Gabriel, o professor universitário que se encontrava na Aldeia Yawalapiti quando Ayupu relatou este caso, solicitou ao irmão de Sapaim que lhe ensinasse a voar no artefato mágico. Ayupu combinou com ele uma futura data para tal, quando ele teria, então, que evitar sexo, banhar-se com a erva mágica e decorar determinadas rezas "na língua" para que a coisa levantasse vôo. Ayupu também ofereceu-me um vôo através deste seu *ariru.* Explicou-me as diferenças entre voar na roupa de m*amaé* e voar em asa delta – sabendo ele que pratico o esporte do vôo livre. Em sua narrativa, tanto Ayupu, quanto Sapaim, colocaram a natureza da "roupa de *mamaé*" de uma forma tão objetiva e concreta que os nativos Brancos em visita ao Xingu dispuseram-se a passar pela experiência de usar tais roupas, tais artefatos misteriosos. Há alguns meses, na cidade, encontrei-me com Gabriel e este disse-me estar disposto a retornar, sozinho, ao Xingu com a finalidade de voar na roupa de *mamaé*, mesmo que tenha que pagar a Ayupu.

Sapaim, por sua vez, também relata sempre seu encontro pessoal com dois homens vestidos, ou transfigurados, como bichos. É um *moronetá* que ele freqüentemente apresenta em suas palestras urbanas. Reproduzo aqui um trecho da narrativa:

- Então, o que eu já vi tem uns feiticeiros que usam roupa de pássaro, gavião, né? Isto eu já vi. Agora, ele já morreu há muitos anos. Eu já vi ele. Quando eu tava pescando – ele é meu sobrinho, me chamava de tio – é um Kalapalo. Quando eu tava pescando, ali no rio Tuatuari, de noite. Eu gostava de pescar de noite. Eu peguei três trairão de anzol, trairão grande, e fiquei mais. Sozinho. Eu fiquei até meia-noite. Meia-noite eu peguei mais um. Depois disto, ele assoviou. Assoviou de longe ainda. Aí eu digo: - Pôxa, aquele é Mamaé do céu! Feiticeiro do céu. – eu fiquei falando. Em 5 minutos ele repetiu mais alto. Assoviou mais alto. Aí falei: - Pôxa, será que este feiticeiro do céu vai vir aqui? – A gente chama feiticeiro do céu pelo nome Iwakaputsak – que significa "mora no céu". Aí parou. Aí eu fiquei segurando linha e aí assoviou de novo. Assoviou mais alto. Aí olhei pra cima. Aí eu vi. Ele que tá me vendo. Ele me viu já. Ele me viu. Eu vi os olhos dele assim, que nem uma luz. Iluminando assim, de noite. Aí apagou. Aí gritou mais alto. Aí eu falei: - Eu vou matar este feiticeiro do céu. Eu vou matar este iwakaputsak. Eu quero ver. Aí veio, Wesley. Veio. Quando chegou mais baixo ele já falou. Ele disse: - Tio, sou eu.- Uai!

Será quem é esta pessoa? – Eu falei. – Sou eu tio!- Aí desceu. Tava voando, voando no céu. Aí desceu como daqui assim até na porta. Tinha uma canoa aqui e ele desceu assim no campo limpo. Aí ele disse: - Tio, o que você tá fazendo aqui? – Aí eu respondi também: - O quê você tá fazendo aqui, também? O quê você veio fazer? – Aí ele falou: - Vem cá. Vem que eu quero falar com você.- Aí eu enrolei linha, enrolei, enrolei, enrolei. Joguei na canoa e aí eu fui lá. Ainda ele estava com roupa, sabe? A roupa dele é toda de pena de arara, papagaio, gavião...Bem no pé dele, um rabo de gavião. Tudo é bonito! Agora, a cara dele é como se fosse assim cara de onça, parecido com cara de onça. Aí cheguei lá, saí da terra, da canoa, aí ele disse: - Pôxa! Primeira vez que você tá me vendo agora. Eu andei muito e nunca encontrei uma pessoa. Nunca, nunca. Só agora, a primeira vez, que você me encontrou, que você está me vendo.- Aí eu falei: - O quê que é isto? – Ele disse: - Isto é a minha roupa. Com isto estou voando.- Ariru, ele disse ariru. Ele falava na língua – Pôxa, acho que eu vou morrer mais tarde – ele falou. – Você me viu agora, então por isto que eu vou morrer mais tarde. E, como a gente é feiticeiro, nunca uma pessoa vê nós. Por isto que a gente que é feiticeiro fica muito tempo, a gente não fica doente. Agora você me viu, você me encontrou, por isto que eu vou morrer. – ele falou. Aí ele falou: - O quê que você está fazendo aqui? – Aí eu falei: - Eu tô pescando. – Aí ele disse: - Então, você pode ir embora, pode ir embora. – aí eu perguntei: - E você? Você vai pra onde? – Eu vou lá no Waurá. Eu vou ver o meu amigo, feiticeiro também. Eu vou ver meu amigo. Então tá. Só que você não vai dizer nada que você me viu. Então...- ele falou – eu vou dar colar pra você pra você não dizer pra ninguém. Não diz pra ninguém que você me viu. – Ele me deu o colar, me pagou. Aí eu digo: - Não, não vou contar você não. Não vou dizer nada. Eu guarda só você na cabeça, no coração, que eu já vi você. – Então tá. Era meia-noite. Aí eu falei: - Como é que você voa com isto? – Você vai ver, depois. – Aí ele tirou e colocou no chão. Os olhos ficavam só piscando, continuava com cara de onça. Era do tamanho dele. Aí quando ele voa ele faz barulho tchuuuuuuuuuuu. Ele faz barullho. E ele falou: - Então, eu vou embora e você pode ir pra sua oca, vai dormir. – Tá. Eu vou. Vou sim. Eu quero ver como você usa. – Eu vou mostrar, vou mostrar. – Aí ele colocou o braço assim (enfiou o braço assim) e segurou aqui como se a gente carrega mochila, entrou e aqui dentro fechou. Aí fechou a cara, fechou a cara da onça. Aí ele sentou e levantou, pisou na terrra, subiu e voou. Foi embora. Tem asas de pena. Só que ele lá dentro ele fica assim, sentado, segurando numa corda aqui dentro. (o braço dele não é asa) E foi embora. E quando em cima do posto Leonardo ele gritou, gritou, assoviou, assoviou. Aí parou. Aí voou mais, muito alto, muito alto. Acho que ele assoviou em cima da aldeia dos Kamayurá. Assoviou muito baixo, longe. Igual gavião. E depois que assoviou eu não vi mais. Foi pro Waurá. Eu tinha falado: - Você vai voltar mais por aqui? – Ele falou: - Não, eu passo por outro caminho.- Eu cheguei na minha oca e fiquei só pensando, pensando. – Pôxa, será que ele vai dar pra mim esta roupa? – Mas eu gostei da roupa dele, viu? Tudo com pena, com pena! Ele anda no chão e aquele rabo de gavião varre o chão pra não aparecer rastro. E quando eu andei no caminho eu vi o caminho das penas que

tavam varrendo o caminho. E aí eu logo lembrei: - Pôxa, acho que o feiticeiro passou aqui! – Aí eu vi assim. Aí depois eu encontrei uma pessoa, um velho já. Agora já tá velho. Aí ele andava com roupa de onça. Ele tá lá, ainda tá vivo no Kalapalo...Não, ele é Matipu. Aí eu foi pescar de novo. Como eu falei, eu gosto de pescar de noite. Eu fui subir mais pra cima. E fiquei lá pescando. Primeiro eu comi, assei peixe, de noite, comendo lá sozinho. E continuei a pescar. Tava pescando lá. Peguei cinco trairão. E, mesma coisa, era meia-noite. Eu tava ouvindo, de longe ainda. Eu acho que ainda tava saindo da aldeia. Aí de noite tudo não tem barulho. Aí eu tava ouvindo longe, estava esturrando hum, hum, hum, hum, hum, hum...onça! - Uai! Puxa, será onça? – de longe, a onça. Aí diz que vem andando, vem andando. Aí esturrou de novo. Aí eu tava ouvindo mais alto um pouco. Aí eu disse assim: - Pôxa, será que esta onça vem pra cá? Tô preparado. Vou matar esta onça! – Eu tinha naquela época uma 22. Eu tinha uma lanterna boa, que iluminava assim, bem longe. E fiquei lá. Já peguei cinco trairão, já peguei. E depois eu não peguei mais. Aí esturrou mais alto...Aí passou o Posto Leonardo, esturrou lá ..hum,hum,hum, hum.. Aí falei: - Acho que essa onça vem pra cá! – Eu enrolei linha, enrolei. Agora vou subir no pau. Aí eu deixei canoa e tinha um pau assim deitado, aí eu subi. Vou esperar onça, agora vou matar a onça.(risos) Aí passou do posto, rio Tuatauri acima, eu fui pra cima. Aí quando passou aquela aldeia velha Yawalapiti, aí esturrou lá. Mais alto. Aí eu falei: - Esta onça vem pra cá! – E ainda eu não botei bala na agullha, tava esperando. Aí parou. Aí veio, Wesley. Aí veio, veio, veio. Aí eu vi. Ele veio correndo. Eu vi...tava assim que nem cachorro...hé, hé, hé, hé...de longe. – Ah, esta onça vem pra cá! – Aí eu puxei a bala na agulha.. trá-trá! – Tô pronto! Pode vir! – Aí veio de longe, tava escuro, sabe quando tá escuro muito? Onça vem bem branco assim. Ela é pintada só que fica branco. Aí eu esperei e mirei: - Pode chegar aqui que eu vou atirar nela! – Aí, de longe mesmo – tá escuro, Wesley, ele me viu.Ele me viu de longe! Quando chegou perto eu iluminei, iluminei e apontei pra ele. Ele falou...Não sei como ele sabe que eu estava lá...Ele disse: - Meu sobrinho, sou eu! – Uai! Você não é onça? (risos) Será que você não é onça? – Não me mata não, sobrinho! Sou eu! Desce aí, larga esta arma. Vem falar comigo! – Aí eu falei: - Pôxa, é gente! Eu quero ver essa pessoa. – Eu desci. Falou na língua. Eu: - Quem é esse Kalapalo? –eu desci e fui iluminando, fui andando e iluminando. Ele tava lá ainda, ainda onça. Eu fiquei apontando. Parecia uma onça, onça mesmo. Eu fiquei apontando e falei assim: - Quem é você? Fala seu nome senão eu vou matar você! – Não, sobrinho! Não me mata não! Sou eu! Já vou tirar esta minha roupa. – Aí ele tirou a roupa e colocou no chão. Eu iluminei ele. Iluminou. Ele ficou em pé e falou: - Sou eu sobrinho, sou eu! Pôxa, o quê que você tá fazendo aqui? – Tô procurando peixe pra mim, tô pescando. E você? O quê você tá fazendo então? – Pôxa...- mesma coisa o outro homem falou – é a primeira vez que você tá me vendo! – Eu falei: - Você vai pra onde? – Eu vou no Kuikuro – ele falou - vou visitar o meu amigo! – Outro feiticeiro – Eu vou fazer visita ao meu amigo. Sobrinho – ele falou – eu peço pra você ir embora daqui. – Eu digo: - Eu vou, vou sim. – Senão você, se você não vai embora, pode acontecer....- O quê vai acontecer?

Você vai me matar? – Não, não é isto não, sobrinho. Talvez você vai olhar outro bicho, também. É perigoso! – Aí ele falou: - Esta é minha roupa. Tem dois de onça pintada e dois de onça preta, eu tenho. Tá guardado. – Eu falei: - Será que você pode dar uma pra mim? – Ele falou: - É perigoso, perigoso. Se eu der pra você, nunca mais você vai fazer kirim-kirim, nunca mais. Se você fizer kirim-kirim, depois que você fazer kirim-kirim e você for usar, esta roupa mesma vai comer você, mata você. É perigoso! Eu não faço mais kirim-kirim! – ele falou – É perigoso! Se a roupa comer vira onça. E ele disse: - quando esta roupa tá com fome eu mato capivara e eu mesmo como. Eu como. Não é só a roupa que come. Eu que estou comendo. Aí quando eu chego na aldeia, eu tomo chá, tira toda aquela carne que eu comi. É assim que eu faço! – ele falou. Ele contou tudo direitinho: - Isto aí é muito perigoso. Só que quando eu encontra onça verdadeira, eu fico parado. A onça vem, dois, três. A onça fica assim rodando, eu abaixo meu rabo e escondo assim no meio da minha perna, porque esta perna não esconde e a pessoa vê embaixo da perna da pessoa. Ele explicou. Aí ele disse: - Agora vai embora. Eu não vou demorar. Eu tenho que chegar lá mais cedo! – A gente não tá mais cedo! A gente tá meia-noite já! Como que você vai chegar....(risos). – Não, sobrinho. Eu vou chegar rápido, vou chegar. – Tá, então, como é que você vai usar isto? – Ele foi e disse: - Eu vou mostrar como é que usa. - Aí tem um buraco aqui na ponta...Aí este buraco estica como borracha, estica e põe na cabeça, quando a cabeça...ele segura assim, dois que vão prá cá, assim, ele quebra a perna, assim, um no outro. Aí aquele buraco estica quando entra a cabeça. Ele faz assim e já entrou, e fecha e pula. Fica igualzinho onça. A perna fica ao contrário, o joelho fica assim e assim também. Aqui no sovaco tem pedra. Aí ele disse: - Quando uma pessoa quer matar a gente – hoje tem espingarda, flecha (mas flecha não pega, tem pedra) – Quando uma pessoa quer matar a gente aí pega na pedra, aí não mata. – Aí ele pulou e correu. Igual onça, igual onça! Onça mesmo, andando igual onça. Quando entrou no mato, ele esturrou...hum-hum-hum-hum....Eu falei: - Você não é onça nada. Você é gente! (risos) Aí ele foi embora. Até hoje tá lá este homem Matipu. Acho que ele não faz mais isto não. Já tá velho. Foi Mawutsini quem inventou tudo isto, roupa, roupa de onça, roupa de pena. Tudo foi ele que fez. Onça verdadeira não usa roupa. Não tem nada embaixo. Até hoje tem roupa de onça, roupa de gavião, roupa Ywakaputsak, tudo isto. Então, quem fez isto tudo foi Mawutsini. Pra quem é grande feiticeiro esta roupa aparece pra ele, aparece. E como eu sou pajé, até agora esta roupa não aparece pra mim, até agora. Por quê eu não sou feiticeiro, não sou feiticeiro. Agora, eu posso ver onde tem roupa!No mato acha! No buraco, vive no buraco!

- Todas estas coisas aí é que são muito perigosas também. E todo feiticeiro usa. Feiticeiro tem mulher, só que ele não faz mais kirim-kirim senão a roupa come ele, senão ele vai embora. O osso de Anhan'hu também que eu falei...O pessoal, casado, senão eu, eu não uso. Se eu uso isto, depois que eu faço kirim-kirim e for usar, eu vou embora, eu viro Mamaé, nunca mais eu volto. Se eu fizer kirim-kirim ainda vive sempre. Só não faz mais kirim-kirim quando vai usar. Como a gente tá aqui, se o pessoa entra aqui, tudo fechado, a energia dele abre, a epssoa entra. A gente

não vê. A gente vê só quando alguma coisa cai. A gente pensa que ela caiu sozinho. Mas não. Tem uma pessoa que está usando osso de Anhan'hu. Fica invisível. Ele rouba o que a pessoa gosta, leva. E some e você procura e você não acha.A pessoa é que acha onde fica a casa do Anhan'hu. Vai lá ...na aldeia velha do Yawalapiti, só que eu não vi até agora. Quem viu foi o pai do Aritana, que viu. Ele viu. Disse que tem uma árvore grande a Anhan 'hu mora dentro da árvore seco...não é seco. Tem uma oca, tem uma porta assim na oca. Então Anhan'hu fica morando lá em cima. E diz que tem muitos anos, antigo, Aweti, a tribo Aweti queimou esta árvore que fica Anhan'hu. Tocaram muito fogo. E Anhan'hu vigia muito, apagava fogo. Até que eles conseguiram apagar fogo. Juntaram muita lenha na porta pra fazer muita fogueira na porta do Anhanh'u. E aquele pau vai queimando. E pau caiu. E Anhan'hu já tinha tudo morrido lá dentro. Caiu. E depois que o pessoal abriu onde fica Anhan'hu, aí fica tudo Anhan'hu morto. Aí tiraram osso e fizeram um brinco, talvez em cima da orelha. Hoje em dia tem roupa, pode ser, a gente colando o osso, a gente some. E fizeram osso lá mesmo. Aí esta pessoa colocou no brinco, no buraco da orelha. Aí diz que esta pessoa sumia. Aí diz que ela falou: - Uai, cadê você? – Eu tô aqui! (só a voz) – Eu não vejo você! – Quando tirou, apareceu. E aí este não contou pra aldeia que usava assim, escondido. Ele usava na aldeia quando a pessoa chegava da pescaria e trazia muito peixe. Aí ele colocava, subia por lá e tirava peixe, levava pra casa. A oca da família não via ele, porque ele tava levando osso de Anhan'hu. Então, isto também é muito perigoso, muito perigoso. O pessoal que usa isto não faz mais kirim-kirim. Se ele faz isto, e ele cola depois disto (o osso), pessoa vai embora. Nunca mais pessoa volta, vai virar Mamaé, vira Mamaé. Vira Anhan'hu. É muito bom, só que é perigoso. Se eu usar, como eu vou fazer kirim-kirim? Eu tô louco pra fazer kirim-kirim, eu não vou usar! (risos). Não, diz que pode fazer kirim-kirim uma vez. Só que a pessoa tem que vomitar depois de fazer kirim-kirim, vomitar depois, vai limpando, vai passando aquela frutinha no corpo. Aí fica um mês, dois meses. Depois ele volta a usar. É por causa do cheiro de mulher. Então, também pessoa até agora não acha. Se um povo do Xingu, de qualquer aldeia acha isto, às vezes pessoa quando vem na cidade e anda com osso, pessoa vai pegar na loja o que a pessoa quer. Pessoa pode entrar no avião e ninguém vê. Desce na cidade e só aparece lá. Já tá cheio de coisa que ele pegou (risos).

Os "ossos de Anhan'hu" que Sapaim relata seriam amuletos invisíveis, muito cobiçados pelos feiticeiros, e que resultam da morte dos *Mamaé* Anhan'hu (alguns *Mamaé* são mortais). "Depois que um Mamaé morre ele vira uma espécie de vento", disse-me Sapaim. Uma vez tomando posse do osso, o portador adquire poder de invisibilidade. Sapaim disse-me que desde há muitos anos tem esperança de conseguir um osso desses para andar por aí e fazer coisas sem que ninguém o veja.

Nas festas xinguanas, os homens que se apresentam vestidos com as roupas de *Mamaé* (*Mamaé-ariru*) tornam-se *Mamaé*, provisoriamente (Cf.Baer, 1993). Como já dito, a roupa (*ariru*) é o elemento que centraliza na forma corporal a identidade dos seres. Este ponto já foi motivo de reflexão por parte de diversos etnólogos, como de Viveiros de Castro (1996); Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979); Vilaça (1998 e 2000) e Turner (1995). Dentro da noção de perspectivismo ameríndio, a forma corporal determina a natureza do ser. Roupa e forma corporal são coisas idênticas. O feitiçeiro pode "ficar como onça", ou como pássaro, mas – se fizer sexo – a roupa o transforma de vez, e ele vira bicho, perde sua condição humana porque perde sua forma humana. Vestir roupa representa um perigo para o feitiçeiro ou para o aprendiz. Quebrar o interdito sexual "enfraquece" o indivíduo e, assim, ele é vencido e se funde com a roupa animal, metamorfoseando-se irreversivelmente. Viveiros de Castro (2002:62) observa, a respeito:

> *É facilmente observável que as situações que exigem abstinência são aquelas em que os indivíduos estão em contato com forças anti ou para-sociais, isto é, nos momentos de crise ou passagem. A abstinência é uma forma de exprimir ou controlar estas crises. Toda comunicação entre esferas cósmicas acompanha-se de tiñökö [jejum em yawalapiti]. A não-observância de uma proscrição alimentar ou sexual pode ocasionar malefícios físicos; quando se trata de um jejum em causa própria, porém, transforma o indivíduo em ipuñoñori-malú: homem de segunda classe, e feiticeiro em potencial. Um feiticeiro é alguém que, entre outras coisas, não segue as proscrições alimentares, não sabendo controlar suas relações com os domínios extra-sociais. Os amulawnau (aristocratas) e os ipuñonõri-mína, ao avesso dos feiticeiros e homens ruins, são pessoas generosas e que seguem as regras restritivas do tiñokötí. Como se vê, a generosidade e a abstinência são faces da mesma moeda.*

Lidar com os *Mamaé* – o que é uma situação liminar - e quebrar o interdito sexual implica em tornar-se *Mamaé*, perdendo-se a condição de gente (*awa*) por enfraquecimento.

Sapaim relata, para os ouvintes citadinos, suas estórias sobre feiticeiros e feitiçarias. E tais relatos são logo vinculados à noção de feitiçaria produzida pela sociedade ocidental. Uma ouvinte de Sapaim foi procurá-lo para que desfizesse um *trabalho de macumba* que um "feitiçeiro" havia realizado para que a fazenda de seu irmão não desse certo. A mulher raciocinou que, como Sapaim resolve questões de feitiçaria no Xingu, também teria poder para desfazer *macumbas* na cidade. Sapaim, por sua vez, compreendeu perfeitamente o que ela queria e se disse disposto a desfazer o feitiço, como teria dito no Xingu.

E outro dia, Wesley, quando eu tava lá, colocaram feitiço; e, de repente, o menino gritou e a mãe correu pra mim ver ele – ele menino bebezinho. A mãe dele correu e falou pra mim pra mim ver ele. Aí eu digo: Só que eu não vou fumar, não vou fumar. Eu vou passar só remédio no rosto e daqui mesmo eu vou ver. Aí ela pediu fumaça. Não, não vou fumar. Hoje em dia já mudei. O meu mamaé me mudou pra mim não fumar mais, eu falei né? Aí passei remédio e logo eu recebi energia desta sementinha, da planta, e eu vi o feitiço. Aí eu andei, eu chamei o pai, mãe, e disse: Vamos lá. Eu vi feitiço. E todo mundo foi lá. Todo mundo foi atrás de mim. Aí eu mostrei aqui. Tem um pau assim. Feiticeiro colocou bem no meio do pau: - Ó, tem feitiço aqui. Feiticeiro colocou. Este feitiço passou pra seu filho, por isto que seu filho ficou doente. Eu tirei, tirei. Tirei lá na casa dele, jogou na água, menino ficou bom. Feiticeiro de outra aldeia. Aldeia Yawalapiti não tem mais feiticeiro, não tem mais pajé, não tem nada, não tem nada. No Kamayurá só tem um feiticeiro. Tá acabando, tá acabando este feiticeiro. Agora, a gente não vai mexer feiticeiro dos Kuikuro. Tem muito Kuikuro feiticeiro. Kuikuro, Kalapalo, Matipu, Mehinako, Waurá. Txicão tem. Txicão aprendeu com Waurá. Então Waurá casou com índia Txicão, feiticeiro. Fugiram, porque Waurá queria pegar ele, matar ele. Então fugiu, foi morar no meio do Txicão. Então ele fica ensinando o rapaz do Txicão. Então hoje tudo Txicão é feiticeiro, aprendeu com ele, aprendeu. Então é assim, Wesley, mamaé é assim.

Estando em sua aldeia, pude testemunhar o transe noturno súbito de Sapaim e sua corrida pelo mato[23]. Sapaim mostrou-se "esquisito", quieto, cabisbaixo, logo após o crepúsculo. Depois de algum tempo, deitado na rede, começou a gemer. Todos fizeram silêncio e o observavam discretamente. Havia uma tensão no ar: algo iria acontecer. De repente, noite escura, Sapaim saiu da maloca de sua filha alterado, totalmente nu, correndo, gemendo, arfando, e sumiu pelo mato. O quadro me pareceu dramático. Sua filha mais nova pediu-me que corresse ao lado dele: "ele pegou *Mamaé!"*. Sapaim, em transe, correu, correu pela margem do rio e logo encontrou, na areia, um objeto escuro. Voltou à praça central, carregando o objeto, um pequeno grupo o escoltava. Dentro da casa de sua filha, onde uma multidão o aguardava, Sapaim lançou o objeto ao chão. Tratava-se de um *moan'g* (um objeto produzido por um feiticeiro, um feitiço), que, aos meus olhos, assemelhava-se a um pedaço de cano de pvc. Sapaim permaneceu caído, "acalmado" por Macuco. Aritana e Ayupu chegaram logo. Todos estavam impressionados: "quem teria feito aquilo?" Depois, Sapaim disse-me que havia um feiticeiro por ali, ele não poderia contar quem era. Este feiticeiro tinha intenção de estragar a roça de um dos habitantes da Aldeia Yawalapiti. O feiticeiro não era

[23] Viveiros de Castro (2002:84) já assinalou a característica "corrida pelo mato" do transe do pajé.

Yawalapiti. O feitiço teria sido feito por ocasião do último *Quarup*, quando o feiticeiro poderia ter vindo à aldeia sem despertar suspeitas.

*Quando Sapaim faz o relato a respeito da existência dos feiticeiros no Xingu, e deixa claro que estes são antípodas simétricos do pajé e que são pessoas reais, ele faz seus ouvintes urbanos ligados ao neo-xamanismo logo pensarem em termos de categorias ocidentais, tais como "magia branca" e "magia negra", "bruxos" e "macumbeiros", além da questão ontológica do "bem" e do "mal". Também Mauss (1974) assim define o "mágico" (*le magicien*) – noção que funde o feiticeiro e o pajé e que inclui os bruxos europeus perseguidos pela Inquisição. Entretanto, os neo-xamãs tem uma noção desta dicotomia, eu diria, bem menos dicotomizada entre "bem" e "mal" do que os xinguanos. Há, entre estes últimos, uma visão da dicotomia bem/mal como algo complementar, o "mal" seria necessário no cosmo, para manter equilíbrio simétrico com o "bem". O discurso de Sapaim, onde se apresentam as categorias* katu *(bom, o pajé) e* katuité *(ruim, mau, o feiticeiro), corrobora a dicotomia, mas de uma forma algo inflexível. Também em outras sociedades indígenas, como os Tukano, o pajé e o feiticeiro são muito menos distintos entre si, sendo tais figuras sociais incorporadas pelo mesmo indivíduo (Cf. Reichel-Dolmatoff, 1975). A noção neo-xamânica de imbricação entre o bem e o mal, parece-me, deriva diretamente dos textos esotéricos Nova Era e das obras de Carlos Castañeda, onde "bem" e "mal" são colocados de modo um tanto relativo e contextual. Gisela, neo-xamã mineira, amiga de Sapaim, disse-me o seguinte:*

> Com certeza, existem seres, eu trabalho com esta idéia de que existem seres das várias dimensões. Mas é aquele história de que nós vivemos num mundo de polaridades e neste mundo os seres de luz e de trevas que estão aqui não são necessariamente os bons e os ruins. Quando a gente trabalha com a Madona Negra a gente trabalha inclusive com o povo negro, com o povo das sombras, que queima e transmuta e que tem um potencial muito maior, inclusive, do que a luz branca, a luz clara. E estes demônios tem suas funções e muitas vezes estão apenas entendendo mal a função deles e agindo de uma forma equivocada e que devem ser reencaminhados pra função correta deles. Mas que neste mundo onde a gente vive sempre a sombra e a luz vão estar presentes e sempre os anjos e demônios também vão estar presentes. Não são necessariamente bons e maus.

Nos textos neo-xamânicos de Castañeda (1971,1972,1975,1982, s/d), o xamã Yaqui é denominado "bruxo" ou "feiticeiro". E a sua identificação com o "bem" ou com o "mal" é quase sempre difusa, indefinida. O "feiticeiro" castanedano não se preocupa com a cura dos aflitos (como um pajé), mas, muito mais, com a aquisição ego-centrada de "poder pessoal". Os nativos urbanos familiarizaram-se com esta referência e também com a re-significação que as cosmologias Nova Era efetivaram dos termos "bruxa", "bruxo", "bruxaria". Há uma vinculação entre a "bruxaria" Nova Era e noções como "natureza", "energias da natureza" e práticas esotéricas psi. *Um dos segmentos Nova Era, denominado* Wicca, *é especialmente vinculado a este noção de "boa bruxaria". Minha informante Ana, que apresento no quarto capítulo, é praticante de* wicca *e neo-xamã: identifica-se como "bruxa" ou como "feiticeira". Paulo Coelho (1988) é um autor Nova Era que muito ajudou a re-significação do termo "bruxo", ou "feiticeiro", alterando o antigo sentido ocidental trágico e da imputação de malignidade, vinculados às perseguições da Igreja e do protestantismo nos séculos XVI e XVII. O "bruxo", ou "feiticeiro", sem as distinções que faz Evans-Pritchard (1968) referentes aos Azande, é o praticante de uma arte mágica em busca de sabedoria e poderes. Apesar da mudança de significação dos termos, os nativos urbanos identificam-se muito mais com o* katu *[bondade] do pajé do que com* katuité *[má intenção] do feiticeiro xinguano. Mesmo assim, Ana, integrante do grupo de neo-xamanismo de Juiz de Fora, aproximou-se de Sapaim para dizer, com ar de satisfação, que era "bruxa" e "conhece umas feitiçarias". Sapaim ouviu-a, fumou, e riu muito.*

Minha impressão, ouvindo Sapaim, é a de que no Xingu existe a feitiçaria e, sob uma instância próxima mas outra, existe o feiticeiro.

TERCEIRO CAPÍTULO: AS PRÁTICAS DE SAPAIM

Neste capítulo, relato a iniciação de Sapaim e detalhes sobre as suas pajelanças, realizadas tanto na aldeia, quanto na cidade. Relato também a noção de sonho de Sapaim, a qual vai ao encontro das noções dos nativos urbanos.

3.1- A INICIAÇÃO XAMÂNICA DO PAJÉ SAPAIM

O processo de iniciação de Sapaim já foi descrito por mais de um autor (Viveiros de Castro, 1977: apêndice VII; Villas Bôas, 2000:62s). Certa vez, testemunhei Gisela lendo para Sapaim a versão de sua iniciação narrada por Villas Bôas. Sapaim afirmou que "quase tudo estava certo, mas tinha alguma coisa que não era bem assim".

Sapaim geralmente começa o seu discurso para os Brancos relatando como se tornou pajé. O que ele relata corresponde ao processo ritual já descrito por etnólogos que estudaram os grupos xinguanos, tais como Viveiros de Castro (1977: 223-4); Gregor (1982: 323-4), Münzel (1971:245) e Barros (2003:248s). A narrativa de Sapaim, gravada em uma de suas palestras públicas, é a seguinte:

Hoje eu sou pajé, mas eu já nasci assim. Eu já fui escolhido pelo espírito. Não tem nenhuma pessoa do meu povo que foi escolhido pelo espírito. Único. O espírito bom me escolheu pra mim ser pajé. Então, hoje eu sou pajé forte. Maior curandeiro. Eu conheço qualquer planta. Deixa eu explicar como virei pajé: na época quando eu nasci da minha mãe, o espírito tava lá, olhando eu nascer. Quando eu nasci da minha mãe, o espírito sentiu a minha energia. Eu nasci muito forte. Espírito disse: - Ele vai ser pajé, pajé forte. Me escolheu e eu fiquei. Só que minha mãe não me criou - meu pai falou – três semanas e minha mãe morreu. Então, eu nem cheguei a ver bem. Quem me criou foi irmã dela, minha tia. Ela me criou, eu andei, cresci, e eu acho que eu fiquei na idade de nove anòs eu já comecei a sonhar. A primeira coisa eu sonhei que fumava charuto. Pena que eu não tenho aqui charuto. Charuto deste tamanho que pajé fuma. E eu fumava charuto no meu sonho. Eu corria, eu voava no sonho. Eu caía na água. E a água ficou em cima. Lá no fundo da água, que nem assim, não tem água. Água fica em cima. E o espírito mostrou espírito da água, espírito do peixe, espírito da planta – tem planta no fundo da água. Tinha planta. Lá que ele mostrou. O que eu vi tudo lá, tudo que ele mostrou. E eu acordei e tava sonhando sempre. E me deu medo. Eu tava chorando, quando tava menino. E meu pai veio da roça, e eu tava chorando. E perguntou: por que você chorou? O que aconteceu com você? – e eu não parei de

chorar. Aí ele disse: fala o que aconteceu! Alguém bateu em você? – Eu disse: não. Aí eu parei de chorar. Aí eu perguntei : o que significa este meu sonho? Por que eu tô fumando? Por que eu corro? Por que eu vôo? Por que que eu caio na água? – Ele riu. Aí eu digo: eu tava menino. Eu tava bravinho, viu? Aí eu falei: Ah é? Tá me rindo é? Aí ele falou: olha, você não sabe, quando você nasceu da sua mãe o espírito da floresta escolheu você pra você ser pajé, grande pajé! – Digo: não, quero ser pajé não. Não quero! – Ele disse: não, vai acontecer. Vai acontecer. – Aí fiquei sonhando, continuei acordar chorando. Eu não comia beiju, não comia peixe. Eu tava bravinho. Eu cresci. Quando eu fiquei rapaz, aí o meu pai já morreu. Eu fiquei muito triste. Ele contava muito estória de antigamente, antigo, contava pra mim. Até hoje tem. Pajé tem livro antigo na cabeça. E eu fiquei lembrando muito dele. Depois que passou a tristeza, eu acompanhei meu irmão mais velho. Ele é pajé também. Coitado, hoje ele tá velho, tá velho e não agüenta mais trabalhar, pajé. Eu acompanhei ele, fui pra roça plantar mandioca, plantar milho, plantar o que a gente planta. E, de repente, veio luz do espírito, que nem balão grande, veio assim onde nasce o sol, veio assim, bem branco que nem a luz, branco. E desceu e caiu no nosso lado e estourou. Subiu. Foi embora. De repente eu recebi energia. Eu tava com febre, com o corpo doído. Falei pro meu irmão: eu não tô bem. Ele disse: então, eu vou levar você. Vamos voltar pra nossa oca. – Cheguei na oca, e o sol acabou e eu dormi um pouco. Aí vi aquele que desceu do nosso lado. Ele entrou com um charutão grande, sentou do meu lado, eu tava deitado. E ele disse: você ficou com medo de mim? Eu que caí do seu lado. Eu que escolhi você pra você ser pajé. Eu escolhi você quando você nasceu. Aí eu lembrei. Eu olhei ele: tava com charutão muito comprido. Ele jogou fumaça. Logo, eu desmaiava e toda família chorava, minha irmã, meu irmão. Todo mundo chorou: Ué, o que aconteceu? – Eles não viam o espírito. Quem tá vendo sou eu, que conversa. E eu respirei. Todo mundo veio me perguntar. Eu digo: Não sei, eu nào sei de nada. No outro dia o meu irmão chamou pajé da aldeia, da tribo mesmo. Ele veio. Todo mundo veio de charuto. Todo mundo me perguntou o que aconteceu: Digo, não sei. Então falou: você vai ficar bom hoje, amanhã. – O espírito respondeu: não, você não vai ficar bom agora. Você não vai ficar bom. Ele não tem como tirar a minha energia que você tem. Eles levantaram jogando fumaça, chuparam a cabeça, braço, peito. O pajé me mostrou: isto é o que você tá sentido, a sua dor. - O espírito olhou e disse: não tô vendo nada. Não vi nada! - E ficou rezando pelo ritual, chamando espírito, eu fiquei bom. Eu fiquei um mês, um mês sem comer, sem falar, sem beber, sem fazer nada. Fiquei um mês na rede e ninguém me curou. Eu fiquei bom na hora. Eu levantei da rede, da minha rede, magrinho. Fiquei um mês. Ele disse: agora você já é pajé! Você vai passar todos os pajés que estão aqui na sua aldeia. Agora, não pensa em sair agora. Você vai ficar um ano dentro da sua oca. Eu fiquei um ano. Não pensei em sair, não pensei em pescar, não pensei em fazer oca, não pensei em nada. Não pensei em namorar. Proibiu e eu agüentei. Então, eu aprendi através do espírito, Mamaé. Na minha língua chama Mamaé, o espírito. Mamaé. Tem Mamaé bom, tem Mamaé ruim. Mamaé ruim é que joga a doença na gente. Até pra vocês também

todos. Só que vocês não vêem Mamaé ruim. Vocês não tem como sentir que chega a doença do Mamaé ruim. Quem tá vendo é só pajé, que tá vendo isto. Então hoje eu sou pajé, grande pajé da aldeia. Bom, pajé já explicou como pajé virou pajé. Ikatu! [24]

A narrativa de Sapaim descreve sua iniciação como o processo xinguano de adoecimento provocado pelo mesmo *Mamaé* que transformará o doente em pajé. O processo todo é de sofrimento. Há uma proximidade, colocada pelo próprio Sapaim, e por Takumã também, e percebida pelos etnólogos, entre a iniciação xamânica e o adoecimento. O adoecimento causado por *Mamaé* é uma iniciação xamânica incompleta. Viveiros de Castro (1977:223) já assinalara esta relação entre doença e iniciação xamânica. Durante o processo de iniciação do pajé diretamente ensinado pelo *Mamaé*, aquele se torna um doente de morte. Esta doença é importante para a condição do xamã. Como observou Viveiros de Castro (ibidem: 222), o xamã é aquele que "trata das doenças que ele sofreu. As doenças que ele trata, na verdade, são doenças que levam os pacientes a se aproximarem da categoria xamã (...) O xamã, portanto, é um "doente" que institucionalizou sua liminaridade e socializou – controlou – o contato crítico entre o indivíduo e a Sobrenatureza"[25]. Só os outros iniciados realmente percebem do que se trata: não é uma doença comum, mas um processo de transformação em pajé. O iniciando sofre a ponto de se pensar que vai morrer. Nenhuma medida curativa faz efeito. Ao longo da doença, o *Mamaé* vai mostrando ao iniciando certos segredos e o candidato adquire poderes.

Eliade (1998:70), citando etnografias, relata a noção presente em diversas sociedades xamânicas das Américas e da Ásia: ressalta o tema da "morte iniciática e ressurreição". O xamã deve sofrer e padecer, para, só assim, tornar-se capaz de curar e de saber.

Conhecedores de Eliade, os xamãs urbanos identificam facilmente, portanto, esta noção de sofrimento iniciático na narrativa de Sapaim. Certa vez, em Juiz de Fora, uma psicóloga, Edilene, em uma conversa, comparou o relato da iniciação de Sapaim ao mito grego de Quíron – o centauro, pai de todos os terapeutas, que só aprendeu a curar porque sofria de um ferimento eternamente incurável. Joan Halifax (1987:255), antropóloga, mitóloga e nativa neo-xamã, após "numerosos anos de estudo nas florestas equatorianas chuvosas", observa semelhanças entre o processo de sofrimento do xamã ameríndio e o budismo mahayana em sua atitude de valorização do sofrimento. Escreveu Halifax:

---

[24] Sapaim termina suas narrativas dizendo *Ikatu* (bom, ótimo, certo) ou *opap* (acabou, fim, terminou aqui).
[25] Viveiros de Castro, em trabalhos posteriores, questiona a noção de sobrenatureza ou abandona-a .

Le chaman est également celui qui a exploré de lui-même les domaines de la maladie, de la décrépitude, de la souffrance mentale et de la mort. Il ou elle est profondément familiarisé(e) avec la détresse humaine et la possibilité de transcender l'agonie. Ainsi, l'entrée personelle du chaman dans le royaume de la souffrance constitue le point de départ de son action compatissante dans la societé. As douloureuse extase n'a donc rien d'une poursuite 'solipsistique' pouisqui'il s'agit d'une expérience vécue au nom de autres. A cet égard, on peut rapprocher cette dernière de la notion d'altruisme sur laquelle insise le bouddhisme Mahayana.

Sapaim diz que alguém que foi atacado por um *Mamaé*, fica doente e tem sonhos reveladores, "está quase virando pajé". A dinâmica da possessão pelo *Mamaé,* se incompleta, produz um doente; se completa, produz um pajé. A doença de *Mamaé* em um indivíduo não-pajé, por outro lado, é também cosmologicamente produtiva – pois o doente torna-se também informante sobre os procedimentos rituais próprios para se lidar com o *Mamaé* que o atacou. O iniciante a pajé, atacado por *Mamaé,* encontra-se fisicamente isolado da comunidade, fica cego, surdo, mudo e paralisado, deitado na rede. Torna-se um recluso no interior da casa, durante meses ou anos, repetindo assim o procedimento cabível aos jovens que serão ainda iniciados na vida adulta (como observou Viveiros de Castro: *ibidem, idem*). Durante esta doença de reclusão, o iniciante deverá sofrer ainda rigorosos interditos alimentares e sexuais.

O estatuto do "pajé iniciado por espírito", o tipo de pajé considerado como mais completo para os xinguanos, é a de um sujeito acometido pela doença do *Mamaé*. O pajé iniciado por outros pajés não goza de um estatuto tão elevado quanto o daquele que é tornado pajé pelos próprios *Mamaé*. Sapaim refere-se a esse tipo de pajé como "o que não aprendeu com espírito", dando a conotação de incompletude e de uma certa falta de potência relativas a esta condição. Os pajés "que não aprenderam com espírito", disse-me Sapaim, constituem uma maioria, entre os pajés xinguanos. Ele próprio e seu irmão Takumã, segundo Sapaim, seriam os únicos pajés diretamente formados pela instrução dos *Mamaé* no atual Xingu. Esta condição concede-lhes uma maior familiaridade com o mundo dos *Mamaé*, o maior poder de visão e maior capacidade para neutralizar feitiços, conforme Sapaim. A doença mortal do pajé também é a forma através da qual este adquire seu espírito auxiliar. O *Mamaé* que o fez adoecer torna-se o seu espírito auxiliar. Há um tipo de pajé "normal", como diz Sapaim, que tem estatuto inferior, e um tipo de pajé mais sofisticado, o iniciado pelo próprio *Mamaé.*

Conforme Sapaim, o pajé "ensinado por espírito" desmaia. O pajé "normal" não desmaia. O pajé "ensinado por espírito" é "mais forte" do que os demais. "Desmaiar" , para

Sapaim, significa ter o poder de passar para o mundo dos *Mamaé*, durante o transe provocado pelo tabaco. "Desmaiar" implica no poder de ver diretamente o mundo dos *Mamaé*, de transitar entre a realidade visível e a realidade invisível. Há uma semelhança entre "desmaiar", "sonhar" e "morrer". Nas três situações, passa-se para o mundo dos *Mamaé*. Viveiros de Castro (1977:223) já assinalou esta tipologia de pajés xinguanos, dizendo: "Há duas formas básicas de aquisição de *status* de xamã; em ambas, uma doença prévia alerta o indivíduo para a chamada que os espíritos lhe estão dando. No primeiro caso, o candidato pede a um *iatamá* [26] para que este o 'coloque' xamã: *Sapai imukaa pi Makawana iatamá pi, S.* vai por N. xamã. No segundo caso, o *apapalutápa* [27] trabalha diretamente sobre o indivíduo, que a passa a ser classificado como *apapalutápa iatámala*: o xamã do espírito".

Como observou Viveiros de Castro (2002:80s) e já assinalei aqui, o pajé xinguano é identificado pelo nome do *Mamaé* que é seu auxiliar. Sapaim disse-me o mesmo: "No Xingu, os outros pajés me chamam de Ypotramaé, que é o nome do meu *Mamaé*. O meu irmão Takumã é chamado pelo nome de Simukuiari, o *Mamaé*-do-Peixe-Agulha." Sapaim disse-me que "quem manda é o *Mamaé*, ele é quem dá a força do pajé". É, portanto, o *Mamaé* quem dá a condição de pajé.

Sobre os *Mamaé* auxiliares no Xingu, como observou Viveiros de Castro (ibidem, 80), "alguns são xamãs específicos de certas ordens animais, mas 'espírito' e 'xamã' são em certa medida sinônimos". O *Mamaé* (ou *Apapalutápa*, em yawalapiti) é também pajé (*iatamá*).Sapaim refere-se ao seu Mamaé como sendo *Ypotramaé* ["Mamaé-das-flores"] e, portanto, um espírito ligado ao reino vegetal. Ele o descreve, em suas palestras, como sendo antropomórfico, "todo pintado e bonito, enfeitado de flores na cabeça". Sapaim diz que pode se comunicar com ele através de sonhos ou através de visão xamânica. Ele afirma que pode vê-lo, de pé ou sentado, entre as outras pessoas que estão próximas, às vezes.

A noção de um *Mamaé* auxiliar xinguano remete os ouvintes neo-xamânicos de Sapaim aos textos de Castañeda e Michael Harner, os quais falam, respectivamente, em "espíritos guardiães", "espíritos auxiliares" e "animais de poder". São noções reconhecidamente ameríndias, ou presentes em sociedades xamânicas asiáticas, registradas por etnólogos diversos – os quais são devidamente referidos pelo último. E Harner (1995:78) escreve o seguinte:

---

[26] *Iatamá* é o etnônimo em língua yawalapiti equivalente ao *payé* (pajé) do tupi-kamayurá.
[27] *Apapalutápa* é etnônimo yawalapiti equivalente ao *Mamaé* tupi-kamayurá

Para realizar seu trabalho, o xamã depende de seu poder pessoal, que é quase sempre suplantado pelo guardião e pelos espíritos auxiliares. Cada xamã tem, pelo menos, um espírito guardião a seu serviço, tenha ou não tenha também espíritos auxiliares. Em seu clássico sobre o conceito de espírito guardião na América do Norte, Ruth F. Benedict observa que o xamanismo , 'praticamente em toda parte, é, de certo modo ou sob certo aspecto, estruturado em torno do complexo espírito guardião-visão...' Fora da América do Norte, o espírito guardião é igualmente importante, mas é chamado por outros nomes na literatura antropológica, tais como "espírito tutelar", em obras do xamanismo siberiano, e "nagual" no México e na Guatemala. Na literatura australiana, é possível que a ele se refiram como "totem assistente" e, na literatura européia, como um "familiar". Às vezes, o espírito guardião é chamado apenas de "amigo" ou "companheiro". Qualquer que seja a sua denominação, ele é fonte básica de poder para a atividade do xamã. (...) Sem um espírito guardião é praticamente impossível ser um xamã, porque o xamã deve ter essa sólida fonte básica de poder para tratar, e dominar, os poderes incomuns ou espirituais, cuja existência e ações ficam normalmente ocultas para o ser humano. O espírito guardião costuma ser um poder animal, um ser espiritual que não só protege e serve o xamã como também se torna outra identidade ou alter ego para ele.

Harner (ibidem, idem) remete o início de seu aprendizado a respeito desta noção de espírito auxiliar à sua experiência de campo com os Jívaro, e dedica muitas páginas sobre o tema. Sua abordagem nativa é caracteristicamente construída através de uma "antropologia comparativa", semelhante ao que faz Eliade, recolhendo elementos etnográficos diversos retirados de sociedades distintas, buscando, assim, evidenciar universais. Assim, alguns ouvintes urbanos de Sapaim encontram ressonância entre sua noção xinguana de *yemamaé* ["meu *mamaé*", "meu espírito"] e noções neo-xamânicas. Estas últimas, todavia, são construídas a partir de re-significações das próprias categorias ameríndias, como será tratado nos próximos capítulos.

O tipo de pajé mais comum no Xingu, segundo Sapaim, não é o pajé que foi ensinado pelos espíritos, mas o pajé que foi ensinado por outros pajés. Existe também a categoria xinguana do pajé-raizeiro (*moangakuahapap*, o "conhecedor de remédios"). Este último não tem poderes xamânicos e apenas medica doenças não-espirituais. Macuco, cunhado de Sapaim, e Tunuli, irmão de Aritana, são raizeiros respeitados na aldeia Yawalapiti. Mais comum ainda é um tipo de pajé que Sapaim informou-me denominar-se pelo etnônimo *Yemõ*

yé yai [simulação de pajé]. São "falsos pajés que nem tem um *Mamaé"*: "pajé do Paraguai"- diz jocosamente Sapaim. Alguns concorrentes de Sapaim, pajés que vem à cidade ensinar sobre plantas e realizar pajelanças, são classificados por ele como sendo "pajés do Paraguai". Em 2003, havia um "pajé Karajá" chamado Tobi, no Rio de Janeiro, em torno do qual se organizou um grupo de xamãs urbanos. Sapaim, ao saber, disse-me, rindo: "eu conheço esse aí, rapaz, é pajé do Paraguai, tudo fingimento"

O pajé xinguano iniciado pelos demais pajés deverá pagar regiamente aos seus mestres. E deverá passar por um processo de reclusão ritual, após uma experiência de transe induzida por uma dose exagerada de tabaco. Este é o processo iniciático que aguarda Ayupu, o irmão de Sapaim. Na aldeia Yawalapiti, Ayupu relatou-me como seria sua transformação em pajé:

> *A pessoa vai virar pajé depois de um tempo de resguardo, não pode fazer sexo, vai ter que fumar charutos enormes até desmaiar, vai ter que tomar banhos de ervas, beber ervas pra vomitar, ficar muitas semanas presa na oca, sem sair, sem conversar, sem fazer sexo, sem comer um monte de coisas, mais ervas. Depois, um dos pajés que ensinam vai fazer um teste com ele. Vai ficar sofrendo e pedindo que a pessoa cure ele. Ele vai fazer direitinho e o outro vai ver se ele faz certo. Primeiro, a pessoa começa a atender doentes que os outros pajés mandam pra ele atender. Ele vai juntando os colares que ganha e assim poderá pagar os pajés que ensinaram.*

Viveiros de Castro já havia registrado o processo de fabricação de um xamã yawalapiti (idem, 223): "Quando se pede a um xamã para guiar um novo xamã, este deve dispor de meios para pagar ao primeiro: o ensino é caro. Atendendo ao pedido, o iniciador leva o rapaz ao centro da aldeia, à roda dos xamãs que fumam. Antes, o rapaz toma um emético. Lá, fazem-no beber água com grãos macerados de *akukúti* [28] (semente cujo cheiro é agradável aos espíritos): passam *tauási* (óleo de pau) em seu corpo. Oferecem-lhe um cigarro, a seu pedido. Este cigarro ele não pode segurar: fuma nas mãos de outro. Fuma, tosse, fica tonto. Entra então em reclusão – "dentro da casa, no escuro". Não pode ter relações sexuais – nem ele nem seu iniciador (cf. abstinência do pai na reclusão pubertária do filho); todos os moradores da casa não podem copular dentro da casa. O cheiro de sexo, o urucum de mulher, fazem mal ao noviço. Ele não pode comer peixe assado (tampouco se pode assar peixe dentro da casa), nem formiga içá – os *apapalutápa* aborrecem o cheiro

[28] Sapaim e Takumã referem-se a esta planta pelo seu etnônimo kamayurá, *Takupeá*, disse-me o primeiro.

destas substâncias. Deve comer peixe cozido com muita pimenta. Mulheres menstruadas não podem ficar dentro da casa. Só quem pode "cuidar dele" é sua mãe, ou caso tenha morrido, sua mulher, e o xamã iniciador (= pai). Não pode aceitar água ou comida de ninguém mais". Viveiros de Castro, como já dito, observa que a reclusão iniciática do xamã é semelhante à reclusão pubertária – o corpo do xamã, como o do jovem, está em transformação.

Haverá um momento, ao longo da reclusão, quando os outros xamãs se reunirão com exclusividade com o noviço, dentro da casa. Todos os outros moradores terão de sair. O iniciante será posto no centro de uma roda de xamãs e receberá baforadas de fumaça no rosto. Ele deverá engolir a fumaça e, assim, desmairá. A fumaça terá veiculado objetos dos espíritos do corpo do xamã iniciador para o corpo do iniciante. Depois disto, o novo xamã será submetido a uma pajelança de prova, quando o mestre finge ter adoecido. Este lhe ensina um canto só dele. Diante de um doente na aldeia, o xamã iniciador chama seu aprendiz para ajudá-lo. A reclusão termina quando o novo xamã confessa não suportar mais a abstinência sexual. Será então levado ao rio pelo seu mestre e receberá um banho ritual com uma certa raíz. Será liberado para a prática sexual, desde que tome eméticos antes (Viveiros de Castro, ibidem:224s). O vômito é um processo de limpeza, de catarse.

Gregor (1982: 324) descreve o processo iniciático de um pajé Mehinako, também muito semelhante ao processo Yawalapiti e ao Kamayurá. Convém lembrar que Sapaim também é Mehinako por linhagem materna.

Sapaim deu-me as seguintes informações a respeito da relação entre pajé e Mamaé:

- *W: Se não ficar doente não vai virar pajé?*
- *S: Não vai virar pajé.*
- *W: Qual o problema de mulher ser pajé? Pode? Não é bom? Igual a Gisela que quer ser pajé?*
- *S: Bom, então, é assim: só se o mamaé mandar ensinar o branco. Mamaé pode mandar ensinar.*
- *W: Uma mulher pode ser pajé forte, ou não é muito forte? Tem isto?*
- *S- Tem, tem sim. Só se mulher usa muita planta pra ela ficar forte, pra ela ficar forte. Se mulher não usa planta pra sonhar, pra passar mão, pra curar, então mulher pajé fica fraca. Ela pode só acompanhar os outros pajés.*
- *W: Mas não tem muita mulher pajé no Xingu não?*
- *S: Não tem não. Não tem. Só tem uma, minha sobrinha Mapulu, filha do meu irmão. Ela aprendeu. Ela fuma, só que ela não fica junta dos outros pajés.*
- *W: Ela quis ou mamaé a escolheu?*

- *S: Não, acho que mamaé escolheu ela. Ela não quis, ela ficou doente e aí o mamaé ensinou um pouquinho ela. Vive no Kamayurá. Até ela tira na mão. Só que ela não trabalha, ela não cura as pessoas. Porque ela não quer, eu acho. Ela não quer ficar no meio dos pajés, ela não fuma no meio da aldeia, ela nunca ficou.*
- *W: E se o pajé não quiser mais ser pajé? Pode?*
- *S: Pode sim. Só ele fazer kirim-kirim e aí para de ficar pajé. Aí ele não fica mais junto com os pajés. Ele pode fazer kirim-kirim. A gente pode falar, se ele quer acompanhar os pajés, quando a gente faz grande pajelança, a gente fala: Ó, você não pode fazer kirim-kirim agora não. Como você tá acompanhando a gente, para um pouquinho de kirim-kirim. Depois disto você pode fazer. E como a Gisela quer aprender a ser pajé, bom, como ela é branca ela nào vai largar o trabalho dela. Ela tem que ficar presa, sem sair, um ano sem sair. Eu posso levar na aldeia ensinar, ela pode ficar lá.*
- *W Você já teve outro mamaé que te ajudou ou sempre é o Ypotramaé?*
- *S: Sempre Ypotramaé. Sempre ele. Então todos os mamaés são assim. Se uma pessoa fica doente, se Anhan'hu joga flecha de doença na pessoa, quando a pessoa fica boa a pessoa já virou pajé, já pode fumar. Então o nome do Anhan'hu fica pra pessoa. Então a gente chama ela de Anhan'hu, aquela pessoa. "Payé Anhan'hu" porque Anhan'hu jogou feitiço, flecha pra ele. Então Anhan hú mesmo, mamaé, deu nome pra ele.*
- *W : E quando ele ficar bom, aí não é mais?*
- *S: Não, continua, continua. Aí chama só a pessoa de Anhan'hu, Anhan hú, Anhan'hu. Tem pessoa, pajé que chama Arikamu porque Arikamu jogou doença pra pessoa ficar doente e deu nome pra ele: - Agora eu vou dar seu nome, meu nome, Arikamu. – A gente chama Arikamu, Payé Arikamu. Fica pra sempre. Payé Arikamu. Tem pajé chamado Huri-Huri. Tudo pajé tem nome do mamaé.*
- *W : Então você é pajé Ypotramaé?*
- *S: Eu sou Ypotramaé, sou Ypotramaé. Todos os pajés me chamam Ypotramaé, Ypotramaé.*
- *W: Quando você dorme, e você sonha, aí tem os mamaéaretam[29], tem um primeiro, e tem outro, e tem outro?*
- *S: Ah, tem, tem. Eu tô sonhando sempre assim. Eu durmo hoje e acordo ali no sonho. E depois eu durmo ali no sonho. Depois eu acordo em outro lugar. Eu acordo lá. Aí eu durmo lá e lá eu sonho outro lugar. Eu acordo lá. Eu sonho e vejo tudo os mamaé. Depois eu durmo lá e já é o último. É outro lugar. E lá tem energia boa. De lá que vem a energia aqui embaixo, energia forte, no mais alto. Eu sempre tô sonhando isto. Então, lá no Rio mesmo eu já sonhei isto. Eu subiu. Porque eu tava pensando muito, eu tava pensando na minha preocupação, lá no Rio. Eu tava pensando muito, falando sozinho Eu digo: Pôxa, qual pessoa, qual rapaz novo que eu vou escolher pra ser pajé como eu? Eu fica falando né? Aí*

[29] Sapaim, em suas palestras, fala da "terra dos Mamaé", ou *Mamaearetam*. Ele fala de vários mundos destes.

depois eu sonhei isto. Aí eu subiu. Então, ainda eu tô assim preocupado, muito mesmo. Não sei como é que eu vou conseguir na aldeia, pessoa boa, pessoa que tem coragem pra ser pajé, pajé forte. Eu tava pensando muito no meu irmão também, Barriga. Não sei se ele vai...Eu tô pensando muito nele, se ele quer ser pajé mesmo. Então eu fico falando longe dele, eu fico falando: - Pôxa, ele vai aguentar? Se ele vai ficar um ano, dois anos. Eu acho que ele vai ficar igual ele, igual irmão dele. Eu acho que ele vai aguentar. Não sei. Eu fico falando. Porquê não sei se com a mulher dele vai ficar longe dele. A filha dele vai cuidar. Só ele e a filha dele. Se a mulher dele vai cuidar dele senão ele puxa pra fazer kirim-kirim. O meu medo é este. Ele é muito assanhado (risos)...Então eu fico falando sempre, eu não vou pedir os kuikuro, kalapalo. Tem dois kakapalo que quer ser pajé. Eles pediram pra mim que querem ser pajé. Novo. Até o meu primo Tapayé, Waurá, casado com Sanaim, ele disse: - Primo, eu quero que você me ensina. Eu vou virar pajé. – Aí eu digo: - Olha, você tem duas mulher primo, você não vai agüentar não. – Se eu não agüentar eu vou morrer – ele falou. (risos) Aí eu falei: Não é isto, rapaz, não é isto. Eu to procurando uma pessoa pra ficar muito forte, quem sabe – eu falei pra ele – quem sabe, primo, eu vou morrer mais tarde, eu vou morrer logo, logo agora, quem sabe. Se eu vou morrer assim rápido quem é que vai passar energia pra vocês? Não tem mais! Seu primo tá velho. Eu não sei se ele vai agüentar a ensinar pra outras pessoas. Ele tem filho. O filho dele não quis aprender com o pai. Eu já falei pro pessoal lá quando eu tava na aldeia e Aritana mesmo tá muito preocupado. Não tem mais pajé, pajé grande. E único, único eu só. Eu sou muito forte, pajé, todas as aldeias. Então, como sempre eu fala né, cada tribo tem pajé, cada aldeia tem. Só que ele não vê espírito, nào vê a doença. Pajé fraco. Não sonha. Então hoje meu povo, povo Yawalapiti, eles falam pra pajé da tribo, todos os tribo não são pajé, eles são pajé do Paraguai. Pajé do Paraguai, tudo é mentira. Então eles falam hoje, eles não acreditam no pajé da outra tribo. No Yawalapiti mesmo não tem mais pajé. O pai dele morreu, era grande raizeiro. O pai do Palavra. Era pajé. O trabalho dele foi muito bom. E diz que mamaé do macaco ensinou ele, por isto que ele ficou muito forte. Tudo pajé morreu agora, pajé Yawalapiti. Não tem mais pajé no Yawalapiti. Aritana mesmo quer que eu fico na aldeia dele pra ser pajé lá, pra dar força.

Sapaim disse-me que poucos jovens xinguanos desejam seguir a *condição* de pajé. Ele atribui isto ao fato de que os jovens não desejam passar pelo interdito de deixar de praticar sexo durante um ano. Com isto, Sapaim disse-me temer que não apareçam novos pajés. Ele relata este seu temor em várias palestras públicas que pude assistir, geralmente em tom jocoso. Entre os neo-xamãs que o ouvem, o interdito sexual do xamã é uma noção familiar, pois Michael Harner fala desta prática em seus textos, exemplificando o caso do xamã Jívaro (Harner, 1963:136). Sapaim dissse-me o seguinte, a respeito: "o pajé não pode fazer sexo,

kirim-kirim, porque o cheiro de mulher –*cunhabutsiú* ou *cunharewut* – afasta o *Mamaé*. Se o pajé tem *yeputai* ["meu prazer", orgasmo], o *Mamaé* não vem. Se abraçar, beijar, sem *yeputai*, o *Mamaé* vem. Pra tirar mais rápido o *cunhabutsú* tem que tomar banho de *monhãtseê*, uma raíz doce, e tomar chá pra vomitar. Se fizer *kirim-kirim* antes de passar dois meses, os doentes que o pajé curou ficam doentes de novo."

O interdito sexual do pajé parece ser tão importante que Sapaim costuma ilustrar sua necessidade contando repetidas vezes os seguintes *moronetá* :

Meu pai viu isto. Um rapaz queria ser pajé. Procurou outro pajé. E este fumou, fumou, deu a ele pra fumar charuto. Aí ele disse não podia fazer kirim-kirim. Ele não acreditou. A mulher disse: - Mas você não quer ser pajé? Não pode! – Mas ele quis fazer sexo. E fez com ela. Mas amanheceu, ele ficou preocupado. Aí ele chamou o pajé. O pajé perguntou como tinham sido os sonhos. Ele contou, mas não disse que fez kirim-kirim. Aí fumaram charuto. Aí fumaram cinco sem tragar e mais seis pra tragar. Aí ele caiu, esticou e morreu. Não podia ter feito kirim-kirim. Omanon [ele morreu]. *Todos choraram. Chamaram a cunhã dele e ela contou sobre o sexo.Se a mulher do pajé faz kirim-kirim com outro homem, também passa cheiro pro pajé e ele perde a força do Mamaé. Ihuãmenotap* [masturbação masculina] *também tira a força do Mamaé.. Meu cunhado Macuco é raizeiro, conhece plantas. Ele foi até ensinado pelo Mamaé. Mas fez kirim-kirim. E por isto não virou pajé.*

Takumã relatou-me sua iniciação. O processo descrito foi muito semelhante ao de Sapaim: adoecimento provocado por um *Mamaé*, resguardo, cura, transformação em pajé, que passa a ser auxiliado pelo próprio *Mamaé* que o fez adoecer. Uma peculiaridade da iniciação de Takumã, entretanto, é que ele, de uma primeira vez, foi submetido a um processo de iniciação xamânica incompleto, por vontade de seu próprio pai – cacique e pajé kamayurá. Mas seu pai faleceu. Posteriormente, Takumã foi iniciado pelos próprios espíritos, sendo esta sua condição definitiva. Outra peculiaridade de Takumã é que seu espírito auxiliar (*Mamaé* Pássaro) foi, posteriormente, trocado por um segundo espírito auxiliar (*Mamaé* Peixe). Takumã já teria acumulado cinco ou mais espíritos auxiliares (Cf. Bastos, 1999: 237, nota 18). A cada acréscimo de *Mamaé*, Takumã adoecia novamente. Sapaim, ao contrário, teve sempre o mesmo *Mamaé*. Disse-me Takumã, numa conversa às margens da lagoa Ipawu, na aldeia Kamayurá:

Eu e meu irmão só de pajé no Xingu. Tem pajé que não é verdadeiro. Meu pai me disse que queria fazer pajé de mim, eu era rapaz. Ele me chamou e me deu uma erva pra passar, pra beber,

pra fumar (na mão dele), numa roda de pajé. Depois fiquei um mês preso na oca, de resguardo, depois mais outro mês. Aí sai e fui fumar com os pajés. Mas meu pai morreu.

Depois disto, eu ia na roça e ouvi um barulho de gente me seguindo. Olhei e não tinha nada. Andei e voltou o barulho. Só vi folhas se mexendo. Comecei a suar. Aí fui até a roça outra vez e vi uma roda desenhada no chão em volta de um pé de mangaba. Como sou louco, provei uma mangaba. Me deu sono, vim andando até a oca com sono, os olhos fechando. Aí dormi na rede. E apareceu este Mamaé Pássaro, com o rosto pintado: - Por que você correu de nós? Você podia ficar com nós. Agora vou fazer você pajé. – Aí ele fez coisa nos meus olhos, no meu nariz, boca, nuca. E eu fiquei sem ver, sem cheirar, em escutar – só na rede. Os parentes choravam, pensando que eu ia morrer. Fiquei quatro meses sem comer, sem beber. Chamaram os pajés. Veio um pajé Kalapalo e disse que era um feitiço e que eu ia morrer. Eu escutava e o Mamaé me perguntava se eu tinha visto o pajé chegando, desde o rio. Aí um dia o Mamaé disse que eu ia levantar. Retirou dos olhos e eu saí. Sentei na roda dos pajés e contei tudo, tirei o resto e mostrei. Um pajé muito velho disse que eu estava repetindo o que acontecia no tempo do avô, do bisavô. Aí fui fazer minha primeira cura. Era uma mulher parente que sangrava pela boca. Eu rezei, rezei, rezei e tirei coisa do nariz dela, da boca dela. Tinha ficado nervoso e demorei a fazer o charuto. Era o Mamaé do Vento que tinha adoecido a mulher.

Sapaim muito freqüentemente, em suas palestras públicas, faz relato dos poderes de seu irmão mais velho, Takumã. Tais relatos de Sapaim remetem os ouvintes urbanos à dimensão do miraculoso, do maravilhoso, ou – como disse-me Gisela certa vez, do "paranormal". O que Sapaim enfatiza é que a troca de *Mamaé* escolhida por Takumã, deu-lhe poderes específicos sobre o mundo dos peixes. Registrei o seguinte relato de Sapaim, realizado em um encontro neo-xamânico no Rio de Janeiro:

O Mamaé Pássaro Takapeón ensinou Takumã a ser pajé. Ele ficou sendo chamado de Takapeón.. Aí ele encontrou o Mamaé Peixe, Simukuiari. Este Mamaé Peixe perguntou a Takumã como é que o Mamaé Pássaro tinha ensinado as coisas pra ele. Takumã disse que queria muito uma flecha tapiaçã [30] e que o Pássaro não deu. O Peixe disse: - Esta flecha é mágica e basta apontar para a caça que ela cai, sem precisar flechar. Este Mamaé Pássaro foi ruim por não ter dado. Eu posso te ensinar também, mas você vai sofrer. Quer? – Quero! – Aí ele ficou doente, botava água pelo ouvido, suava, a rede molhava – eu vi tudo! Takumã disse que ia tirar peixes do corpo. Chamou o pessoal, os pajés, e disse que o Mamaé Simukuiari estava ensinando pra ele. Ele ia mostrar. Fumou, fumou, fumou e saiu água de dentro, da palma da mão, com cinco peixinhos pequenos vivos. Ele disse que o Mamaé Peixe tinha posto na cabeça. Aí ele fumou e os

[30] "Flecha Tapiaçã" trata-se de um dardo pequeno, mágico e invisível, "coisa de Mamaé"

peixes e a água sumiram. Takumã ficou bom e mandou o filho Kotok pescar um cará pequeno. A irmã assou o peixe, com beiju. Ele comeu. Tomou mingau. Mandou chamar dez pajés, pra eles verem a força de Simukuiari. Não deu charuto pra eles, é muito forte. Fumou, fumou. Ele disse que o cará foi mexendo na barriga, e foi saindo pela boca. E o peixe veio inteiro, inteiro e cru na mão . Aí ele mandou assar o peixe de novo e comeu de novo. Isto eu vi!

De outra vez, Takumã chamou todo mundo pra beira da lagoa Ipawu. Ele disse que os peixes iam pular. Ele fumou, entrou na água, chamou os peixes, cantou. Um cardume pulou lá longe. Ele chamou mais. O cardume pulou inteiro, mais perto, e assim foi chegando. Takumã voltou pra praia. Aí ele mandou os peixes pularem na terra. Ele disse que não era pra pegar peixe ainda. Quando os peixes morreram, ele disse que podia pegar. O povo avançou e pegou. Simukuiari disse que ele nunca mais precisará pescar, só chamar. Mas disse pra não chamar demais se não vem Mamaé d'Água e alaga a aldeia. Ele fez isto cinco vezes, e não fez mais. Takumã nunca foi ao mar, mas lá também tem Simukuiari. Só pode chamar se não fizer kirim-kirim [sexo].

Ayupu, o Barriga, o outro irmão de Sapaim, deseja agora se tornar pajé. Diferente de Sapaim e de Takumã, Ayupu não tem um *Mamaé* provocando doença. Portanto, Ayupu terá que ser iniciado pelos dois irmãos, o que lhe conferirá uma posição mais baixa na hierarquia dos pajés. Pude assistir, a uma certa distância, uma reunião entre os três irmãos – Sapaim, Ayupu e Takumã – que discutiam sobre a vontade do segundo de tornar-se pajé. Os dois irmãos instrutores, disse-me posteriormente Sapaim, não acreditam muito que Ayupu suporte por muito tempo a reclusão, pois "ele é muito assanhado". Além disto, decidiram os dois alertar o irmão mais novo sobre a seriedade e sobre o peso da responsabilidade da condição de pajé. Como Takumã havia dito: "a gente sofre muito sendo pajé". Ayupu, por sua vez, disse-me que realmente está disposto a ser pajé, e que acredita que seja muito importante a existência de um pajé forte na região yawalapiti-kamayurá pelo que ele poderia representar no sentido de assegurar "a sobrevivência dos costumes locais". Este esforço de Ayupu tem continuidade no seu gesto de organizar um "centro cultural", dentro da aldeia Yawalapiti, e de mandar cantores e dançarinos de outras aldeias se apresentarem para ensinar aos jovens sobre as diversas festas.

Diversos Brancos tem procurado Sapaim, e mesmo ido até o Xingu, com a finalidade de aquisição do estatuto de xamã. Foi o caso, relatado por Sapaim, de uma neo-xamã pernambucana, residente em Recife, e que, tendo convivido com ele por algumas semanas, nos anos 1990, recebeu dele o nome de Yatamalo ("mulher pajé", em yawalapiti). Yatamalo tem um site na internet, atende a consultas com hora marcada e promove encontros e rituais neo-xamânicos.

Um dos participantes do grupo de Gisela, Gabriel, um professor universitário, acompanhou-me ao Xingu. Seu propósito era o de, convidado por Sapaim, passar pela experiência de "ver *Mamaé*", experimentando o charuto de pajé e certas ervas de sonho que fariam o candidato comunicar-se com os *Mamaé*. Sapaim, ainda na cidade, havia prometido que, indo ao Xingu, Gabriel poderia experimentar ervas e rituais que lhe dariam acesso à visão do mundo dos *Mamaé*. Tânia, também participante do grupo de Gisela, foi convidada por Sapaim para conhecer o Xingu, também com expectativas de algum tipo de experiência xamânica. Tânia, entretanto, logo substituiu seu empenho por experiências xamânicas em troca de uma relação mais afetuosa para com Sapaim e seus familiares. Uma outra mulher Branca, Leopoldina, professora universitária também, iria ao Xingu com a mesma finalidade, a convite de Sapaim. Mas Leopoldina não teve como ir. Gabriel, entretanto, motivado pela promessa, fez suas malas e partiu, aproveitando a nossa pequena expedição ao Xingu. Na aldeia Yawalapiti, os dias e as noites transcorriam sem que nada de extraordinário acontecesse. De longe, observei que Sapaim e Gabriel realizaram longas caminhadas pelas cercanias da aldeia. Sapaim deu-lhe alguns charutos para fumar e passou-lhe *takupeá* carbonizado no rosto e indicou-lhe banhos com ervas. Sapaim havia proibido Gabriel previamente de ter relações sexuais antes e depois da viagem ao Xingu. Na aldeia, durante a viagem, Gabriel, decepcionado, relatou-me que nada acontecia. O que de mais extraordinário ocorreu foi que Gabriel, ao andar por uma trilha no mato, deparou-se com uma enorme anta, que o assustou. Gabriel retornou à cidade e, segundo o próprio, passados meses, parece não ter tido ainda qualquer experiência extraordinária com o mundo invisível dos *Mamaé*. Sapaim – conforme a prática xinguana do pajé iniciador - cobrou de Gabriel certa importância em dinheiro e mercadorias, tais como um aparelho de som, uma bicicleta, roupas, mantimentos, cortes de tecidos e pequenos objetos de pesca. Tendo Gabriel reclamado a Sapaim sobre a ausência de qualquer experiência extraordinária, passados meses, o pajé convidou-o para uma nova visita ao Xingu – quando, aí sim, este poderia realizar certos rituais através dos quais Gabriel veria espíritos. Gabriel também se mostrou interessado em conhecer pessoalmente as 'roupas de pássaro' voadoras e os mistérios das lagoas secretas de Miararé e de Morená, relatados por Ayupu na aldeia Yawalapiti. Neste episódio, a crença do Branco na possibilidade da magia o desloca para o Xingu, repetindo a trajetória de Castañeda, ou a de Harner, em direção à aldeia do xamã. O Branco deseja aprender uma técnica que o permita experimentar o invisível. O xamã tem tal mercadoria. Ocorre uma negociação. O xamã adquire bens e mais prestígio ao iniciar o Branco. E este, se

bem sucedido em sua "viagem iniciática", realiza seu sonho ocidental de espiritualidade. Mas, o Branco descobre que o processo não é como julgava. E se decepciona.

Sapaim, entretanto, relatou-me o caso de um Branco que foi submetido à completa iniciação de pajé no Xingu, com sucesso. Ocorreu no início dos anos 1990. Trata-se de um marroquino-americano chamado Kamel. Kotok, sobrinho de Sapaim e Cacique Kamayurá, posteriormente deu-me mais detalhes. O caso chamou minha atenção para o fato de tornar-se pajé para xinguanos não implica na condição de que o candidato tenha que ser índio xinguano, mas é um aprendizado que pode ser transmitido ou aprendido por qualquer candidato, mesmo um Branco, considerado apto e/ou que possa pagar pela iniciação. O aprendizado de pajé pode ser negociado e realizado sob uma condição mercadológica. Como observou Barros (2003:253), o estatuto do pajé xinguano é adquirido, ao contrário do estatuto do feiticeiro, que é mais atributivo, hereditário. Todavia, lembro aqui, o pajé que aprendeu com outros pajés situa-se, automaticamente, na condição de um pajé de estatuto inferior ao que foi diretamente instruído pelos *Mamaé*. Kamel enviou, durante meses, certa soma em dinheiro como pagamento por sua iniciação – conforme relataram-me Sapaim e Kotok. O pajé que inicia outro tem que ser regiamente pago. Sapaim disse-me que uma conta em seu nome foi aberta em um banco em Canarana, através da qual o dinheiro era enviado mensalmente. Kotok, entretanto, filho de Takumã, era o administrador deste dinheiro, em nome da comunidade. Aos olhos dos Brancos, há um mercado xinguano de iniciação, que Sapaim estende até a cidade. Aos olhos dos xinguanos, a iniciação de pajé implica, naturalmente, no pagamento através de bens. Sapaim evidencia que é interessante aos xinguanos que Brancos sejam iniciados nas práticas porque isto permite a aquisição de bens e de dinheiro, como pagamento. E esta escolagem de xamanismo, por sua vez, é atrativa para os neo-xamãs. Sapaim relatou-me, mais detalhadamente, o processo de iniciação de Kamel:

A INICIAÇÃO DE KAMEL

Há muitos anos ele foi me procurar, já me esqueci em que ano. Ele chegou lá no Posto Leonardo me procurando. Teve um rapaz que veio me falar. Ele disse: "Tem um Caraib procurando você". Eu fui no Posto ele estava lá sentado. Ele perguntou: "Você é pajé?". Digo "sou". "Poxa, eu estou aqui procurando você. Eu vi você na televisão, você estava curando o povo". Aí eu sentei onde ele estava. Ele conversou. Perguntei pra ele: "você está me procurando por quê?" Ele falou:"É, eu vim aí procurar você. Eu quero aprender pra ser pajé". Aí eu olhei, olhei. Aí eu falei;" Então, amanhã vamos lá na minha aldeia, pra pessoa ver você. Como você quer ser pajé, a pessoa tem que conhecer você". Aí eu levei ele na aldeia dos Kamayurá. Eu expliquei pro meu irmão: "Este Branco aí quer ser pajé". Ele

disse: "Como ele quer, vamos, vamos ensinar." Ele disse: "O que a gente não ensinou não". Aí eu voltei, ele ficou lá. No outro dia voltei e meu irmão tinha falado tudo pros pajés. Aí ele disse: "hoje de tarde, vamos passar frutinha no corpo dele.". Quando foi à tarde, seis, cinco horas, aí ele sentou. A gente levou ele no meio da aldeia. Ele sentou e meu irmão falou: "Nosso primo vai ensinar ele. Se a gente ensinar ele, senão vamos matar ele. Nosso primo deu um banho nele". E ficou. Aí ele deu charuto pra ele. Ele fumou, fumou. E parou. Aí a gente mandou na oca. A gente falou pra ele, "não sai, fica lá dentro da oca, e amanhã a gente vai dar charuto". E amanheceu. Aí meu irmão chamou todos os pajés da aldeia. Aí todos os pajés foram. Aí a família da casa saiu, e ficou só pajé. Aí nosso primo começou a dar charuto. Ele deu charuto, dez charutos, dez. Ele fumou, fumou. Todos os pajés ficaram com ele. E pajé ajudou a jogar fumaça no rosto dele. Aí ele fumou muito. Ele caiu. Desmaiou. E assim que ele desmaiou uma branca Sandra entrou e tirou foto. Não sei se ainda tenho a foto dele, que ela tirou foto quando ele estava desmaiado. Depois ele respirou e nosso primo passou fumaça no corpo. Ele acalmou. Aí ficou e ele tirou energia dele e mandou engolir. Aí ele acalmou. E nosso primo deitou só pra gente ver que ele aprendeu mesmo. Ele gritou, gritou: "Eu quero pajé, procura pajé pra mim, pra me curar". Aí a gente falou pro Kamel curar ele, pra ele ficar bom. Aí ele curou ele, e ele ficou bom. Só pra gente ver se ele tirou mesmo. Aí ficou. Ficou lá um mês. Um mês, dois meses, que ficou. Aí ele falou: "Agora eu tenho que voltar pra cidade". E nós falamos pro nosso primo: "Pega remédio do mato pra ele pra você dar um banho". Aí deu um banho nele e no outro dia ele voltou pro Leonardo, eu acompanhei. Eu vim até Brasília acompanhando ele. Depois disto, quando ele voltou pro Leonardo, ele deu dinheiro pra mim e pro meu irmão. E nós falamos: "todos os pajés que ajudaram a ensinar você, você tem que comprar uma coisa pra eles, seu pagamento". Ele anotou tudo o que o pessoal pediu pra ele comprar. Aí eu viajei pra ele, pra Brasília. Aí ele comprou, espingarda, cartucho, ele comprou calibre 20, e outras coisas pra outros pajés. Ele entregou pra mim: "Entrega a todos os pajés que eles pediram". Ele foi embora, viajou pra Nova York e eu voltei. Eu entreguei tudo o que os pajé pediram. Aí ficou, foi embora. Aí ficou 3 anos, 4 anos. Aí ele mandou rádio e convidando nós...Não, não, ainda não. Aí ele chamou nós, quando ainda pra Nova York. Aí ele mandou passagem. E o meu filho ia com a gente mas ele mandou só duas passagens. E menino ficou em Brasília, esperando, o Arawutará. Aí a gente viajou, ele tava esperando nós no aeroporto. E nós ficamos na casa dele em Nova York. Aí ele espalhou o meu nome, o nome do meu irmão, e a gente tava consultando e ele estava junto, curando as pessoas. Aí ele falou:" Eu não consegui tirar". Aí o meu irmão passou remédio na mão dele e ele conseguiu tirar. E a gente perguntou pra ele como é que você sonha. Ele falou que sonha com Mamaé, fala com Mamaé, diz que o Mamaé vai sempre no sonho dele, explicando o trabalho do pajé. Aí assim a gente ficou lá 4 dias, eu acho. E o meu filho ficou chamando nós, e a gente voltou. E ele ficou. E aí ele pensou em ajudar Xingu.

E falou:"Agora, como você me ensinou, eu sou pajé. Eu vou ajudar vocês, Xingu.". Aí o Kotok, filho do meu irmão, já tinha pedido um barco a motor, caminhão. Ele resolveu. Ele mandou dinheiro pra comprar barco. Só que ele gastou muito pra qualquer coisa. Ele perguntou, falou pelo telefone lá de Nova York, que eu recebia um pouco este dinheiro. Eu digo: "Não, eu não recebo. Quem tá mexendo com este dinheiro que você tá mandando é o filho do meu irmão". Aí ele ficou triste. "Eu tô mandando dinheiro não é pra gastar com besteira". Então eu falei: "Kamel não manda mais dinheiro" Ele não mandou mais. Assim que ele virou pajé.

Como relatei no capítulo primeiro, foi por intermédio e às custas de Kamel que Sapaim e Takumã, além de outros índios Yawalapiti e Kamayurá, teriam visitado Nova York e o Marrocos, posteriormente. A iniciação de Kamel foi curta, resumida, uma forma abreviada daquilo que geralmente é reservado aos novos pajés xinguanos. Mesmo assim, Kamel permaneceu meses na aldeia, sob reclusão, ao contrário de Gabriel. É possível para um Branco ser iniciado como pajé. Sapaim deixa claro esta possibilidade em suas palestras na cidade. Mas Sapaim não ensina ninguém no âmbito da cidade: a condição primeira é a de ir ao Xingu. Só lá existe uma corporação de pajés suficiente para iniciar o candidato. O Xingu torna-se, assim, uma nova rota esotérica dos citadinos que se candidatam à condição de xamãs. Do ponto de vista dos nativos urbanos, esta viagem para fins iniciatórios torna-se algo extraordinário, ou melhor, a possibilidade da experiência "fundamental" do extraordinário.

3.2-A PAJELANÇA

Sapaim refere-se mais freqüentemente ao seu trabalho de pajé através do termo "reza", ou "pajelança". Sapaim glosa: "vou fazer uma reza em fulano", ou "vou rezar fulano", ou ainda "vou fazer pajelança na casa de fulano". Sapaim também glosa "fumar fulano". Observei em Takumã as mesmas expressões. Sapaim informou-me que, em kamayurá, o termo *apeiú* define o ritual da pajelança e ao mesmo tempo significa "fumar" (Cf.Seki,2000) Submeti-me, por diversas vezes, ao ritual da pejelança de Sapaim, como paciente. Além disto, pude estar ao seu lado durante dezenas de pajelanças, observando-o "fumar" diferentes pessoas, Brancos e Índios. Assim, observando-o na aldeia e também na cidade, excluindo a mudança de contextos e de cenários, não notei diferenças significativas entre os dois ambientes, no tocante às técnicas que Sapaim utiliza.

A "reza" inclui: palavras proferidas de modo quase inaudível, cantadas em tom baixo; toques corporais - nos quais o pajé comprime ou desliza as suas duas mãos sobre a pele do cliente- ; fumigações com tabaco e sopros; extrações manuais repetidas de substâncias invisíveis e exibição destas últimas na palma da mão do pajé. Informou-me Sapaim que as palavras rituais proferidas durante a sessão constituem o que é referido pelo etnônimo kamayurá *keweré* , ou também pelo mesmo termo "reza" (Cf. Seki, 2000). Neste sentido, Sapaim entende "reza" como, além de todo o ritual, mais especificamente uma técnica xamânica de natureza verbal que pode também ser usada por um feiticeiro ou por qualquer pessoa: "a mulher rezou e a outra caiu de cima do buriti". A palavra é ação, conforme a observação weberiana clássica. Por outro lado, "fumar" também é ação, bem como tocar flauta. A palavra, entretanto, reveste-se de um poder específico, na cosmologia de Sapaim. Em uma ocasião, Sapaim disse-me que os feiticeiros Kalapalo sabem muitas rezas para executar suas maldades. Eles tem rezas secretas que só eles sabem e que são passadas de pai para filho – disse-me. Neste caso, a glosa "reza" também se aplica às práticas verbais do feiticeiro. Só rezando – disse-me Sapaim – estes feiticeiros podem tornar doente uma pessoa, ou podem fazer uma roça desandar. Palavra, música e canto estão próximos: as rezas, como os cantos xamânicos e as melodias das flautas, provém da revelação dos *Mamaé* . Em geral, o sonho é o veículo privilegiado através do qual os *Mamaé* revelam ao xamã os cantos, as melodias e as palavras das rezas. Sapaim disse-me que Ypotramaé, o seu *Mamaé*, ensina-lhe todos esses instrumentos xamânicos comunicando-se com ele em sonho. O sonho é o meio privilegiado de comunicação entre o pajé e o mundo invisível, como será tratado adiante.

Outra forma de Sapaim dizer que vai realizar uma pajelança, como já dito, é: "vou fumar fulano". Uma pajelança muito trabalhosa e demorada pode ser expressa: "fumei, fumei, fumei ele muito, muito". O tabaco, portanto, goza de um estatuto especial dentro do ritual da pajelança de Sapaim. Observei, no Xingu, afirmações de Takumã e de Macuco referentes à importância do tabaco no trabalho do pajé. O pajé é necessariamente fumante. Sapaim fuma continuamente, tanto que sofre de bronquite tabágica. O tabaco, como o sonho, é um instrumento de mediação entre o mundo dos humanos e o mundo invisível dos *Mamaé.* Pode-se fazer uma analogia entre o tabaco e o sonho: ambos portam a possibilidade de se transpor o limiar entre o mundo de cá e o mundo invisível. Sapaim, durante as suas narrativas, quando quer dizer que alguma pessoa pode vir a ter ou já tem poderes xamânicos, costuma dizer: "ele fuma bem", ou "ele sonha muito". Assim, falou-me Sapaim a respeito da vocação xamânica de seu irmão Ayupu-Barriga que deseja tornar-se pajé: "meu irmão pode fumar bem, ele já sonha muito, acho que vai ser pajé sim". Conforme Sapaim, o tabaco do

pajé tem duas finalidades principais: uma delas é de "limpeza" do doente, como ele diz; a outra finalidade é a de provocar o transe do pajé. Neste sentido, o estado de transe do pajé xinguano guarda uma relação direta com o uso do tabaco. Todavia, na cidade, vi Sapaim em estado que pareceu-me ser de transe por três vezes e em nenhuma delas ele fumara antes.

Fazendo aqui uma breve digressão a respeito do uso xamânico do tabaco, encontrei em Furst (1994:53) que o clero espanhol, nos tempos da colonização, já havia relacionado o tabaco, ao lado do *peyote*, do cogumelo *ololiuhqui,* e de certos fungos, como um conjunto de intoxicantes rituais indígenas. O tabaco era condenado pelos missionários. Isto, evidentemente, aconteceu antes que o hábito de fumar se difundisse entre os europeus. Furst ainda observa que o tabaco, elemento fundamental do xamanismo ameríndio, desde os maias e os astecas, prestava-se a ser o alimento dos deuses, além de panacéia xamânica; e também reconhece que, do modo como tem sido usado pelos xamãs das Américas desde tempos pré-colombianos, o tabaco apresenta efeitos psicodélicos sim, tanto quanto outras plantas psicoativas. É um dado farmacológico reconhecido, observa Furst (*ibidem, idem*), que o uso da nicotina em altas doses causa um estado alterado de consciência. Pelo que narra Sapaim confirma-se isto: ocorrem episódios de iniciação de pajés ou certas pajelanças nas quais ele próprio, ou outros pajés, em sua glosa, "fumam, fumam, fumam, até caírem desmaiados". Assim, penso que deveríamos, os antropólogos, revermos a afirmação de que no Xingu não se utilizam plantas psicoativas com finalidades xamânicas: o tabaco é uma planta psicoativa. Sapaim mostrou-me o tabaco que utiliza em seu "charuto de pajé", em sua aldeia: tratar-se-ia de uma variedade "selvagem" da espécie *Nicotiana*, talvez a que Furst (*Ibidem)* identifica como *Nicotiana rustica* – espécie que guardaria quatro vezes mais nicotina do que o tabaco comum (*Nicotiana tabacum*). O transe do pajé alto-xinguano, portanto, é mediado por uma planta psicoativa, que, para tal ação, exige uma dose exagerada.

Viveiros de Castro (1985: 39) observa: "O tabaco é a substância por excelência, quase o emblema do xamã, e tem funções curadoras e transformadoras: induz o transe, cura doenças, 'benze' objetos, pessoas. É uma substância que caracteriza, igualmente, os espíritos. Na verdade, o tabaco é a substância mediadora entre o mundo atual e o mundo espiritual: abre ou fecha as portas entre os dois mundos. Sua função criadora pode ser vista no mito da criação, quando dá vida às toras de madeira primeva. Ele vai desempenhar o papel análogo ao do sêmen e ao dos eméticos, em outro registro – no registro em que fabricação e metamorfose se misturam e confundem".

Também pude assistir, na aldeia de Sapaim, o pajé em estado evidente de transe após "fumar, fumar, fumar" – quando Sapaim tinha por objetivo desmanchar uma feitiçaria que

estaria afetando pessoas da aldeia. Nesta ocasião, era tarde da noite, o transe de Sapaim pareceu-me bem mais dramático do que eu já tinha visto na cidade. Ele parecia agonizar vitimado por algum mal súbito, soluçava, gemia, chorava, proferia palavras entrecortadas pela respiração difícil e corria em disparada pelas imediações da aldeia, caindo ao chão por várias vezes.

Sapaim fuma também cigarros comuns ou cachimbo - com os quais pode realizar pajelanças na cidade -, ou prepara, enrolando folhas secas, o charuto especial por ele denominado "charuto de pajé". Vi-o preparar diversos destes "charutos de pajé" tanto na cidade, quanto no Xingu (foto). Neste aspecto, os xamãs urbanos que testemunham Sapaim fumando, durante as pajelanças ou os encontros, identificam, ou seja, aproximam logo a prática dele com a prática dos "cachimbos sagrados" (*chalupas*) dos índios norte-americanos. Os neo-xamãs também utilizam fumo e cachimbos como elemento ritual, assim parodiando as práticas tabagísticas ritualizadas dos Sioux e de outros grupos indígenas norte-americanos. Quando Sapaim fuma entre eles, portanto, tal prática é naturalmente associada ao procedimento mágico-ritualístico correspondente à imagem nativa do xamã ameríndio.

Observei, por várias vezes, o uso preferencial do "charuto de pajé" em substituição ao "cachimbo norte-americano", por parte de neo-xamãs que assimilaram a prática através de Sapaim. Por outro lado, Sapaim passou a fazer também uso xamânico de um cachimbo com piteira metálica, adquirido em uma tabacaria no Rio de Janeiro, muitas vezes abrindo mão de seu tradicional charuto de pajé xinguano.

O *tacupeá* [ou *acucuti*] – explicou-me Sapaim - é uma erva mágica, de uso reservado aos pajés xinguanos (Cf. Münzel, 1971:245), que a utilizam sob a forma de cinzas, passando-a sobre a pele, ou sob forma de um colar feito de suas sementes, e que tem como um de seus efeitos o isolamento do pajé da ação nociva do *Mamaé* que esteja afetando o seu cliente. Informou-me Sapaim que se ele tocar seu cliente afetado por um *Mamaé*, sem passar no corpo o *tacupeá*, o pajé "sentirá um choque nas mãos". O *tacupeá* também é usado pelo iniciando à condição de pajé "para que ele seja visto pelos *Mamaé*". Sapaim também denomina esta erva através da expressão "semente de pajé". Gabriel, o Branco que foi ao Xingu com o objetivo de "ver *Mamaé*", recebeu cinzas de *tacupeá*, para esfregar no rosto, como parte do processo ritual. Ele dormia na rede com o rosto enegrecido do pó.

Assisti a diversas pajelanças com Sapaim, tanto em caráter individual, quanto em caráter coletivo. Durante toda a operação, Sapaim murmura palavras que pareciam ser quase sempre as mesmas, embora ele tenha dito que não – "tem vários tipos de reza", afirmou-me. Diante do paciente deitado, seu rosto apresentava-se franzido, os olhos semi-cerrados, como se ele

estivesse sob transe e, de sua boca, também semi-cerrada, saíam palavras entoadas de uma forma ritmada. Perguntei-lhe o que significavam. Ele revelou-me que, de fato, há diversas rezas: "reza para aliviar a dor" (denominada *amanaum*), "reza para fortalecimento geral" (ou "reza do gavião", *taman'g*), "reza para limpeza" (*Yütu*); "reza para criança nova" (ou também de outro gavião, *uyrapü*). Mas, a que Sapaim disse mais usar é esta:

Anité Arikuaü! (Não faça mal!)
Anité Arikuaü iupé! (Não faça mal a ele!)
Ikatu dué ekó! (Por favor!)

Trata-se, portanto, de uma solicitação. Sapaim disse-me: "Eu peço ao *Mamaé* ruim para não fazer mais nenhum mal à pessoa". Se o *Mamaé* não obedece à solicitação do pajé, a doença não terá cura. Sapaim também disse-me que o pajé pode se dirigir ao *Mamaé* ruim durante o sonho e, desta forma, curar o paciente. Disse também que o seu próprio *Mamaé* pode brigar com o outro *Mamaé* ruim, mas isto não acontece muito freqüentemente. O que é então privilegiado é a palavra como ação, a interlocução entre o pajé e o ser da doença. O pajé não vai atacar à força o inimigo *Mamaé*, mas vai convencê-lo. Se compararmos o xamanismo à guerra, como fazem Viveiros de Castro (2002) e Fausto (2001), neste aspecto, especificamente, temos uma contenda dialógica entre pajé e *Mamaé*. O guerreiro é comutador de um Outro que é humano; o xamã, de um Outro não-humano. Viveiros de Castro (ibidem, 468) observa: "Como já disse tantas vezes, o xamanismo é continuação da guerra por outros meios: mas isto nada tem a ver com a violência em si mesma, e sim com a comunicação. Portanto, seria igualmente correto dizer que a guerra é a continuação do xamanismo por outros meios. Na Amazônica, o xamanismo é agonístico tanto quanto a guerra é sobrenatural". Este procedimento dialógico também é relatado no caso do rapto dos dois meninos, quando tanto Sapaim, quanto os demais pajés, interpelavam o *Mamaé*, pediam a ele que soltasse os meninos e simultaneamente chamavam pelos nomes dos meninos constantemente.

Esta noção da palavra-ação é comum entre Sapaim e os xamãs urbanos. Estes também possuem a noção de que a palavra – o *mantra*[31] – exerce uma ação sobre o fenômeno (Cf. Eliade, 1996:180: "o *mantra* é o objeto que ele representa"). A noção de *mantra*, ou "palavra de poder", é parte daquelas práticas esotéricas que, em seu conjunto, Bloom (1996) denomina "Gnose", base da *American Religion* – a qual trato no próximo capítulo-, e que inclui a Nova

[31] *Mantra* – termo sânscrito de uso recorrente no meio Nova Era, "palavra mágica", "palavra de poder". Provém dos diversos textos sobre hinduísmo e Yoga, familiares aos nativos Nova Era.

Era. Neste sentido, as palavras ritualizadas de Sapaim [32]tornam-se, aos ouvidos dos neo-xamãs, acréscimos de seu repertório de *mantras* . Justamente, repetindo os "*mantras* indígenas" – sejam eles Kamayurá, Sioux, Guarani, polinésios ou Navajo – a ação ocorrerá do mesmo modo. É por este motivo que textos nativos, como em Gramacho & Gramacho (2002), trazem um glossário de etnônimos Sioux. Em alguns rituais que participei, Gisela pedia que os homens proferissem determinadas palavras em língua Lakota, e as mulheres, outras. O *mantra* não precisa ser compreendido, em termos idiomáticos, precisa ser repetido fielmente em termos "vibratórios", como uma sonoridade musical específica que, somente assim, exerce um poder sobre os fenômenos visíveis ou sobre os mundos psíquico e invisível. A pajelança é assim, sob este aspecto, "orientalizada". Uma convergência de significados ocorre aqui por conta de que, também para o pajé xinguano e para diversos xamãs de outros grupos indígenas em geral, a palavra exerce um efeito sobre os acontecimentos – assim como a dança e o som da flauta. Por exemplo, Fausto (2001:354) comenta a noção do canto entre os Parakanã, como palavra-ação vinculada à ordem deste mundo terrestre visível e referida como "o verdadeiro jaguar", e o contrário do canto Guarani (*neengaraí*), que é referente ao mundo invisível celestial. A eficácia da oração também é pressuposto do ocidental urbano.

Percorrendo as partes atacadas pelo *Mamaé* ruim, Sapaim realiza como que uma massagem, ou um tipo de sucção com as duas mãos sobre a pele do cliente. Ele então faz repetidamente o gesto de extrair um material para fora da pele, um gesto que demonstra um certo esforço físico. Ele arfa, respira mais fortemente, tem expresso no rosto um esforço físico visível. Então, ele como que puxa para fora alguma coisa, rapidamente. Abre suas mãos e exibe ao cliente umas massas vermiformes que lembram cera ou algo assim. Sapaim diz então coisas do tipo: "Esta é a doença! Aqui está a sua dor!" Ele então sopra uma boa baforada de charuto sobre a massa e esta desaparece como por mágica. Sapaim exibe as mãos vazias. E logo reinicia as massagens e sucções em outra parte do corpo da pessoa. E novamente retira algo e novamente mostra. E assim sucessivamente. A sessão inteira demora quase uma hora, às vezes mais, às vezes menos. No final, Sapaim diz que ainda vai ter que sonhar, que o seu *Mamaé* ainda vai revelar-lhe qual planta ou qual medida terapêutica deverá ser usada, e se aquele mal realmente pode ser curado. Será necessário um novo contato para saber qual foi a mensagem do *Mamaé*. Algumas pessoas são orientadas por Sapaim a

[32] Sapaim disse-me que em kamayurá, "fala" traduz-se por *Neêng*; e que tanto a fala humana, quanto o som das flautas são *Neêng*. Bastos (1999:132) observa que, entre os Kamayurá, diferenciam-se as noções de *Neêng e de Ihu:* a primeira referente aos sons emitidos por seres humanos (sendo, como se sabe, a noção de humanidade ameríndia extensível a outros seres, como os *Mamaé*, por exemplo) e a segunda noção, referente aos sons inarticulados emitidos por coisas ou por fenômenos naturais – por exemplo, *amanahu*, som da chuva.

realizarem diversas sessões. Em geral, ele cobra em dinheiro, e somente o valor de uma sessão. Mas também pude testemunhar Sapaim cobrar de uma ou de outra pessoa pelo valor de várias sessões, por mais de uma vez. A pessoa paga no final da sessão. Algumas pessoas não pagam – o que deixa Sapaim muito irritado.

Tendo Sapaim sonhado com o caso de uma certa pessoa, a partir da manhã seguinte ele começa a procurar a planta que diz ter ouvido de seu *Mamaé* auxiliar. Ele próprio se embrenha em alguma mata, ou pede que o levem a alguma floresta, onde começa a caminhar através das trilhas, cheirando os arbustos, descascando as árvores com um canivete, recolhendo pequenos ramos desta ou daquela planta no caminho, olhando para os galhos no alto, enfim, buscando.

Sapaim precisa, por vezes seguidas, realizar estas pequenas expedições às florestas mais próximas, para encontrar os remédios que o *Mamaé* teria indicado para os seus clientes. Pude acompanhá-lo por diversas vezes nestas empreitadas. No Rio de Janeiro, não faltam matas boas para isto. Em outras cidades, sempre se arranja alguma área de mata primária ou secundária. Para alguns casos, todavia, Sapaim recorre à sua caixa de papelão que contém cascas de árvores, folhas secas de plantas, raízes e frutos secos, trazidos, segundo ele, do Xingu. Tratam-se de plantas que "não tem por aqui". Sapaim faz um enorme mistério sobre o conteúdo da caixa de papelão.

Recolhida uma determinada planta. Sapaim marca uma segunda entrevista com o cliente, quando ele mostra a erva e indica como deverá ser usada: chá para beber, cataplasma, como um banho, um escalda-pés, ou mesmo sob a forma bruta, como um colar ou pulseira, ou simplesmente a planta pode ser esfregada sobre o rosto ou sobre as partes afetadas da pessoa. Sapaim indica, com freqüência, o banho diário com o suco diluído da planta.

Sapaim relatou-me que dispõe de um processo para saber quando um determinado cliente vai viver ou vai morrer. Seu *Mamaé* lhe teria dado uma cigarra, denominada *Nhekurã*, através da fumaça do tabaco. Ela foi depositada em seu ventre. Ele pode "colocá-la para fora" através da fumaça do tabaco, mas isto, disse-me, "dói muito" e o faz perder o apetite por vários dias. A cigarra em sua mão bate as asas quando o paciente vai viver, e fica imóvel quando o paciente vai morrer. Depois de saber isto, Sapaim pode recolhê-la novamente para dentro de seu corpo.

Conversando com Takumã, este informou-me como realizava suas pajelanças, chegando a demonstrar os gestos em meu corpo. Pelo que pude perceber, o ritual de pajelança de Takumã é, se não idêntico, muito parecido com o de Sapaim. Também observei uma pajelança executada por Macuco em Sapaim, quando este encontrava-se esgotado após ter

"pego *Mamaé*". Macuco utilizou um "charuto de pajé" e fez gestos de extração de doença e murmurou palavras rituais. Também observei Sapaim realizando pajelanças em sua aldeia. Numa das vezes, ele "fumou" uma das esposas do Cacique Aritana- ela sofria de uma dor na garganta que Sapaim afirmara ser a ação de um *Mamaé*. Terminada a sessão, Sapaim foi imediatamente pago com um grande colar de conchas de caramujo. Ele permitiu que eu o acompanhasse em suas consultas, algumas vezes. Em todas, na aldeia, o pajé recebia algum objeto como forma de pagamento. É xinguano que o pajé seja remunerado por seu ritual de cura. Da mesma forma, observei suas pajelanças realizadas para atender seus clientes urbanos. Como já afirmei, não pude notar grandes diferenças entre os gestos e procedimentos executados por Sapaim na cidade e na aldeia. Perguntando a ele, Sapaim disse-me: "a reza que eu faço na cidade é igualzinho na aldeia, igualzinho".

Na aldeia, Sapaim é remunerado preferencialmente através dos colares de caramujo – mas também de outros bens, como redes, facões, espingardas etc - embora ele tenha relatado que às vezes é pago em dinheiro por outros índios. Na cidade Sapaim prefere ser pago exclusivamente sob a forma de dinheiro vivo. O dinheiro (*caahet*, "o que foi mato, papel"- traduz Sapaim) representa a possibilidade de aquisição de bens industrializados extremamente cobiçados pelos aldeões xinguanos. Quero dizer com isto que Sapaim interessa-se por dinheiro não somente porque vê as possibilidades deste na cidade. Sapaim já traz consigo a noção xinguana referente ao dinheiro como um veículo para a aquisição dos bens do Branco. Geralmente, cada vez que Sapaim vem à cidade ele já tem uma lista de encomendas, feita por seus parentes. Sapaim conta com o dinheiro que receberá pelas pajelanças. Hugh-Jones (1992:42s), tratando dessa questão do Índio e o capitalismo, contrapõe, de um lado, a crença de missionários, de mercadores e de governantes sobre os benefícios do contato do Índio com a economia capitalista e o "consumismo", e, do outro lado, Rousseau e a noção deste de que o progresso material é fonte de desigualdades trágicas. Por outro lado, Hugh-Jones observa que, nas terras baixas amazônicas, estes bens consumidos assumem uma feição característica: "(..) they are also part and parcel of an Indian culture that is constantly being reworked and modified in response to changing circumstances". De forma semelhante, van Velthem (2002) analisa a incorporação, na estética Wayana, dos bens produzidos pelo Branco.

O bom selvagem de Rousseau, como estereótipo difundido do Índio, é idealizado como alguém que deveria ser mantido à parte do capitalismo, para que se mantenha "puro" como tal. Nesse sentido, pude testemunhar que alguns consulentes urbanos de Sapaim mostraram-se desconfiados pela questão do pagamento. Pude ouvir de um cliente urbano de Sapaim a

frase: "isto é estranho. Pra quê índio quer dinheiro?" Neste caso, percebi que o Branco esperava que o indígena se comportasse de um modo tal que não houvesse, por parte deste, qualquer interesse monetário em sua prática de cura. Um neo-xamã, na cidade, poderia cobrar, pois já é Branco. Mas, Sapaim, sendo Índio, deveria estar imune às tentações do capitalismo – é o que esperam o consulente urbano e também alguns praticantes de neo-xamanismo. Sapaim, por outro lado, se mostra irritadíssimo quando algum cliente urbano não o paga. Disse-me ele: "o *Mamaé* do pajé fica nervoso quando não me pagam. O pagamento é pro *Mamaé* ficar contente. Se não tem pagamento, o *Mamaé* ficar nervoso e a doença volta de novo".

Mesmo no Xingu, disse-me Sapaim, "os pajés já estão cobrando em dinheiro". Sapaim estipulou, por exemplo, em três mil reais o preço de uma pajelança realizada numa aldeia Juruna. Em uma palestra em Minas, Sapaim disse: "agora a gente quer é dinheiro, mesmo, a gente precisa de dinheiro pra comprar as coisas". Além disto, Sapaim nota facilmente que no meio neo-xamânico as mercadorias – palestras, consultas, rituais, oficinas, encontros e objetos artesanais – são comercializadas a preços realmente elevados. Os eventos neo-xamânicos, em geral, são extremamente caros, muitas vezes cobrados em valores indexados no dólar. O neo-xamanismo não é, em geral, um ambiente propício economicamente às pessoas menos favorecidas. Em seu artigo, Joralemon (1990) observa que, em geral, a interação entre xamãs tradicionais e nativos Nova Era produz uma comercialização incrementada, no meio urbano, das práticas dos primeiros.

A mudança na forma de pagamento do pajé xinguano, tradicionalmente realizado através de colares ou de objetos manufaturados, e agora também ou apenas através de dinheiro, certamente tem relação com as mudanças sociais que ocorrem no Xingu a partir da interação com os valores capitalistas da sociedade nacional. Existe, nas aldeias xinguanas, todo um "consumismo" de bens ocidentais, que Hugh-Jones (1992) considera característico dos índios das terras baixas sul-americanas. Isto se traduz, entre outras situações possíveis, na explícita e evidente excitação que as pessoas destas aldeias expressam diante dos "presentes" que os Brancos que chegam como visitantes devem trazer-lhes. Quando partem, os Brancos ainda podem receber pedidos e encomendas de mais presentes. Takumã pediu-me nada menos do que vinte aparelhos de rádio portátil quando, algum dia, eu voltasse à sua aldeia. Sapaim queria uma lanterna especial, destas mais caras e que produzem uma luz branca, para quando eu lá retornasse. Suas filhas queriam peças de roupa, cosméticos, pilhas elétricas, lanternas, bicicletas, aparelhos de CD e alimentos industrializados. Aritana desejava algumas sacas de açúcar para adoçar os vinte quilos de pó de café que levamos como presente. Uma

índia que oferecia um colar de sementes disse-me: "eu quero papel, *caahet* [dinheiro], *moitará* [permuta] não". A moeda substitui o *moitará*. Van Velthem (2002:70) assinala também o sucesso da introdução entre os Wayana, por parte de missionários evangélicos, do sistema monetarista de transações comerciais, em substituição ao tradicional sistema nativo de trocas. Assim, dinheiro e bens dos Branco tornam-se – conforme o jargão marxista - *fetiches* cobiçados pelos xinguanos e que, assim, são inseridos em sua própria cultura. Este tema não é da pertinência desta tese, mas devo assinalar isto como um elemento importante para a compreensão da interação entre Sapaim e o mundo dos Brancos.

Há aqui uma imbricação entre duas economias: a economia xinguana do *Mamaé* e a economia capitalista. O que Sapaim diz a respeito da eficácia da pajelança ser condicional ao pagamento do pajé é confirmado pelas etnografias que tratam do xamanismo ameríndio (Cf.: Viveiros de Castro, 1977; Taussig, 1993; Münzel, 1971; Chaumeil, 2000). De fato, é usual entre alguns grupos indígenas que o pajé seja remunerado. Os pajés Guarani, entretanto, não o são (Pissolato, 2004). Sapaim, no contexto da cidade, recebendo dinheiro, entra na economia de mercado. Já ao marcar a consulta com Sapaim, por telefone, a maioria dos clientes urbanos pergunta quanto é o valor da pajelança. Sapaim adotou procedimentos quanto a isto semelhantes aos procedimentos dos xamãs urbanos que praticam terapias. Há clientes que pedem "um desconto", há clientes que solicitam que o pagamento seja algum tempo depois, há clientes que pagam em cheque, há clientes que saem da consulta sem pagar. Sapaim tem um cartão magnético e uma correspondente conta bancária no Banco do Brasil e aprendeu sobre os recursos de transferência e de depósito e retirada de capital. Além da explicação relativa ao costume xinguano de se remunerar o pajé, Sapaim disse-me, assim como diz aos seus clientes, que "está comprando uma casa em Canarana, que custa em torno de vinte e cinco mil reais, e que por isto precisa de muito dinheiro", e, portanto, de muitas consultas. Também já ouvi Sapaim dizer, aparentemente sem nenhuma malícia e certamente sem nenhum constrangimento, durante uma palestra na cidade: "vocês precisam me ajudar. Estou precisando comprar um barco a motor. No Xingu, o pajé recebe colar, espingarda, rede, mas aqui eu preciso é de dinheiro". Yawitá, então esposa de Sapaim, disse-me, certa vez: "eu não entendo como Branco inventou isso de trocar tudo por papel. Mas eu acho muito legal. Eu falo pro meu marido que ele tem que entender esse mundo do Branco". Yawitá expressava assim seu estranhamento diante da metáfora, ou ainda, da mágica fetichista do capital, que troca bens concretos por "papel" - afinal, folhas de mato modificadas - *caahet*[33]. Gabriel, candidato urbano a passar por alguma escolagem xamânica no Xingu, disse-me ter

[33] *Caahet*: "papel", "o que foi planta", ou "dinheiro", na glosa Kamayurá.

ficado "muito decepcionado" quando perguntou a Sapaim o motivo fundamental de suas vindas à cidade e este respondeu-lhe, simplesmente: "é pra arranjar dinheiro, Gabriel". Em sua sensibilidade neo-xamânica, Gabriel não esperava que Sapaim dissesse, assim tão cruamente, que seus interesses não eram puramente espirituais, mas tão só monetários. Os filhos de Sapaim telefonam-lhe, com freqüência, de Brasília, pedindo-lhe dinheiro para isto ou para aquilo e ele envia tudo o que acumula. Consequentemente, Sapaim quase sempre está sem dinheiro e, por isto, solicita aos seus amigos urbanos que o ajudem e que consigam agendar clientes para ele. Além disto, o pajé está sempre pedindo dinheiro emprestado, ou melhor, doado. Sapaim também já foi roubado ou explorado monetariamente por parte de citadinos. Durante certo período, Sapaim atendia pessoas num espaço no Rio de Janeiro e o dinheiro das consultas era recolhido pela proprietária. Esta, relata Sapaim, ficou com todo o dinheiro. Em fins de 2003, Sapaim pediu, por telefone, a diversos amigos Brancos do Rio de Janeiro, para que juntassem dinheiro suficiente, em mutirão, para o pagamento de sua passagem aérea Brasília-Rio. Ao mesmo tempo, foi providenciado no jornal O Globo, um anúncio na sessão de classificados que dizia: "Pajé Sapaim está de volta ao Rio dando consultas marcadas pelo telefone tal". Desta feita, encontrei-me com Sapaim no Rio e este informou-me que estava juntando dinheiro por dois motivos: a compra de uma casa em Canarana e a festa do *Quarup* para seu neto, em meados do ano seguinte. Muito freqüentemente, Sapaim reclama da FUNAI, dizendo: "a gente precisa de dinheiro e a FUNAI não ajuda o pessoal em nada!"

A "MATERIALIZAÇÃO" DA DOENÇA NA MÃO DO PAJÉ

> Mas, logo depois eu consegui relaxar e ele continuou o trabalho dele: eu me senti leve. No final eu estava me sentindo bem leve. Aí tem as materializações que em alguns pontos chaves ele consegue tirar umas bolinhas pretas do corpo da gente. Tenho que confessar que eu fiquei meio descrente das materializações, mas se houve algum truque foi muito bem feito porque a gente não via nada na mão dele e ele tocava a pele da gente sem nenhum pano, sem nada, e depois ele mostrava uma bolinha que ele soprando a bolinha, desaparecia. Então eu não teria razão pra estar descrente, eu acho que a descrença vem deste costume da gente de não acreditar em nada. Eu me senti bem, me senti bem. No final ele conversou um pouquinho, ele disse que eu estava muito carregada, explicou que estas energias são energias de outras

pessoas que a gente capta, não são energias nossas. E que ele está acostumado a ver pessoas muito carregadas. Eu acho que é isto...

(F., cliente de Sapaim na cidade)

D., outra cliente de Sapaim, disse-me:

No meu corpo ele tirou vários ...parece uns bichinhos, mas ele falou que não são bichinhos...é como se fosse uma goma de mascar preta, no meu caso preta. Eu até comentei se era comum isto com todo mundo e ele disse que nem sempre e que a cor altera de pessoa pra pessoa. No meu caso saíram várias ...como se fosse uma goma de mascar já bem gasta e escura, bem preta mesmo. E saíram várias, várias, em vários pontos do corpo, do rosto, dos braços, da perna também. E ele identificou isto como sendo a energia ruim que estava no meu corpo.

Tendo a permissão de Sapaim para estar presente em várias de suas "rezas" (não em todas), testemunhei o gesto da "materialização" da doença na mão do pajé (foto). A capacidade de realizar isto, como parte culminante da pajelança, é especialmente enfatizada por Sapaim quando fala de seus próprios atributos como xamã poderoso: "Eu sou grande pajé. Eu tiro a doença e mostro!", diz, freqüentemente, Sapaim. A exibição da doença retirada tem o significado central de atestar o poder de cura do pajé.

O pajé reza e fumiga o corpo da pessoa, massageando-o com as mãos. Finaliza o ritual retirando da pele, ou através da pele do paciente, algo que é exibido na palma de sua mão e logo a seguir desaparece envolto por uma baforada de tabaco. O pajé faz questão de mostrar ao cliente o objeto extraído de dentro de seu corpo. Sapaim, então, geralmente limpa uma mão na outra e, com ar de satisfação afirma: "Pronto! Tirei fora." O cliente será considerado curado ("limpo") quando não houver mais nada a ser retirado.

Realizando isto, Sapaim transpõe o mal do doente da condição de algo subjetivo e impalpável para a condição de algo objetivo, palpável, visível e, assim, dominado pela sua perícia como grande pajé. O gesto final, entretanto, não é a retirada da doença, mas o sopro ritual com tabaco, que a fará desaparecer no nada. Este gesto significa a vitória final do pajé, a concretização de todo o seu esforço para fazer desaparecer o mal do doente.

A exibição da doença "materializada", prática freqüentemente efetivada por Sapaim, é recorrente no xamanismo xinguano, conforme relatam Gregor (1982); Viveiros de Castro (2002 e 1977); Zarur (1975); e é recorrente entre os Tupi-Guarani em geral, como relatam Fausto (2001) e Metraux (1973). Pissolato (2004) informou-me, a partir de seu trabalho de

campo, que entre os atuais pajés Guarani é comum a prática de exibir a doença retirada, semelhante a pequenos gravetos amarrados ou a objetos escuros pequenos. Também ocorre entre os Tukano (Reichel-Dalmatoff, 1975) e entre os Jívaro (Harner, 1963). Harner (1995) e Boas (2004:320) registram a prática, de um modo generalizante, entre os xamãs indígenas norte-americanos. Gregor (ibidem) discute a habilidade do pajé Mehinako em realizar toda sorte de, segundo ele, "truques". Para os espectadores citadinos de Sapaim, entretanto, a exibição de algum objeto, que o pajé identifica como sendo a doença ou a dor retiradas, tem um efeito que oscila, que varia, entre o descrédito de uns e o maravilhamento de outros. Sapaim pratica a exibição do poder xamânico, tanto quanto Takumã. Este último relatou-me demoradamente como, logo que iniciou sua carreira de pajé, começou a "tirar a doença" dos diversos doentes que atendia. Takumã contou-me ainda que sua primeira prova iniciatória como pajé novato, diante de uma assembléia de outros pajés, consistiu em, "depois de fumar, fumar, fumar", localizar, retirar e exibir a doença de uma índia Kamayurá então enferma. Lebra (1984:306), comentando a prática de exibição, também observado em xamãs rurais japoneses, diz:

> *The first stage of by far the most important aspect of the transaction for the shaman, for here the shaman establishes dominance through providing proof of her credibility. The clues as to what the shaman "sees" or "hears" must be skillfully elicited from the client at this time (assuming no previous knowledge). It is essential for the shaman to manifest clearly that she has some mastery over the spirits, being able to control seeing, hearing, or even possession by them.*

Sapaim exibe a extração da doença aos Brancos, inclusive diante das câmeras dos jornalistas, desde o episódio em que se tornou conhecido, qual seja, o caso Ruschi. Justamente a partir deste episódio, o gesto xamânico atraiu a atenção da *mídia*, suscitando interpretações ingênuas por parte dos profissionais da imprensa, alguns desconfiados que seria tudo um truque e que, portanto, a pajelança seria toda ela uma grande impostura. Assim, a prática permitiu que Sapaim fosse acusado de charlatanismo por parte de uma jornalista da Rede Globo, que, em filmagem gravada e exibida na televisão – no programa "Globo Repórter", em 1999 - , mostrava Sapaim retirando o mal e o exibindo na palma de sua mão. Quando a reportagem foi ao ar, Sapaim assistiu e viu que a jornalista documentava o fato de uma forma irônica, zombeteira, "desmascarando um truque". Desde então, Sapaim não permite mais que filmem ou fotografem sua prática. "Se quiserem me filmar não gosto! Só se me pagar cinco mil, não, dez mil reais!", diz ele irritado, estabelecendo, conscientemente, um

preço excessivo. Outros clientes ou espectadores Brancos de Sapaim, entretanto, atribuem tal poder de manipular a matéria aos dons espirituais do pajé e consideram tais dons como uma prova de sua eficácia. Conversei com diversos clientes urbanos de Sapaim, após as pajelanças, entre os quais a maioria se mostrava bastante impressionada com "aquelas coisas que ele retirou do corpo e materializou e fez sumir". A noção de "materialização" de coisas invisíveis existe entre espíritas e entre os esotéricos da Nova Era. Cavalcanti (1983:110), pesquisando sobre o espiritismo urbano, informa que entre as "manifestações mediúnicas" possíveis – que envolvem também curandeiros - os nativos enumeram a "materialização" de espíritos e de objetos. Entre os neo-xamãs não só existe a noção como se espera que Sapaim realize coisas desse tipo. A noção urbana de "materialização" serve para traduzir aquilo que Sapaim glosa como "tirar a doença".

Sapaim afirmou-me que somente dois pajés no Xingu podem fazer isto: ele próprio e seu irmão, Takumã. Disse também que os demais pajés apenas simulam este procedimento. Conversando com Takumã, na aldeia Kamayurá, este revelou-me que assim que o *Mamaé* o tornou pajé manifestou-se nele o poder de retirar a doença e fazê-la sumir.

A prática de retirar e exibir o mal que aflige o doente é não só familiar, mas também desejável ao neo-xamã que exerce a cura. Harner (1995:190s) não apenas dá instruções sobre como o aprendiz deve proceder para retirar "energias intrusas" [uma das traduções urbanas para a noção indígena de "flecha de *Mamaé"*], mas também reproduz os passos da extração e exibição destas a partir do relato da xamã indígena norte-americana Essie Parrish, que também é evangélica *mórmon*. Num dos trechos do depoimento desta (Ibidem, idem), Harner transcreve:

> *Eu cuspo a doença morta. Então deixo que ela caia em minha mão para que muitas pessoas vejam a doença que retirei por meio da sucção. Nenhuma outra pessoa, porém, deve tocar nela: é contagioso. Quem quer que apanhe essa doença será invadido por ela. Enquanto está na minha mão, fica ali pregada, como um ímã. Não cairá – mesmo que se sacuda a mão, não cairá. Mesmo que você queira soltar a mão, ela não se soltará. Pode-se colocá-la em algum lugar, num pedaço de papel ou numa cesta. Se você fizer isto, precisará cantar com esse propósito, deverá buscar esse propósito(...).*

Assim, um dos objetivos espirituais dos neo-xamãs é aprender esta técnica, ou esta magia, de retirar e exibir a doença, no caso, a "energia intrusa" [34]. Sapaim é considerado um mestre no assunto e, portanto, alguém capaz de ensinar o segredo. Pude testemunhar quando

Gisela, a xamã urbana, pediu a Sapaim que lhe ensinasse a magia da materialização e desmaterialização da doença. Pajé e neo-xamã entraram num quarto, a portas fechadas, e não pude saber, afinal, qual é o segredo da prática.

A prática xinguana de Sapaim remete-me ao texto de Lévi-Strauss (1972:193s) *O Feiticeiro e sua Magia*, onde este analisa o caso do xamã Kwakiutl referido antes por Boas: Quesalid, conforme o relato, inicialmente era um descrente, que, mesmo assim, aprendeu com outros xamãs a exibição da doença - apresentada sob a forma de um tufo de penugem, que era introduzido num canto da boca antes da sessão. Ainda descrente, Quesalid se surpreende ao ser bem sucedido em uma primeira cura. Quesalid causa grande impressão com sua técnica de exibição, diante de outros xamãs que nada tinham a exibir. E sua fama cresce, outras curas acontecem. Quesalid muda o foco da sua questão, passando a acreditar que verdadeiros xamãs, afinal, devem existir, já que existem os falsos. Conclui Lévi-Strauss: "Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro". Lévi-Strauss (ibidem) focaliza a ação do xamã – perfeitamente aplicável ao neo-xamã, ao meu ver – na tríade: 1) a crença do próprio xamã na eficácia da sua técnica; 2) a crença do doente na eficácia do xamã; 3) a confiança e as exigências do público que gravita em torno do xamã.

Em *A Eficácia Simbólica,* Lévi-Strauss (ibidem,215s) ressalta o elemento cognitivo da cura xamânica: a inserção do sofrimento em um contexto mítico no qual aquele passa a fazer sentido. Uma índia parturiente com dificuldades é atendida por um xamã Cuna, que canta para manipular os espíritos. Aqui não é como na psicoterapia ocidental, onde o cliente é quem fala. O xamã é quem fala, aliás, quem canta, ou quem gesticula. Ele é quem evoca os significados envolvidos no caso. Os elementos gestuais, estéticos, que configuram este processo manipulam, conforme Lévi-Strauss, não só o consciente racional, mas principalmente o inconsciente. Nisto, ele ressalta um ponto comum entre o xamanismo e a prática da psicanálise. Portanto, no "complexo xamanístico" –que é determinado pelo xamã e pela comunidade dos que nele crêem - a exibição de algo fantástico, impressionante – prática referida no texto -, é um elemento fundamental para a eficácia simbólica, conforme Lévi-Strauss.

Desjarleis (1993) observa que, para o xamã e seus clientes, o corporal, o apelo aos sentidos, torna-se algo icônico, e que, independente de qualquer discurso, cria sua eficácia por si só. Esta observação de Desjarleis reforça a noção, também presente em Lévi-Strauss, de que a evocação dos significados envolvidos no xamanismo prescinde da apresentação de

---

[34] "energia" é uma categoria Nova Era muito recorrente, que será comentada mais à frente neste trabalho.

um conhecimento sob forma verbal claramente elucidativa, mas sim sob formas, por exemplo, sinestésicas, que não passam necessariamente pela expressão do discurso articulado. É neste mesmo sentido que vejo a exibição da doença por Sapaim, gesto que é parte de uma seqüência que inclui o canto, a defumação e o toque corporal.

Gregor (ibidem:338) aborda esta questão sob outro viés: ele vê no xamã ameríndio um ator social que precisa exibir um espetáculo impressionante para diferenciá-lo do aldeão comum que compartilha as lides de todo os dias com os demais membros da aldeia. Ou seja, o pajé, conforme Gregor, precisa demonstrar que não é uma pessoa comum, exibindo um poder especial. Penso que, pelo menos quanto a Sapaim, esta observação de Gregor, não deixando de ser pertinente, não considera, todovia, os elementos cosmológicos envolvidos.

Fausto (2001:337) vê os *karowara* (as "flechas dos espíritos" que penetram a vítima e que podem ser retiradas pelo pajé) como parte da dinâmica da predação pertinente ao xamanismo. Já toquei nesta questão páginas atrás. Este último é um aspecto do elemento predatório que caracteriza as cosmologias amazônicas, onde o xamã, o seu cliente, a doença, o espírito e a interação destes repete a dinâmica de predador e vítima. Fausto (ibidem) fala em "predação familiarizante", definindo assim a dinâmica da relação entre o *xerimbabo* (o animal adotado pela família, ou o espírito, pelo xamã) e o indivíduo. O ser predador é tornado familiar. Próximo disto, Lévi-Strauss (1972:221) menciona, *en passant*, os Araucano, entre os quais "a cura se dá em torno de um combate simulado, realizado na cabana, depois em céu aberto". De fato, Sapaim também entende os *Mamaé* como predadores, agressores e causadores de males, que atiram flechas. Os mesmos espíritos tornam-se, uma vez domesticados, em espíritos auxiliares que ensinam o indivíduo a ser pajé ou ensinam as danças e as máscaras rituais. Sapaim menciona uma qualidade de *Mamaé* – "os *Mamaé bravos"*- que atuam ainda mais predatoriamente do que os demais. Hospedado em minha casa durante semanas, observei que Sapaim falava e mesmo gritava muito durante suas noites de sono. Durante uma manhã, perguntei a ele a razão de seu sono tão inquieto. Sapaim disse-me: "de noite eu e meu *Mamaé* lutamos contra os *Mamaé* bravos que atacam as pessoas que eu atendi de dia". Esta noção de predação e contra-predação no xamanismo tradicional contrasta com a prática neo-xamânica de extração de "energias intrusas" no momento em que esta é concebida como resultante de um processo de desarmonia espiritual da pessoa e que exige uma re-harmonização. Perguntei a Gisela sobre esta diferença - harmonização neo-xamânica /contra-predação xamânica . A neo-xamã informou-me haver esta "linha" também no xamanismo urbano, como uma opção. Nossa conversa foi a seguinte:

W- No xamanismo indígena brasileiro há a concepção de que a doença é uma agressão ao indivíduo e o xamã vai lutar contra a entidade agressora, é uma luta. Você identifica esta concepção também em sua linha xamânica?

G- É...tem dois caminhos de trabalhos xamânicos que eu gosto de usar e que eu tenho conhecimento e que eu pratico: uma é a linha do guerreiro, que é exatamente esta, onde a doença é algo personificado contra o qual o xamã vai se predispor a ir e a ganhar esta batalha. E há outra linha conhecida como xamanismo do aventureiro, onde há a despersonificação das doenças e o que existe é um trabalho de reconhecimento da integridade pessoal do outro que está sendo, vamos dizer assim, desarmonizado e portanto precisa recuperar a sua integridade e a sua harmonia. E neste caminho o que existe é um trabalho amoroso de reintegração e de percepção aonde esta desarmonia acontece. Ou seja, não existe uma personificação da doença. Mas a percepção de uma desarmonia dentro de um integridade e que esta harmonia pode ser facilmente desfeita a partir de um reconhecimento de onde ela se dá através de crenças, de bloqueios, de maldições que foram colocados como, como vamos dizer, de modelos de verdades que foram impostos ou por sociedade ou por pais e tudo e que pode ser transformada a partir de uma auto-observação, de um auto-reconhecimento, e a partir daí esta harmonia ser retomada. Este caminho do aventureiro é comum nos Kahuna, nas ilhas polinésias, eu tenho alguns trabalhos feitos nesta linha também e que com certeza desenvolve este poder pessoal a partir de uma amorosidade, enquanto o caminho do guerreiro desenvolve a partir do poder pessoal. E como Serg Carryliking, que é um dos que está trazendo esta linhagem de trabalho pra gente, pro pólo ocidental, ele fala que chega uma hora em que o xamã guerreiro e o xamã aventureiro se confundem a partir de um desenvolvimento tal que este poder pessoal é tão grande que não há o que temer, então a amorosidade se torna plena. Enquanto no caminho do aventureiro, o amor é tão grande, a amorosidade é tão grande, que ele se torna pleno de seu poder pessoal.

3.3 - AS CONSULTAS DE SAPAIM NA CIDADE

Sapaim explica que há dois tipos de doenças tratáveis por ele: as doenças provocadas diretamente por *Mamaé* e as doenças determinadas por "sujeira" que desorganizam a fisiologia da pessoa. Na cidade, afirma ele, a maioria dos casos se insere no segundo tipo. Sapaim, na cidade, realiza "limpezas", extração de impurezas, nas pessoas. O caso do tratamento do biólogo Ruschi, que relatei no primeiro capítulo, foi deste tipo. Há aqui uma noção etiológica de "mal de envenenamento", presente também nas antigas cosmologias médicas hipocráticas dos gregos, quando o terapeuta deveria curar, limpando o corpo do doente (Cf. Sayd,1998). Trata-se de uma *catarsis*, de uma depuração. Como o médico grego

antigo, Sapaim é um terapeuta (do grego, *therapeuein*, "cuidar", "alguém que cuida", conforme Sayd, ibidem:25), sua eficácia mede-se na sua capacidade de mediatizar o processo de limpeza. Esta noção remete ao trabalho de Mary Douglas (1966:50), que relaciona limpeza/higiene e sujeira/doença como dialéticas presentes tanto nas culturas "primitivas", quanto na moderna sociedade ocidental. Sapaim faz um ato de limpeza no corpo do biólogo, purificando-o.

Sapaim transporta para a cidade todo o conjunto de técnicas corporais xinguanas que utiliza nas pajelanças na aldeia. Além disto, na cidade, ele acrescenta ou inventa elementos novos, negociados a partir de sua interação com os nativos urbanos. Exemplos desta última situação são a utilização por Sapaim de danças, de objetos e de categorias pertencentes aos Brancos: aparelhos de CD, lápis ou tintas para pintura corporal, coreografias circulares que Sapaim viu entre os nativos Nova Era, bastões de incenso indiano, tabaco industrializado, meios de comunicação urbanos (o telefone comum e o celular, cartões de apresentação e anúncios em jornais).

As consultas de Sapaim na cidade são realizadas sob o regime de horário marcado, geralmente por intermédio do telefone. Ele realiza a pajelança, em geral, uma série de sessões, na residência do próprio interessado ou em consultórios que lhe são emprestados. Em geral, Sapaim faz suas consultas urbanas individuais em trajes comuns, de sapato, calça e camisa, sem pinturas ou adornos. Ele se fecha no recinto com o cliente e começa perguntando o que este sente, quando começou, detalhes sobre o que está ocorrendo. Depois de um breve diálogo, Sapaim acende um charuto, ou cigarro, ou cachimbo. Ele atende o cliente estando este semi-despido e deitado, ou sentado. Não raramente Sapaim causa um certo constrangimento em algumas mulheres por conta desta solicitação e pelo que se segue, ou seja, o toque corporal com as mãos e com a boca. Entrevistei diversas clientes que se mostraram queixosas a este respeito. Uma delas, por exemplo, F., funcionária da receita estadual de Minas, disse-me:

> *E ele começou o trabalho com muito toque no corpo, na pele, o trabalho dele é uma massagem vigorosa na pele da gente. Isto a princípio assuta. Eu fiquei meio assustada e insegura, apesar de eu já tenha uma bagagem de trabalho com reiki. Eu sou reikiana, e o reiki a gente trabalha com toque também. Mas, os toques são mais leves, são toques mais específicos e cuidadosos. O dele não: São toques no geral, ele te toca o corpo todo, com bastante vigor. Isto é uma coisa que me deixou meio assutada no princípio. Mas depois eu consegui relaxar e me passou tranqüilidade. Eu...a proximidade também, ele trabalha com muita proximidade. Ele chega o rosto bem perto do rosto da gente. Ele sopra os olhos, o*

nariz, ele sopra dentro da boca da gente. E isto trouxe no princípio uma certa precaução, fiquei meio tensa. Mas, logo depois eu consegui relaxar e ele continuou o trabalho dele: eu me senti leve. No final eu estava me sentindo bem leve.

A proximidade física do pajé xinguano com o seu paciente é um elemento da prática xamânica que também observei no Xingu, através de Sapaim e também de outros pajés, como Takumã e Macuco. O constrangimento de certas clientes é um exemplo produtivo de um entre diversos outros equívocos possíveis neste encontro entre as práticas xinguanas de Sapaim e o "pudor" urbano ocidental. F., como outras mulheres urbanas, não esperava toques corporais tão vigorosos, mas algo mais "espiritual" ou suave – que ela compararia aos toques do *reiki* (prática alternativa de cura através de massagem suave, freqüente entre grupos neo-xamânicos). Reportando a Sapaim esta reação de F., assim como de outras clientes urbanas, este disse-me: "a gente tem que fazer assim, igual índio, ficar sem roupa. Passar a mão pra tirar a doença. Chupar, soprar, fumar, fumar. Tem que ser assim". Este detalhe da pajelança de Sapaim já lhe conferiu diversos problemas, alguns dos quais eu pude acompanhar. Algumas clientes se queixaram publicamente de Sapaim e, em duas ocasiões, quase houve ocorrência policial. Numa outra ocasião, Sapaim teve problemas com o marido de uma cliente que se sentiu assediada. Sapaim também foi proibido de entrar em uma escola, onde teria uma palestra marcada, por conta de uma funcionária que se sentiu "assediada" durante a pajelança. Idiossincrasias de Sapaim à parte, vejo aqui um equívoco relativo à ética de pudor xinguano e a ética de pudor urbano-ocidental envolvendo.

Na cidade, Sapaim marca um horário para a sessão por telefone; o consulente é informado do preço, em dinheiro, como se fosse uma sessão de psicoterapia ou uma consulta médica. Na aldeia, Sapaim usa colar, prepara cuidadosamente o charuto, unta as mãos com a erva denominada *tacupeá*. Na cidade, Sapaim faz a reza usando trajes de Branco, sem colar, e, muitas vezes, sem o tradicional *tacupeá* – usado pelos pajés xinguanos como um isolante (para que a doença não passe para o próprio pajé, informou-me Sapaim). Ao invés de charuto ritual, testemunhei a fumigação através de cigarros comuns ou cachimbo, ou nada, apenas sopro, por várias vezes. Os diagnósticos de Sapaim, realizados através do sonho, no qual o seu Mamaé lhe diz tudo, são descritos da mesma forma, tanto na cidade, quanto na aldeia.

Eu diria que o contexto da atuação de Sapaim na cidade realiza-se dentro de uma mistura, ou seja, mesclam-se elementos cosmológicos xinguanos tradicionais com elementos

neo-xamânicos e ocidentais. Portanto, na cidade Sapaim não atua simplesmente como xamã xinguano, embora não deixe de sê-lo.

Na Pousada Canto da Paz

Primavera de 2001, tarde de sexta-feira: uma van recolhe, numa agitada praça no centro do Rio, Largo da Carioca, as pessoas que serão participantes de um fim-de-semana com o Pajé Sapaim, nas matas da região serrana, perto de Cachoeira de Macacu. O encontro foi promovido por uma artista plástica e neo-xamã fluminense chamada Débora. O evento foi divulgado através da *internet*, no circuito neo-xamânico. Tive informação do mesmo através de um e-mail que me foi repassado pela neo-xamã Gisela. Por duzentos reais, o participante passaria parte de um fim-de-semana em um sítio serrano, com hospedagem e alimentação incluídos, ouvindo Sapaim e "participando de rituais e de pajelanças" .

Nos encontramos na praça, tendo como referência uma van branca. Em todo caso, inconfundível uma van quando um índio xinguano, seu filho e sua mulher estão dentro. Sapaim usava óculos escuros, camisa esporte e bermudas e fumava o tempo todo. Umas dez pessoas ocuparam o veículo e, num clima de expectativas e de conversas amenas, logo estávamos subindo a serra. Sapaim e seu pessoal seguiram no banco de trás e conversavam o tempo todo em kamayurá, o que criava um clima mais exótico ainda à viagem. Chegamos à noite. No sítio não havia luz elétrica, ou televisão, ou água quente. Não havia nenhum destes atributos práticos da sociedade industrializada moderno-ocidental: um ato de renúncia de Débora às tecnologias do mundo dos Brancos. Sob luz de lampião, à mesa, nos apresentamos, foi servido o jantar. Sapaim, o centro das atenções, contava casos e respondia às curiosidades dos presentes. Débora pediu a Sapaim que fizesse uma oração à mesa, antes de comermos. Fez-se um profundo silêncio. Todos aguardavam que Sapaim dissesse alguma coisa, quem sabe em tupi...O silêncio continuou. Algumas pessoas mantinham os olhos fechados e as mãos sobre a mesa, em atitude de veneração. O silêncio persistiu. Débora olhou para Sapaim, como que se perguntando se ele diria alguma reza ou não. Sapaim se mantinha em silêncio, apenas olhando para uma panela tampada diante dele. Um clima de constrangimento se fez. Sapaim rezaria ou não? Teria sido uma "gafe" pedir-lhe tal coisa? Débora, passados uns cinco minutos, arranhou a garganta e disse, diplomaticamente: "bem, após esta prece silenciosa do nosso querido Pajé, vamos comer?". E o jantar continuou. Sapaim à mesa, ao mesmo tempo em que comia e bebia, falava de como sonha e, assim, de como seu espírito sai de seu corpo e seu *Mamaé* mostra quais plantas o doente do qual ele trata vai necessitar. Ainda dizia, entre uma garfada e outra, que há *Mamaé* ruim e há *Mamaé* bom, e que todas as

coisas tem um *Mamaé*, que são os "donos" das coisas. Dizia, com um copo de suco na mão, que os *Mamaé* de índio são idênticos aos *Mamaé* que ele vê no mundo dos Brancos. Sapaim contou como virou pajé, como adoeceu e como ficou um ano em reclusão, sem comer carne, sem poder fazer sexo. Ele contou como curou o Branco Ruschi, que tinha sido envenenado por sapo e que "se ele morreu, oito meses depois de sua pajelança, foi de câncer, e não mais pelo veneno". Sapaim contou, ao mesmo tempo em que mastigava um pedaço de pão, como conseguiu curar um rapaz com diabete, no Rio de Janeiro, depois que seu *Mamaé* mostrou-lhe, em sonho, uma plantinha que ele encontrou no Parque Laje. Seu *Mamaé* teria dito que a tal planta tem "espírito muito forte". Sapaim destacou ainda como ele é um tipo especial de Pajé, "o maior pajé do Xingu", e que é diferente de outros pajés, porque estes não conseguem ver *Mamaé* nem tiram a doença na mão e mostram, como ele faz.

Depois deste primeiro jantar, Sapaim foi se recolher com os seus familiares, o grupo se dispersou e em poucas horas todos já dormiam. Na manhã seguinte, após o café, Sapaim conduziu o grupo todo para uma caminhada, que tomaria toda a manhã, através da densa mata serrana. A mata estava umedecida pelo orvalho, e, devido às recentes chuvas, o verde era intenso e uma bruma suave pairava sobre o chão atapetado de folhas caídas. Este ambiente selvagem era o cenário perfeito para criar um clima algo mágico e peculiar à nossa "jornada xamânica" matinal. Sapaim seguia à frente, seu filho e esposa logo a seguir, os Brancos todos em fila indiana. Sapaim marchava e parava no meio da trilha, dizendo coisas tais como: "uma floresta assim é cheia de *Mamaé*. Tem um *Mamaé* que é o chefe de todos. Geralmente onde tem uma cachoeira. Tem cachoeira por aqui?". "Tem uma logo adiante"- respondeu Débora. "Então vamos lá ver se tem *Mamaé*", disse Sapaim. No encalço dos Mamaé, Sapaim parava para mostrar algumas plantas mágicas e medicinais de seu uso: uma *umbaúba*, indicou ele, servia para fazer um chá que, no Xingu, se usa para estimular o crescimento de crianças. Alguém perguntou sobre cobras. Sapaim disse: "cascavel quando pica tem cura, com uma planta. Jararaca e surucucu não tem cura". Logo depois destas falas, a atenção de todos para onde se pisava aumentou um tanto. Caminhamos durante toda a manhã, em alguns momentos parando para descansar. Atravessamos áreas densas, passamos por trilhas pouco freqüentadas, ouvimos várias observações de Sapaim a respeito desta ou daquela erva encontrada no caminho. Nenhum *Mamaé* se mostrou. Sapaim também chamava a atenção para este ou aquele pássaro: um beija-flor, um bem-te-vi, um gavião etc.. "O bem-te-vi é pajé". Paramos numa cachoeira. Todos se banharam nas águas geladas, inclusive Sapaim, seu filho e sua esposa. Sapaim trouxera sua flauta *kurutaí* e, com o som da cachoeira como fundo, começou a tocar uma melodia "que os *Mamaé* da água ensinaram".

Todos ficaram à sua volta, sentados sobre enormes pedras, ouvindo a flauta. Uma participante confidenciou-me, baixinho: "As energias harmoniosas estão fluindo muito! Sente como uma energia boa envolve a gente neste contato com a natureza e a gente ouvindo esta flauta do pajé?"

À tarde, depois do almoço, Sapaim fez um círculo com as pessoas, sentadas em almofadas ou diretamente sobre o chão, numa ampla sala – pois chovia lá fora. Sobre uma pequena mesa, Sapaim depusera sua flauta, um charuto e outros pequenos apetrechos. Sapaim veio pintado com o vermelho do urucum e o negro sobre os olhos, braços e peito, de cocar, com brincos, braceletes de penas, e o colar de caramujo. Em volta de um dos tornozelos, ele amarrou seu chocalho de castanhas de pequi. Sapaim então, sem dizer nada, começou a tocar a flauta, marcando o ritmo com o pé e o chocalho, percorrendo lentamente o círculo de pessoas no sentido anti-horário. As pessoas apenas observavam silenciosas. Um clima um tanto solene, silencioso, pairava na sala. Sapaim voltou à mesinha, deixou a flauta, acendeu um enorme charuto e passou a percorrer novamente o círculo das pessoas, as quais, em silêncio, recebiam grandes baforadas de fumaça sobre o rosto. Débora explicou, discretamente, quase sussurrando , quebrando o silêncio, que o Pajé estava purificando as *energias* do ambiente e de cada um. Terminada esta etapa, Sapaim postou-se ao lado da mesinha e começou a contar mais detalhes a respeito de "coisas do Xingu": relatou como tem feiticeiros no Xingu e de como estes se transformam em bichos. Vestem roupas de bicho, e assim se transformam, mas precisam ficar dois meses antes disto sem fazer sexo, caso contrário "a roupa os engole e eles viram bicho pra sempre". Sapaim explicou que tem *Mamaé* em forma de gente, assim como os há sob forma de animal. "Estes são bravos".

Seguindo o cronograma do encontro, que prometia uma consulta individual a cada participante, Sapaim realizou pajelanças individuais, a porta fechada, para cada um. Todos, semi-despidos, foram fumigados com charuto, submetidos às palavras mágicas que Sapaim repete (as quais ele denomina *keweré*), alguns tiveram o privilégio da retirada da doença, e a todos foi prometido pelo pajé que à noite, através do sonho, o *Mamaé* acrescentaria alguma medida terapêutica a mais que fosse necessária. Ouvi um casal, Sérgio e esposa, conversando logo após as sessões de pajelança individual. Sérgio: "eu não senti muita diferença depois da pajelança. E você?" Ela responde: "eu acho que senti mais energia, fiquei mais leve. Ele tem uma energia boa!" Sérgio retorna: "pode ser que a gente sinta o efeito depois, tipo efeito retardado". A esposa: "acho que algumas pessoas são mais sensíveis do que outras; uns sentem na hora, outros sentem menos".

Na última tarde, Sapaim reuniu o grupo em campo aberto, ao ar livre, para uma dança que ele próprio nomeou "dança indígena". Primeiramente, ele ensinou as palavras em kamayurá que deveriam ser cantadas junto com a dança. Pude saber depois que se tratava de parte de um canto próprio da festa xinguana do *Jawari.* Sapaim, entretanto, apenas informou tratar-se de uma "música alegre que fala dos pássaros" (foto). Sapaim orientou a coreografia e o grupo, todos de mãos dadas, dançaram alegremente sob sua direção. Fotos, abraços, beijos, e o grupo se desfez.

Sapaim, em geral, na cidade realiza consultas individuais. Ocasionalmente, quando algum grupo está reunido, Sapaim realiza também as consultas coletivas, *rezas* de tom mais público, geralmente quando ele se veste com adornos plumários, cocar, brincos, o colar de caramujos, braceletes, o *jacuyacamití* (chocalho de castanhas de pequi, nos tornozelos), o *payéakamití* (chocalho de pajé) e o charuto de "tabaco bravo" (terminologia de Sapaim); tem o rosto pintado do vermelho de urucum e tinta ou lápis preto (para substituir o jenipapo). Nestas ocasiões, Sapaim resolve atender ao grupo de pessoas como um todo. As pessoas se sentam em círculos, sobre o chão ou sobre almofadas e o pajé percorre o círculo por dentro, tocando sua flauta ou distribuindo baforadas de tabaco. Sapaim se apresenta também dançando ao som da própria flauta, ocasião que ele define como "festa" (e, disse-me o pajé, seria "como um *torip"* - termo kamayurá para festa ou ritual alegre[35]).

OS VÁRIOS TIPOS DE CONSULENTES URBANOS DE SAPAIM

Quem procura por Sapaim na cidade? Em sua maioria, os clientes urbanos de Sapaim e os neo-xamãs comungam com a visão romântica do Índio (cuja construção trato no último capítulo) como portador de uma sabedoria espiritual de cura e de harmonia.

Constatei que há pelos menos duas razões básicas pelas quais os citadinos vão procurar Sapaim: primeiramente para, através dele, adquirir ou compartilhar supostos conhecimentos xamânicos; e, o outro motivo, procuram-no como curandeiro. Tanto um tipo, quanto outro, entretanto, expressam em suas palavras a noção da sabedoria do bom selvagem. As pessoas da cidade que procuram Sapaim, e que tecem uma admiração pela "magia do índio", tanto podem ser ideólogos da religiosidade Nova Era, como simplesmente pessoas comuns, de visões de mundo diversas, mas procurando por uma forma alternativa de cura ou de alívio para os seus problemas orgânicos ou existenciais. Perguntei às pessoas que

[35] A respeito da categoria *Torip,* conferir em: Bastos, 1999: p67 e *passim*: O termo abrange "festa" e "ritual", para os Kamayurá, conforme assinala Bastos. Toda comemoração ou rito de passagem é *Torip.*

consultaram Sapaim qual a sua visão de mundo e a sua opinião sobre o xamanismo. Verifiquei as respostas mais diversas, sendo, a maioria, alheia em relação ao "xamanismo". Procuram pelo xamã, embora o que seja tal coisa geralmente não fique muito claro. Nem todos os nativos urbanos que procuram Sapaim são, portanto, ligados ao neo-xamanismo. Há um tipo de público formado por pessoas urbanas que guardam uma visão romântica e estetizada do índio, sem engajamentos ideológicos precisos. Isto explicaria a solicitação do pajé, já nos anos 1980, para que viesse curar um biólogo na cidade. Investiguei até que ponto a imagem romântica do *Bom Selvagem* (Cf. Rouanet, 1999) é um elemento motivador para que os clientes urbanos de Sapaim o procurem. Analiso, a seguir, os nativos urbanos que procuram Sapaim, dividindo-os em três grupos: 1) dos xamãs urbanos; 2) o grupo dos clientes comuns urbanos; 3) o grupo mais específico dos ayahuasqueiros.

Os Xamãs Urbanos e Sapaim

Tornando-se notório no cenário nacional como pajé, Sapaim não tardou muito a ser descoberto pelos diversos grupos amantes do Índio, entre estes, os neo-xamãs. Não foi ele o primeiro, nem o único pajé a ser convidado a participar de oficinas, de eventos e de palestras entre grupos praticantes de neo-xamanismo. Nos Estados Unidos e na Alemanha (a então Ocidental), conforme Albanese (1990) e também Joralemon (1990), os diversos movimentos Nova Era já convidavam, nos anos 1970, xamãs indígenas para encontros de natureza espiritual, peregrinações, rituais coletivos e palestras.

Do ponto de vista dos xamãs urbanos, Sapaim faz um tipo de xamanismo que é semelhante ou apenas uma forma pouco diferente daquilo que é feito por eles. Sapaim seria um xamã em estado natural, ainda selvagem, e, justamente por isto, detentor de um poder essencial – mas tão poderoso quanto qualquer um deles pode ser. Sapaim, por outro lado, disse-me que "esse pessoal da cidade que toca tambor não tem muita força". Ele vê um potencial xamânico em alguns, como em Gisela, informou-me, pois "sentiu a energia dela". De alguns do grupo ele "sentiu que não tem força". Sapaim avalia os neo-xamãs individualmente, "sentindo" cada um, como ele glosa. Mesmo assim, disse-me Sapaim, Gisela e alguns outros precisariam ir ao Xingu, fumar bastante, aprender a sonhar, ficar em reclusão, e passar pelos interditos tradicionais, para, só assim, se tornarem pajés de verdade. Sapaim só reconhece como xamã "pronto" de fato aquele que passou pelo caminho tradicional dos interditos e das experiências de sofrimento necessárias a todo pajé xinguano. Não obstante, ele vê com relativa seriedade e respeita os sonhos, as imagens e os símbolos dos nativos urbanos, até certo ponto. Após um ritual da Lua, celebração mensal dos neo-

xamãs, perguntei a Sapaim qual a sua impressão. Disse-me ele: "a festa estava boa. Mas não tinha nenhum *Mamaé* em volta daquela fogueira, nenhum". Conforme minha leitura desta resposta de Sapaim, ele considera que os neo-xamãs são sérios, bem intencionados, que tem sonhos reveladores, que tem "energia", mas que são, às vezes, incompetentes, ou inexperientes, não conseguindo atrair os *Mamaé* – exatamente como ele qualifica aqueles "pajés fracos" do Xingu ou de fora do Xingu. Por outro lado, o xamanismo urbano, para os nativos da cidade, é este *saber* de Sapaim já domesticado, tornado palatável, depurado pelos recursos de informação da sociedade ocidental. Para Sapaim, o saber dos nativos urbanos, embora respeitável, é domesticado demais, isento de sofrimento, ainda não construído, de fato, pela ausência dos processos de liminaridade necessários. Independemente das posições de Sapaim e dos neo-xamãs, há uma interação dos dois lados, produzindo-se, na cidade, novos elementos que fatalmente remetem à questão: Sapaim, na cidade, é xamã ou neo-xamã? Ou é as duas coisas? Disse-me minha informante Gisela o seu ponto-de-vista como neo-xamã, a respeito da relação entre suas práticas e as de Sapaim:

> *Eu acho que existe esta diferença sim, mas eu não chamaria* [o neo-xamanismo] *de mais rico não. O que eu percebo é que os xamãs urbanos buscam este conhecimento como os xamãs nativos exatamente pela profundidade da experiência. Então existem experiências que são extremamente profundas dentro das tradições, exatamente porque eles seguem uma linha passada de geração a geração, há milhares de anos, e isto permite o aprofundamento de uma experiência, enquanto a gente tem uma possibilidade de um maior número de instrumentos para que estas experiências se dêem. Mas nem por isto significa que a nossa experiência seja mais profunda e mais eficaz que a deles.*

Joralemon (1990), num artigo intitulado "*The selling of the shaman and the problem of informant legitimay*", analisa a seguinte situação: "o que acontece com o estatuto de um xamã tradicional (como informante) quando este é 'descoberto' por new-agers?". A questão central é, no contexto de uma pesquisa centrada no xamanismo tradicional peruano, a credibilidade de um informante, um xamã, que troca suas práticas tradicionais por outras que o antropólogo percebe serem não-tradicionais. Joralemon, em sua pesquisa de campo, tinha como informantes alguns xamãs peruanos. Um deles, Eduardo Calderón Palomino, entretanto, participava de práticas urbanas neo-xamânicas, alcançado certa notoriedade nos Estados Unidos. Joralemon elabora as suas questões em torno do caso deste xamã. No artigo, discute ele a dicotomia presente na situação do "xamã tradicional" diante do "xamã urbano". Assim, observa ele, torna-se evidente que a integração de nativos indígenas com o

movimento Nova Era produz, além de uma concomitante comercialização, uma total mudança das práticas tradicionais, recriadas e recontextualizadas, ou mesmo reinventadas sob formas totalmente diversas. Joralemon, por outro lado, num tom de auto-crítica, discute a atitude do antropólogo, preocupado em reificar o "tradicional", enfocando menos a questão das mudanças sofridas nas práticas tradicionais como estratégia de sobrevivência diante do contato com a sociedade ocidental: "The ability to adapt received wisdom, what we anthropologists like to call 'tradition', to new social and cultural circumstances has always been the key to the survival of shamans in Peru" (Ibidem, 111). Joralemon observa que o antropólogo em seu trabalho de campo, em uma situação como a de Calderón, se depara com duas realidades: ao considerar somente o "tradicional", é ofuscada a qualidade dinâmica da cultura; e, que a presença do antropólogo no campo interfere neste (com relação aos informantes). Não perceber esta última situação, diz Joralemon, é *naive.* Por outro lado, se o antropólogo acredita-se em posição de julgar a autenticidade das tradições em mudança, sua postura é "paternalista" – afirma ele.

Os Clientes Urbanos de Pajelança

Roberto Cardoso de Oliveira (1978:65), num texto intitulado "O índio estereotipado", observa o seguinte:

> *É freqüente ouvirem-se os mais desencontrados comentários a respeito do indígena brasileiro, tomado como uma entidade concreta, e genericamente denominada índio. A essa noção são emprestadas inúmeras significações, parte delas "favoráveis" ou "simpáticas", parte depreciativas. Categoria histórica, pois componente da consciência colonial, o índio persiste, remanescente, na consciência nacional. Pouco mudou a sua figura nesses quatrocentos anos de Brasil. Se o homem das modernas cidades do Rio ou São Paulo deixou de atribuir à noção de índios os qualificativos de traiçoeiro, indomável e preguiçoso, o das regiões circunvizinhas às habitadas por populações tribais ainda continua a perfilhar os mesmos conceitos depreciativos. O homem comum das metrópoles consente crer, numa apreciação genérica, que o índio é bom, ingênuo, "criança grande", incapaz de qualquer vilania. Mas em sua atitude paternalista, o citadino não percebe que participa de uma das faces de uma única constelação de estereótipos, que é engendrada pelo desconhecimento de um tipo determinado de grupo humano, grupo que adota formas tribais de associação e é possuidor de uma cultura "rústica", quando comparada às chamadas grandes civilizações. A proximidade competitiva e muitas vezes conflitual, do homem regional frente às populações indígenas, anima sua atitude negativista, agressiva e comumente impiedosa, responsável por quantos massacres e destruições de aldeias inteiras, que foram registrados pela história das relações entre índios e brancos no Brasil. Em contrapartida, as distâncias, geralmente*

enormes, que guarda o metropolitano das áreas assoladas pelo que chamamos de "fricção interétnica", geram um desconhecimento quase tão grande quanto o demonstrado pelos regionais, variando apenas a ênfase – que do lado "mal" do humano é posta no lado "bom". A crosta de preconceitos que envolve a consciência de ambos é, no entanto, da mesma natureza.

Sapaim tem um público urbano distinto daquele que participa de encontros de neo-xamanismo. São as pessoas que o procuram para que ele realize pajelanças, mas também algumas pessoas que simplesmente se aproximam do pajé por curiosidade ou por amizade. Sapaim é um indivíduo que faz amizades facilmente, é extrovertido, alegre. Somado a isto, é Índio e pajé, fato que desperta curiosidade e interesse. Como índio, Sapaim evoca nos citadinos, de um modo geral, o estereótipo do bom selvagem – ou do mau selvagem. Como Cardoso de Oliveira sugere, são facetas da mesma moeda, inter-cambiáveis facilmente, eu diria. Como pajé, Sapaim evoca nos citadinos vínculos relativos às cosmologias religiosas: esotéricas, espíritas, afro-brasileiras e até mesmo cristãs. Convivendo com Sapaim, também convivi com algumas dessas pessoas e pude notar nelas a reprodução daqueles estereótipos mencionados por Cardoso de Oliveira.

Os clientes urbanos de Sapaim o vêem primeiramente como praticante de uma medicina alternativa em relação à biomedicina oficial. Através de um aporte "espiritual" Sapaim seria capaz de curar doenças que nem sempre a biomedicina conseguiria. Assim, no depoimento de Luís, um comerciário de pouco mais de trinta anos, a pajelança de Sapaim é assim caracterizada:

Meu nome é L. Sou vendedor. Primeiro que eu sempre acreditei não só na medicina tradicional, na medicina normal nossa, como em diversos tipos de tratamentos. E com certeza, eles na tradição da cultura indígena ou qualquer outra cultura já praticavam medicina muito antes da gente ter esta medicina nossa, normal de hoje. É uma alternativa. Acho que a gente tem que procurar todos os caminhos, desde que a gente acredite neste caminho, claro né? A gente acredite nele, tenha consciência de que ele possa trazer algum benefício. A gente tem praticar ele, seguir este caminho. Por isto muito foi até coincidência ter encontrado o pajé, através da Maria Helena, ela me deu a dica. Eu já tinha uma certa...acreditava nisto. Algumas vezes eu já vi alguma coisa de rituais, de cura também. Então acho que vale a pena a gente tentar este caminho. E talvez muito por isto também eu estou sentindo algum resultado. Talvez seja a interação entre as duas. Por enquanto estou bem no começo do tratamento da medicina normal. Por enquanto eu não fiz praticamente nada, só remédio, a base de remédio, corticóide né? E acho que a medicação é pra

desinflamar o nervo da coluna. Acho que funciona. E estou tentando através do pajé este tratamento pra complementar isto talvez ou pra ser o principal e o outro complementar. Buscando a cura. O objetivo principal é este mesmo. Evitar de repente uma cirurgia, igual já diagnosticaram dois médicos. Evitar isto. Eu acredito que através disto um dos fatores que talvez possa ajudar a chegar a não ter que operar, evitar uma intervenção cirúrgica, seja este tratamento que o pajé está fazendo. Tenho noção que é um tratamento também espiritual, que vai mexer mais com a parte espiritual nossa. Não tenho muita noção disto. Nunca fui muito apegado a isto. Mas também sempre... como eu posso falar? Não é questão de acreditar ou não acreditar...Eu sempre olhei isto com muito respeito, muito aberto a isto. Muito em cima disto que eu estou buscando este tratamento. E estou sentindo resultado realmente. A gente sente, a gente presencia algumas coisas, não é só que eu vá entender não. Talvez um dia eu chegue a entender. Mas também não estou buscando o entendimento disto. Não no momento. Como eu estou muito preocupado com isto, a gente acaba tendendo só pro lado de procurar uma cura. Acho que de repente através disto a gente acaba encontrando outros caminhos pra entender também, a gente acaba querendo conhecer mais isto tudo. Às vezes até ajuda mais também se a gente vai conhecendo, ir acreditando mais firmemente do que a gente acredita. E com isto ter resultados melhores. Eu tenho feito, eu vejo o esforço dele, a vontade dele de fazer isto. E isto acaba influenciando na gente positivamente. Não só no lado da parte física da dor, mas no conforto na crença de que a gente vai melhorar. E tá acontecendo. Eu tô sentindo uma melhora sim. Não sei se é como eu falei, as duas agindo juntas. Mas tem mais é que trabalhar junto. Se a gente tem duas possibilidades ou mais, duas possibilidades a gente tem que sair e procurar estas possibilidades todas. Em cima disto que eu estou acreditando e quero continuar o meu tratamento com o pajé. Acho que é isto.

Mas, para além das questões biomédicas, os citadinos que realizam consultas com Sapaim procuram-no por motivos que extrapolam as questões puramente orgânicas. Sapaim é o xamã, e, como tal, sobre ele é imputado o poder de resolver questões de relacionamento pessoal, questões de significação, questões espirituais e até questões de ordem financeira. No depoimento de alguns consulentes de Sapaim, a amplitude de motivações para a consulta se evidencia. Por exemplo, F., cliente de Sapaim já mencionada, disse-me isto:

> Meu nome é F., me interesso muito por meio ambiente e em religião eu sou católica. Eu não sou praticante, procuro estar em sintonia com todas as religiões, eu procuro conhecer um pouquinho de cada uma. Estou aberta a conhecer as pessoas que tratem com outras religiões. Eu gosto muito das religiões orientais, eu me interesso muito. Budismo já tenho alguma coisa, agora estou muito interessada no Sai Baba, quero

> conhecer aquela figura. E as impressões que eu tive com o pajé: A princípio, eu deitei, ele pediu pra deitar, e perguntou o que eu sentia. Eu falei de um probleminha nas costas, um problema de rinite alérgica que eu tenho, e um probleminha no joelho. E perguntou "mais alguma coisa" e eu falei assim, sobre um pouco de dificuldade de relacionamento no meu casamento. Às vezes a gente tá brigando um pouco sem muito motivo. É aquele estresse todo, estresse da vida do dia-a-dia. Se puder também resolver este lado, também é bom.

Os comentários dos Brancos, após as sessões de pajelança, expressam a visão de mundo do consulente. F. vinculava a atuação de Sapaim ao universo dela de opções religiosas – o encontro com Sapaim é equiparado ao encontro com o guru indiano Sai Baba - e, assim, esperava que o xamã pudesse resolver suas questões conjugais e aliviar o estresse cotidiano.

Outra cliente de Sapaim, N., vê o pajé como o seu possível mestre espiritual que poderá ensiná-la sobre determinadas práticas esotéricas de cura. Ela associou a pajelança de Sapaim à prática curativa oriental do *reiki*. Disse-me ela:

> Sou massoterapeuta. Eu gosto muito desta área de reiki, de xamanismo. E estou me preparando. Por isto é que eu vim procurar o pajé: para me preparar mais e para poder trabalhar e ajudar os outros. Então eu estou me preparando também para poder ajudar o meu irmão, que é uma pessoa que precisa muito da ajuda da família. Então, como eu tenho mais oportunidade, estou me preparando para poder ajudar ele.

Sapaim se insere e é inserido, assim, no universo urbano de múltiplas ordens de significações, onde imbricam-se diversas categorias religiosas, categorias da psicologia, categorias do capitalismo ocidental, e categorias relacionadas às noções ocidentais de pessoa. Velho (1999 e 2001), falando a respeito desta complexidade do ambiente urbano, trata do fluxo, da mediação, da metamorfose e da constante e dinâmica pluralidade de mundos de significado que coexistem e que se interpenetram no contexto da metrópole moderna. Gabriel, já mencionado por sua iniciação na pajelança, é professor de botânica, cliente e também seguidor de Sapaim, comparava sua convivência com o pajé ao aprendizado de Carlos Castañeda com o xamã Yaqui Don Juan. Gabriel disse-me o seguinte:

> *A minha experiência com Sapaim está sendo muito importante porque é uma experiência que eu já venho tentando ter pessoalmente há muito tempo, apesar de estar no meio acadêmico.*

Acredito que, em relação às plantas tem que ser uma relação espiritual, da forma que ele faz. Estou no meio acadêmico, passando a informação científica das plantas, mas eu sei que existe uma outra relação na natureza e que deve ser resgatada. Por isto eu acho importante estar aprendendo o máximo que eu puder do Sapaim pra aprender sobre esta relação com a natureza que ele tem. É uma pessoa muito tranqüila, passa tranqüilidade. A energia da gente modifica, a gente fica com o humor melhor. Eu tomei o banho de uma planta que ele me recomendou, eu me senti mais limpo. Emocionalmente, no dia inteiro, depois. E uma segunda planta que ele me recomendou pra passar no rosto à noite pra sonhar: eu tive muitos sonhos, mas nenhum sonho tão marcante. Estou na expectativa de continuar neste caminho de abertura da percepção pra conhecer mais sobre esta forma de relacionar com a natureza. Este processo está iniciando só. E ele mesmo me recomendou que tem que ser com calma, pra não misturar energia de planta E eu acredito que isto tenha que acontecer até por mim, que sou uma pessoa muito condicionada no Branco e o tempo vai ser importante pra mim ir abrindo a minha percepção. A minha preocupação só é em relação a ele porque ele já me falou que sonhou que pode vir acontecer de ele vir a falecer e tal. Eu não sei quando isto acontece. A minha preocupação que é muita sabedoria e que é o perigo dela ser perdida. Ainda bem que o Wesley está resgatando isto. Responsabilidade está com ele.

Gabriel não desvincula os aspectos biomédicos que o levaram o solicitar uma pajelança dos aspectos relativos a um aprendizado espiritual, em sua convivência com Sapaim No depoimento de Gabriel, evidencia-se ainda como o pensamento nativo vê o trabalho etnográfico do antropólogo como possibilidade de resgate, ou de preservação, da suposta sabedoria espiritual do índio. Esta questão será retomada mais adiante desta tese, qual seja, a da imagem privilegiada que o antropólogo assume diante dos nativos neo-xamãs.

N., empresária mineira, 34 anos, veio pedir a Sapaim que fizesse uma "limpeza espiritual" no ambiente de sua empresa. Declarou-me Neuza o seguinte:

Eu queria que o pajé rezasse, abençoasse o meu escritório. Ali tem uma circulação enorme de energias ruiins. Tem carga pesada demais. Precisa de fazer uma limpeza. A gente sente até mal, às vezes, dor de cabeça, mal estar, cansaço, sem explicação. Acho que o pajé pode neutralizar essas energias pesadas. Acredito que ele tenha este poder. O que seria energia? Olha, a gente sente, não sei definir. É uma coisa que vem como sensação, pode ser boa ou ruim, energia boa ou energia ruim. É invisível, mas qualquer pessoa pode sentir, quer dizer, se for uma pessoa um pouquinho sensível. Não sei traduzir em palavras. Se o lugar tem pessoas com inveja, com maus sentimentos, negatividade, acumula energia ruim. Se tem

pessoas harmoniosas, boas, com bons pensamentos, acumula energia positiva. O que sei é isto.

N. atribui a Sapaim o poder de atuar sobre o mundo invisível das "energias" – categoria esta que comento adiante na tese. N. não se identifica, entretanto, como vinculada a qualquer grupo alternativo, ou neo-xamânico, mas apenas como uma empresária urbana "espiritualista", somente. Posteriormente, pelo telefone, N. disse-me que acreditava que a "negatividade" do ambiente de sua empresa era devida certamente às "influências espirituais ruins que atraem espíritos inferiores". Este fato remete às observações de Gilberto Velho (1999:53s), que comenta a prévia disponibilidade da sociedade brasileira para a crença em espíritos e em sua capacidade de intervir na vida cotidiana. O que ele ressalta não seria uma religião popular como um todo homogêneo. Ao contrário, referindo-se a um mesmo fenômeno que ocorre, ainda assim, dentro de uma enorme heterogeneidade, observa Velho: "Transe, possessão e mediunidade são fenômenos religiosos recorrentes na sociedade brasileira. No candomblé, na umbanda, no espiritismo, no pentecostalismo e em outros grupos religiosos, entidades, espíritos, guias, o Espírito Santo, orixás descem ou sobem, se incorporam, se comunicam etc, através de cavalos, aparelhos (...)". Esta disponibilidade dos indivíduos urbanos para a crença no espiritual torna-se um elemento capaz de sustentar a credibilidade de Sapaim , às vezes até entre aqueles citadinos mais relativamente cépticos.

Sapaim tem clientes urbanos vinculados às mais diversas formas de religião. Uma interpretação espírita de sua atuação xamânica foi-me fornecida por Edson, um bancário aposentado:

Tem uma falange inteira trabalhando com ele. É uma mediunidade muito forte. Eu peço a Jesus que ilumine ele a cada dia. Eu senti um bem estar muito grande. Ele materializou as energias ruins que estavam em mim.

Uma outra cliente espírita de Sapaim, já mencionada, V., revelou-me, após a pajelança, ter sentido "os cheiros da mata" e visto um espírito de uma índia ao lado de Sapaim, toda pintada, enfeitada com penas e colares. No entender desta cliente, a visão espiritual configura-se como legitimação, confirmação, da veracidade da atuação xamânica de Sapaim. Ele é, portanto, um "pajé dos espíritos" no dizer de V..

Mary Douglas, em "Pureza e Perigo"(1966), observa que, mesmo nas sociedades moderno-ocidentais, há um vínculo entre as questões biomédicas e as cosmologias religiosas. A religião constitui uma ordenação cosmológica que inclui as questões de doença e de limpeza, de higiene. Esta observação de Douglas é pertinente em relação ao comportamento

dos clientes urbanos de Sapaim. Russo (1993: 115s) observa que, no meio urbano, há uma imbricação entre técnicas corporais e psicológicas, entre o orgânico e o espiritual, entre o esotérico e o prático, no âmbito das terapias ditas alternativas – entre as quais as práticas de Sapaim e as dos neo-xamãs são incluídas pelos nativos. Faz parte previamente, portanto, da sensibilidade do citadino que procura Sapaim aquela visão de mundo que inclui todas estas categorias num todo, todo este que vem constituir o campo de atuação possível do pajé. Sapaim, por sua vez, através das noções que fundamentam as suas práticas de pajé xinguano, também se dispõe a atuar de forma ampla, não se restringindo às questões de saúde física. Algumas de suas noções xinguanas convergem, na aparência, para as noções dos urbanos. Sapaim, por exemplo, fala também da doença como "sujeira" (*Iwaú*) e da saúde como "limpeza" (*Pipotsü*). Em seu gosto peculiar por ensinar as categorias em sua própria língua, Sapaim disse-me que seu trabalho de pajé é o de fazer o *ikutsinhok* – a limpeza – do paciente. "Quando pessoa fica doente, ela fica suja, está com sujeira. O pajé vem tirar a sujeira e pessoa fica limpa de novo" – disse-me Sapaim. Assim, temos aqui uma confluência entre as noções ocidentais de sujeira/limpeza e as noções xinguanas de sujeira/limpeza.

A cosmologia dos *Mamaé* de Sapaim também prevê desordens espirituais que se manifestam não apenas no âmbito das doenças, mas também no âmbito do comportamento, dos acontecimentos, das interrelações pessoais. Por exemplo, no caso de um rapaz mineiro, E., que o procurou porque "nada dá certo em sua vida". E. sofreu já oito acidentes de carro, quatro acidentes de moto, havia sofrido um disparo acidental de arma de fogo que inutilizou sua mão, uma perseguição política e diversas chances de emprego e de relacionamentos perdidas. Sapaim disse-lhe o seguinte: "a alma passou na frente do espírito, um foi e outro ficou, aí ficaram separados, e quando é assim nada dá certo na vida da pessoa". Conversando com Sapaim a respeito deste diagnóstico, concluí que ele estaria dizendo que o rapaz sofreria de uma desorganização interna em sua estrutura como pessoa. "Alma" e "espírito", categorias distintas, embora referidas pelo mesmo etnônimo (*inhan'g)* por Sapaim[36], estariam "desorganizadas" e isto faria com que o rapaz fosse um "desastrado" na vida. Estes dois aspectos constituintes da pessoa deveriam estar unidos, conforme a ontologia xinguana de Sapaim. Esta noção de "separação de alma", referida por Sapaim, pareceu-me vinculada a uma outra noção xamânica que é presente no Xingu: a noção de *soul loss,* ou seja, a de roubo de alma por um espírito (Cf. Perrin, 1992:101; Viveiros de Castro, 1977:181). É mencionado por Sapaim como uma ocorrência grave que só pode ser resolvida pela atuação de um colégio

[36] Inquiri Sapaim a respeito de uma distinção entre aquelas categorias que ele glosava por "alma" e "espírito". Ele apenas disse-me que as duas coisas são *inhan'g*: "alma é *inhan'g*, espírito é *inhan'g* também". Entendi que seriam aspectos distintos da mesma categoria. Mas Sapaim não deixou bastante clara tal distinção.

de pajés. Os nativos urbanos, por sua vez, tem uma re-significação própria da noção de *soul* loss, que será mencionada em um capítulo à frente. Na ontologia ameríndia, o que o espírito rouba não é a totalidade da alma, mas geralmente uma entre outras almas que compõem a pessoa. Gregor (1981), por exemplo, refere-se à noção dos Mehinako de existência de três almas (ou "sombras"): "alma-sombra", "alma suor" e "alma-olho". Vilaça (2004), entretanto, observa que a noção ameríndia de "alma" é caracterizada por uma natureza perspectiva e reflexiva em relação ao corpo. A "alma", para o ameríndio, é um conjunto de qualidades referentes às perspectivas corporais dos diversos seres (não somente humanos, mas também animais, plantas e objetos), qualidades que podem mudar conforme a mudança de corpos. Por exemplo, se um animal passa a ser visto como humano pelo olhar do xamã, o corpo daquele é visto mudado, sob outra perspectiva e, assim, sua alma muda conjuntamente. No caso de E., Sapaim vê uma separação patológica entre os dois aspectos da alma – ou seja, entre duas almas. Uma das almas de E. "foi", enquanto a outra "ficou" para trás.''É como se E. tivesse sido vítima de um roubo de alma (ou antes, de um "quase" *soul loss*), conforme a avaliação de Sapaim. A disjunção da relação entre almas/corpo implica num prejuízo da subjetividade. Algo desta se perde, ou fica comprometida: "nada dá certo na vida da pessoa", como diz Sapaim. Assim, a proposta terapêutica de Sapaim consiste em tentar reunir os aspectos separados. Ele resolve tal tipo de problema recomendando, no caso de E., rezas e cinco banhos em dias consecutivos com uma erva de nome *inemeop* (*Siparuna guineensis*). Sapaim atribui às ervas o poder de reorganização da relação corpo/alma da pessoa.

Browman e Schwarz (1979:7) em seu texto a respeito do xamanismo ameríndio sul-americano, observam que o xamã atua em um amplo espectro de atividades sociais, mediando relações entre homens e espíritos, intervindo em casos específicos de infortúnios e doenças para determinar a causa e administrar a cura.

Os Ayahuasqueiros e Sapaim

Márcio, membro importante da igreja do Daime, de Juiz de Fora, definiu o Daime assim: "o Santo Daime vem da Amazônia, do Acre. O Santo Daime é uma igreja cristã, mas é eclética. Cultua os orixás, as forças da natureza. E faz uso de uma bebida que não é alucinógena, é enteógena. É um expansor de consciência, que abre as percepções e já era usada desde os incas".

Esta mesma palavra que Márcio usa - "ecletismo"- é utilizada pelos neo-xamãs para caracterizar sua visão de mundo como aberta às múltiplas práticas esotéricas. A noção mais acadêmica de "sincretismo" é contraposta aqui pelos nativos, através de uma noção menos

estruturada, mais frouxa. O Daime é "eclético" porque venera, lado a lado, orixás, caboclos, forças da natureza e os espíritos dos xamãs, além dos santos cristãos. O neo-xamanismo também é eclético porque se configura como um produto de uma sociedade multicultural. Trato desta questão em capítulos mais à frente.

Enquanto o neo-xamanismo aparece de forma clara a partir dos desdobramentos euro-americanos da contracultura dos anos 1970, sendo vinculado ao movimento Nova Era por origem e por fundamentos cosmológicos comuns, as práticas religiosas ditas ayahuasqueiras se originam no Brasil, muito antes dos anos da contracultura, dentro de um cenário cultural completamente distinto. Araújo (1999:31) informa que o Daime teve início na Amazônia, na década de 30, no centro atualmente conhecido como Alto Santo. O fundador do movimento, o seringueiro conhecido com Mestre Raimundo Irineu, teve contato, no Acre, próximo às fronteiras da Bolívia e Peru, com índios Culina, Campa e Kaxinawá – os quais fazem uso xamânico do *ayahuasca.* As práticas xamânicas indígenas passaram aos caboclos, e desta apropriação surgiu o movimento do Daime e da União do Vegetal. Mestre Irineu teria sido iniciado na prática do *ayahuasca* por um xamã caboclo de nome Pizango, peruano, que afirmava ser descendente de incas. Ainda nos anos 1920, Mestre Irineu e mais alguns fundaram o "Círculo da Regeneração da Fé", que – conforme a análise de Araújo (ibidem, 41)- seguia um modelo militar. Outros centros espirituais se seguiram, alguns foram extintos, até que nos anos 1980 o sucessor de Mestre Irineu, conhecido como Padrinho Sebastião, fundou a colônia de Mapiá, no Estado do Amazonas, origem das diversas Igrejas do Daime, hoje difundidas por várias cidades brasileiras.

Não faz parte do escopo desta tese um estudo pormenorizado das práticas *ayahuasqueiras*, mas interessou-me o contato de adeptos do Daime com grupos neo-xamânicos, entre os quais se encontrava Sapaim. Este tipo de encontro tornou-se interessante pela confluência das cosmologias aí envolvidas e pelo que se produziu disto.

Apesar das origens e características distintas, um autor nativo, Alex Polari (1992:11), assim define o Padrinho Sebastião, a partir do encontro entre os dois ocorrido nos anos 1980: "seringueiro analfabeto, artesão de canoas, místico, curador e profeta da Nova Era". Penso, analisando o texto de Polari, um influente expositor no meio nativo, que houve uma certa "novaerização" das práticas espirituais ayahuasqueiras, a partir do fluxo cultural inevitável entre meio urbano e meio rural, entre cosmologias Nova Era e cosmologias outras – como a espírita, a afro-brasileira, as esotéricas e os orientalismos diversos. McRae (1992:77s) refere-se a um tipo de integrante das fileiras do Daime, nos anos 1970, que ele denomina por "mochileiros". Tratavam-se de jovens fugindo da repressão militar, engajados no movimento

hippie, ou seja, na contracultura de origem euro-americana, desejosos de percorrer alguma caminhada espiritual, procurando uma sociedade alternativa, interessados por práticas orientais, afro-brasileiras e indígenas. MacRae observa que estas pessoas já eram consumidoras de *Cannabis* e de LSD – arrisco-me a dizer, também eram leitoras de Castañeda (um dos pais fundadores do neo-xamanismo). Muitos destes jovens participaram da vida comunitária no Acre, sob a orientação de Padrinho Sebastião. Retornaram depois aos diversos centros urbanos do sudeste do Brasil e participaram ou mesmo fundaram igrejas daimistas nestes locais. Alex Polari foi um destes jovens, fundador de um centro daimista em Visconde de Mauá, Estado do Rio de Janeiro. Em seu texto, Polari (1992) faz diversas referências aos mestres e às práticas espirituais orientais e as insere e as apreende em seu discurso, conforme é recorrente entre nativos Nova Era.

Por outro lado, entre os neo-xamãs propriamente ditos, ou seja, aqueles praticantes das propostas de Harner e de Castañeda, a ingestão ritualizada de *ayahuasca* ocorre, mas de forma mais esporádica e não enfática, paralelamente à ingestão de outras plantas psicoativas, tais como o cacto *peyote* e o cogumelo conhecido como do*n pedrito*. Estas duas últimas plantas são referidas nas diversas obras de Carlos Castañeda – as quais analiso no capítulo seguinte. Os neo-xamãs preferem, contudo, o uso da imaginação e de práticas corporais como a dança e o canto, em detrimento do uso de "plantas de poder". A diferença é que entre os praticantes do Daime e União do Vegetal a ingestão da beberagem vegetal psicoativa tem uma importância central – a própria beberagem vem a constituir o eixo central da experiência do sagrado. Entre os neo-xamãs, conforme Gisela, o uso de plantas psicoativas é parte de rituais esporádicos, realizados somente em ocasiões especiais. Entre os dois principais pais fundadores do xamanismo urbano, os antropólogos Carlos Castañeda e Michael Harner, a experiência de transe é elemento fundamental. Mas, ao contrário de Castañeda, Harner (1995:49) preconiza em seu manual uma iniciação sem psicoativos:

> *Durante os dezenove anos, desde quando iniciei o trabalho xamânico entre os Conibo, também estudei um pouco com xamãs de alguns grupos indígenas do ocidente da América do Norte: os Wintun e os Pomo, na Califórnia, os Salish da Costa, no Estado de Washington, e os Sioux de Lakota, em Dakota do Sul. Com eles, aprendi como o xamanismo pode ser praticado com sucesso sem o uso da ayahuasca ou outras drogas dos Conibo e dos Jivaro. Esse conhecimento foi particularmente útil para levar os ocidentais à prática do xamanismo.*

Em certos aspectos, Harner (1995:81) até mesmo desaconselha ao aprendiz de xamanismo a respeito do uso de "plantas de poder", como a *ayahuasca:* "Nessas tarefas de

cura, os xamãs precisam ser capazes de viajar entre uma realidade e outra. Para fazer isso, em algumas culturas, os xamãs tomam substâncias que alteram a mente mas, em muitas culturas, eles não o fazem. Na verdade, algum material psicoativo pode interferir na concentração que o trabalho xamânico pede".

Os grupos de neo-xamanismo que conheci toleram muito bem aqueles participantes que também freqüentam reuniões do Daime ou União do Vegetal, mas não se identificam como pertencentes ao mesmo grupo. Gisela disse-me que foi convidada a participar da Igreja do Daime, em Juiz de Fora. Foi uma vez e nunca mais voltou: "a vibração é diferente da minha". Ana disse-me a mesma coisa. E também Tânia, e também Gabriel. "Vibração" assume aqui, a noção de distinção entre os ambientes de diferentes grupos.

Além disto, os neo-xamãs desenvolveram alternativas mais "brandas" para o uso do *ayahuasca* – como o "floral de *ayahuasca*", que Gisele e muitos outros neo-xamãs utilizam em seus encontros e prescrevem para seus clientes. Pude participar de um encontro com o neo-xamã peruano Carranza, em Juiz de Fora, onde um outro uso "atenuado" da *ayahuasca* foi apresentado: sob a forma de um *spray*, borrifado sobre a "aura" [a parte invisível do corpo] dos participantes. Entrevistando Gisela, minha informante neo-xamã, chegamos ao seguinte diálogo a respeito das "plantas de poder" (isto é, plantas psicoativas):

W- *Você usa plantas de poder?*

G -Não, eu usei esporadicamente, uma vez por ano, eu já usei o ayahuasca, já usei o peyote, conheci o donpedrito, mas não uso na minha aplicação terapêucica. Eu não fui iniciada para ser uma mulher de medicina. Só uma mulher de medicina, nesta linguagem, com a linhagem com a qual eu trabalho, pode orientar um ritual onde se usa planta de poder. Eu não tenho esta permissão, não faria isto. Tem outras linhagens de Daime, de UDV, que usam ayahusaca, o chá preparado com as plantas que também são a base da ayahuasca, que chegou a minha mão um floral de ayahuasca, que de vez em quando eu ofereço para algumas pessoas como uma experiência, mas ele é extremamente suave, não leva a estados expandidos de consciência imediatos, leva apenas a uma abertura de percepção mais fina, só em alguns cursos que eu dou eu ofereço para as pessoas quando sinto que é possível dentro do curso oferecer e as pessoas experimentarem e conhecerem até o gosto. Nunca coordenei uma sessão em que eu oferecesse planta de poder.

O outro lado da questão é a posição dos nativos do Daime e da União doVegetal sobre a "xamanidade" destes, ou seja, de que suas práticas são neo-xamânicas – ou "xamânicas" também. A natureza xamânica de tais práticas atestaria, de certo modo, a continuidade destas em relação às práticas dos xamãs tradicionais – como também pensam os neo-xamãs. A

afirmação de um caráter não-xamânico implicaria em se dizer que são elas criações próprias do mundo ocidental. Antropólogos também discutem este ponto. A questão se faz pertinente a partir do momento em que se considera que foi entre xamãs indígenas – Culina, Campa e Kaxinawá – a origem remota da prática ritualizada da *ayahuasca*. Labate (2002: 240) discute isto, partindo da pergunta: as religiões ayahuasqueiras são sistemas xamânicos? Labate apresenta os argumentos de diversos pesquisadores, que em sua maioria, concluem: a considerar pela questão do transe (que, no caso, é coletivo), e pelo objetivo de cura induzidos pela planta, sim. Afonso (s/d), opina, entretanto, que o uso religioso entre Brancos do *ayahuasca* seria, na verdade, uma *parodia sacra*, que nada tem a ver com o xamanismo indígena, mas uma invenção própria da religiosidade rural brasileira.

Os nativos do Daime que entraram em contato com Sapaim, quando eu estava presente, disseram-nos que suas práticas "foram inventadas por pajés muito poderosos e sábios." Acreditavam, assim como os neo-xamãs, que o xamanismo indígena de Sapaim e suas práticas tinham uma identidade comum. Sapaim foi procurado, em Juiz de Fora, por membros da igreja do Daime local com o propósito de ser convidado para uma celebração e também para que realizasse uma pajelança para alguns deles. Um pajé entre eles seria algo muito bem vindo. Relato o encontro mais adiante.

Taussig (1993) sintetiza a sua experiência com a *ayahuasca* (ou *yagé*) assim:

> *Talvez o mais importante de tudo é o fato de que tomar yagé é horrível, pois implica tremores, vômitos, náuseas, defecação, tensão. Por outro lado, é uma coisa maravilhosa, medonha e que não pode parar. A partir de sua estada entre o povo da floresta, nos Vaupés (Colômbia), em 1939, Irving Goldman concluiu (sem declarar se havia ou não tomado o yagé) que "os Cubeo não tomam mihi (yagé) pelo prazer de suas alucinações, mas pela intensidade da experiência global, pela extensa gama de sensações. Ninguém, entre as pessoas com quem falei, fingiu que gostava dele"*

Sapaim havia experimentado a ingestão do *Daime*, conforme contou-me, há alguns anos, convidado por uma igreja daimista em Brasília. Disse-me que não gostou, que não sentiu nada, e que, além disto, seu *Mamaé* veio-lhe em sonho e brigou com ele, dizendo-lhe que aquela coisa não lhe convinha. Fiquei imaginando hipóteses que expliquem a recusa de Sapaim em ingerir o Daime. Primeiramente, Sapaim disse que "não sentiu nada". Difícil imaginar alguém imune aos efeitos psicoativos da composição. Parece-me que Sapaim, na verdade, estaria dizendo que não sentiu, ou não viu, nada que fosse significativo para o seu mundo de *Mamaé*. Ele não viu, ou sentiu, algo que lhe parecesse significativo, na

experiência. Ao meu ver, a experiência com *ayahuasca* não apenas é estranha, mas perigosa, ao olhar de pajé xinguano de Sapaim. Seu instrumento xamânico tradicional é o tabaco, em torno do qual há toda uma cosmologia própria: os *Mamaé* fumam e são atraídos pelo tabaco; o pajé é o que fuma; fumando, o pajé interage com os *Mamaé*; fumar é a atividade do pajé; se um pajé não fuma não é pajé. Uma planta psicoativa outra, que não o tabaco, interromperia, quebraria esta relação *Mamaé*-fumo-pajé. Evitando isto, Sapaim não aceitou ingerir a Daime. É possível também que ele tenha apenas evitado passar por uma experiência de sofrimento que vê como desnecessária, ou seja, sem significação. Afinal, ele já havia experimentado uma vez. A sua intoxicação tabágica ritualizada, entretanto, pareceu-me tão dramática quanto a condição de alguém profundamente afetado pelos efeitos do *ayahuasca:* Sapaim chora, geme, desmaia, arfa, perde o fôlego, cai ao chão, diz coisas e precisa ser amparado, ou seja, entra em transe.

Sapaim, como pajé xinguano, não utiliza qualquer erva psicoativa que não o tabaco, aproximando-se assim dos neo-xamãs. No máximo, ele fuma enormes charutos de "tabaco bravo" (*Nicotiana rustica?*) até desmaiar- perfazendo o ritual chamado *apeiu,* dos pajés xinguanos. Seu transe também pode se dar sem a indução de qualquer produto externo, mesmo sem o tabaco, como pude presenciar. A iniciação dos pajés alto-xinguanos, como já descrevi, conta com um ritual onde o iniciando deverá fumar, diante de uma assembléia de pajés, sete charutos enormes, de uns quarenta centímetros cada, "até desmaiarem". Este desmaio, segundo Sapaim, é uma curta viagem ao mundo dos *Mamaé*. Sapaim afirma que, durante alguns minutos em que está desmaiado no chão, sai de seu corpo e pode se encontrar com seu *Mamaé* e voar para outros lugares. Esta, justamente, é uma das primeiras experiências pela qual deve passar o xamã xinguano, disse-me Sapaim. Este ritual iniciático contrasta, por exemplo, com o que Chaumeil (2000) relata a respeito da iniciação dos xamãs Yagua, e com o que relata Taussig (1993) sobre os xamãs do rio Putomayo– os quais devem ingerir plantas alucinógenas e, assim, entrar em transe.

Então, alguns membros do Santo Daime vieram convidar Sapaim para participar de seus rituais. Isto aconteceu em Juiz de Fora. Sapaim estava hospedado em minha casa, na zona rural, que dista menos de cinco quilômetros da igreja daimista. Ele fez pajelanças em diversos membros do grupo, na esposa do líder, na irmã deste e em outros. Sapaim, todavia, não aceitou ingerir o Daime. Faço a narrativa a seguir.

Juiz de Fora, junho de 2002: R., liga e pede licença para vir falar com Sapaim. Vem com a esposa, diversos daimistas, rapazes e moças, umas dez a doze pessoas, F. e T., e a cunhada S. Todos se sentam na varanda da casa, em torno de Sapaim, e se apresentam.

F.: - A gente ficou sabendo que o grande pajé Sapaim estava aqui. E a gente quer convidar o pajé pra ir à nossa igreja, tomar o Daime, seria uma honra pra nós, porque tem tudo a ver o Daime com a espiritualidade que o pajé pratica. Foram xamãs poderosos e sábios que trouxeram o Daime. O Daime também vem desta sabedoria dos índios, deste xamanismo da floresta e tem tudo a ver .

Sapaim disse-me, antes deles chegarem, que não queria beber o Daime, que já fizera isto antes, uma vez em Brasília e que não gostou, porque "não havia sentido nada". A conversa foi um tanto tensa, algo constrangedora, devido a insistente negativa de Sapaim:

Sapaim responde: - Não, não vou não. Eu vou ficar aqui mesmo, consultando quem quiser .

F.: - O senhor já experimentou o Daime?

Sapaim: - Já, lá em Brasília tem pessoa que me levou, tem um grupo lá igual vocês. Eu não senti nada, Não senti nada!

Há um clima um tanto desconcertante e um silêncio no ar.

R.: - Mas o Senhor não gostaria de ir de noite na nossa reunião, assim mesmo?

F.: - Acho que ele nem precisa do Daime, ele já tem uma conexão direta com o mundo espiritual, não é pajé?

Silêncio. Nada é concluído e o assunto muda:

F.: - Pajé, o senhor poderia fazer uma pajelança em alguns de nós? A minha esposa, por exemplo, que está com um problema de estômago?

Sapaim, mudando de tom: - Posso, posso sim. A gente faz a reza agora mesmo.

T.: - Eu estou com dor de cabeça, o senhor pode tirar? E o médico disse que eu tenho que operar o estômago. Será que precisa?

Sapaim: - Não posso dizer agora. Eu tenho que sonhar e o meu espírito, espírito que trabalha comigo, é que vai dizer se pode operar, o que vai fazer. Mas vamos rezar.

Sapaim retira-se com T. para rezá-la num outro aposento, em particular. Quando os dois retornam, ela se senta e a irmã de F. segue Sapaim. Depois, R., seguindo-se a mulher de R. e mais outro rapaz. Todos, em seqüência, são submetidos à pajelança.

T., revelando sua impressão sobre a experiência: - A minha dor de cabeça melhorou muito. Agora a gente tem que esperar o pajé sonhar.

Sapaim traz algumas flautas de bambu que tinha feito e explica: - Estas flautas eu tô vendendo. Eu toco a flauta que chama kurutaí. Com ela, o espírito ruim sai. A gente chama Mamaé, na minha língua. A música da flauta faz a energia do mamaé ruim sair. (Sapaim toca a flauta, todos em silêncio). Esta tem um som grosso, grosso (grave). Não vai comprar? Experimenta.

R. experimenta tocar a kurutaí. Não se entusiasma muito e devolve a flauta.

Sapaim: - Então. A música a gente chama maraká. Não é chocalho. Quem fala assim é índio Guarani. A música da flauta atrai o mamaé, mamaé gosta de ouvir a música. Então, eu toco a flauta perto do doente. E o mamaé ruim sai. É igual uma planta pra fazer limpeza. A música da flauta também faz limpeza.

Esposa de R.: - Isto é muito interessante. É um tipo de musicoterapia de xamã.

Outro daimista: -É a força do som mesmo. A música tem este poder de cura, sem dúvida.

As conversas tomam um tom mais ameno. São feitas perguntas a Sapaim sobre a vida no Xingu e sobre suas viagens. Então, os daimistas resolvem partir, se despedem e vão. No dia seguinte retornam, para uma segunda sessão de pajelança, também esperando conhecer o resultado do sonho de Sapaim:

Sapaim: - Meu Mamaé veio no sonho, esta noite. Ele disse que a doença dela [*T., câncer de estômago]* foi um Mamaé da água que fez nela. Mamaé me disse no sonho que não precisa operar, que foi mamaé da água que causou, mas também teve problemas de Branco que ela passou. Ela vai precisar tomar banho com a planta Imeneop *[Siparuna guineensis]* e tomar o chá desta planta. Aqui tem. Ali no mato tem muito. Depois a gente vai pegar.

F., marido de T., reage mal*: - Pajé, eu precisava conversar em particular com o Senhor. Será que não precisa operar? Tem risco de vida! Dá pra conversar?*

Sapaim, F. e T. entram para uma conversa reservada. Depois da conversa, F. disse-me que prefere não arriscar, acha que é colocar a vida da sua esposa em risco, não dá pra confiar no espírito, no pajé. No Daime já está havendo uma roda de orações por ela, ela já está recebendo energias de cura, também está tomando urinoterapia, usando o cogumelo *Agaricus* (considerado um antineoplásico). A sua biópsia revelou uma úlcera próximo ao duodeno, com 3 centímetros de lesão de *adenocarcinoma*. Os médicos disseram que a indicação é cirúrgica, tanto pela idade, quando pelo quadro, informou F..

S., cunhada de T.: - Eu acho que seria só juntar forças de cura. Podia esperar pra operar e ir vendo o resultado da cura, das rezas, da pajelança. Não sei se precisava operar assim tão corrido. O pajé tem a força dele também. As rezas do Daime também tem força. Tem que confiar, tem que ter fé.

Dias depois, T. sofreu uma cirurgia, retirando 80% do estômago. Sapaim disse-me que mesmo assim ela não precisava ter operado, conforme disse seu Mamaé. F. declarou, pelo telefone, furioso, que Sapaim não havia curado nada e que não fosse a cirurgia ela poderia se complicar: o médico disse que o tumor estava lá. "O Sapaim não retirou o tumor na mão como mostrou", declarou F.

Este grupo de daimistas nunca mais procurou Sapaim. Pude, entretanto, manter contato com o grupo e, assim, experimentar, por uma vez, os efeitos do Daime. Esta experiência, em certo sentido, ajudou-me a entender o motivo da recusa de Sapaim.

A partir do contato entre daimistas e Sapaim., procurei posteriormente os primeiros e participei de algumas reuniões até que, finalmente, cheguei a experimentar a bebida. Minha experiência foi de muito sofrimento, algo como uma desintegração dos meus elementos perceptórios (o ego que vê, o ego que pensa, o ego que tem corpo, o ego que ouve etc.). Tive sensações de morte iminente e de humilhação, de engrandecimento. Vomitei muito e durante a experiência perguntava-me porque razão alguém se submetia a tal sofrimento. Em dado momento, pereceu-me que "auto-conhecimento", afinal, é um grande objetivo que justificaria aquilo tudo. Vi sangue nas minhas mãos, vozes saindo da parede e acabei dançando ("bailando") numa espécie de automatismo rítmico. Como diz Taussig (1993:383): "Talvez o mais importante de tudo é o fato de que tomar o yagé é horrível...." Como Taussig deduz, o sofrimento implícito na experiência é, para os nativos, o elemento axial do sagrado.

Guardadas as devidas proporções e as idiossincrasias da experiência, o sofrimento através do Daime também ajudou-me a entender que a condição do pajé – seja aquele que usa o *ayahuasca* ou assemelhados, seja aquele, como Sapaim, que fuma tabaco até desmaiar - é forçosamente uma condição de sofrimento, de sacrifício. E também ajudou-me a entender o que disse Sapaim certa vez: "o pajé morre quando fuma". A sensação de morte, de que as funções corporais vão cessar a qualquer segundo, é impressionante. É um tipo de experiência liminar que poucos ocidentais tem a oportunidade de experimentar. Não digo que o que experimentei seja idêntico ao que experimenta o pajé xinguano. Digo apenas que uma experiência liminar ajudou-me a entender a do pajé. Volto a esta questão no próximo capítulo, quando discuto a experiência de liminaridade como instrumento de pesquisa do antropólogo. Todo o processo de formação do pajé amazônico é, afinal um processo que envolve sofrimento. Isto se torna mais fácil de se entender, racionalmente, quando se experimenta algo semelhante. Também os xamãs siberianos e indígenas norte-americanos tem seus processos equivalentes (Cf. Eliade, 1998).

Neste sentido, não domesticando o sofrimento, os *ayahuasqueiros urbanos* estão mais próximos de Sapaim do que os neo-xamãs. Estes últimos – exceto em algumas raras ocasiões - domesticam o sofrimento xamânico, preferindo substitui-lo por práticas de imaginação, por danças, por jogos e por privações suaves; experiências dramáticas também – mas que não cursam com o sofrimento produzido por alguma planta psicoativa. Sapaim percebe isto. E por isto verbaliza, como disse a Gabriel: "você tem que ir ao Xingu, ficar isolado, não comer, não

beber, não fazer sexo, raspar, depois fumar, fumar, fumar até desmaiar" – ou seja, Sapaim diz que é necessário um longo e sofrido processo para que alguém efetive, de fato, a condição de pajé. Harner julgou (como revela nos trechos de seu livro que cito no início desta parte) que, com a possibilidade de domesticação do sofrimento, os nativos da cidade se envolveriam mais facilmente com o xamanismo. Não obstante, os praticantes do Daime e da União do Vegetal estão aí, dispostos ao sofrimento, à guisa de pajés. M., daimista, funcionário da prefeitura, 36 anos, fez a seguinte declaração durante um ritual neo-xamânico[37], a respeito desta prática do sofrimento:

> *Estou vindo pela primeira vez, aqui com meus irmãos e irmãs. Meu caminho é de busca espiritual. Neste encontro com estas energias da natureza eu espero realizar minha evolução espiritual. E é muito legal estar aqui, compartilhando com vocês. A gente se sente bem recebido, aquecido. O caminho é o do auto-conhecimento, o que também procuro no Daime, e aqui também. E eu acho que auto-conhecimento é a gente conhecer tanto o nosso lado sombrio, quanto o nosso lado luminoso. A gente está neste caminho e devemos ter esta amorosidade, tão falada aqui, e que é a coisa tão antiga. E é um caminho difícil, que eu quero compartilhar com os irmãos e irmãs aqui.*

D., cerca de vinte-e-cinco anos de idade, também daimista, havia perdido a mãe recentemente, e, emocionada, durante o mesmo ritual neo-xamânico em que M. verbalizou a mensagem acima, complementou-o dizendo: "O sofrimento também é uma coisa que a gente deve agradecer. Devemos agradecer sempre, só temos a agradecer".

Harner decidiu domesticar, ele mesmo, o que vira entre os xamãs Jívaro. Estes, para adquirirem seus espíritos auxiliares – *tsentsak* - sofrem, passam por interditos, abstinência sexual, vômitos, frio, fome, e pela dramática experiência das plantas psicoativas (Harner , 1963:156). Harner optou pelos ensinamentos dos ameríndios do norte – os Pomo, os Salish, os Wintum, os Sioux –, do xamanismo sem *ayahuasca*.. Apesar disto, como nos ensina Boas (2004:317s), a iniciação de certos povos indígenas norte-americanos não é isenta de sofrimentos corporais: "(...) Talvez o método mais característico dos índios norte-americanos para controlar os poderes sobrenaturais seja tomar um deles como protetor pessoal. Em geral, esse processo é chamado de aquisição do *manitu*. O método mais comum para obtê-lo é a purificação do jovem durante o período da adolescência, jejuando, banhando-se e vomitando, até que seu corpo esteja perfeitamente limpo e aceitável para os seres sobrenaturais. Ao mesmo tempo, por esses meios, pela dança e às vezes pelo uso de drogas, o jovem

[37] Não é incomum que participantes ayahuasqueiros também participem dos grupos neo-xamânicos que conheci.

experimenta um transe durante o qual tem a visão do espírito guardião que deve protegê-lo durante toda a vida. Esses meios de estabelecer comunicação com o mundo dos espíritos são de uso muito geral, também em outros períodos da vida". Na verdade, este processo iniciático descrito por Boas é muito semelhante ao que descreve o próprio Harner (1963:135s) a respeito da iniciação dos jovens Jívaro para a aquisição de seus *arutam* – espíritos protetores. Também é semelhante à iniciação do jovem xinguano e do pajé xinguano, conforme as informações de Sapaim.

Perguntei a Gisela sobre a razão da sua a preferência por rituais "sem planta de poder", e obtive a seguinte resposta:

> *Eu acho que você pode ter rituais sem uso de plantas de poder, que são bastante eficazes. Eu acho que o uso da planta de poder é um catalisador que acelera muito qualquer processo de auto-conhecimento, a procura de auto-desenvolvimento, desde que seja bem orientado, desde que seja feito com o desenho correto, ou seja, desde que tenha os elementos ritualísticos corretos, desde que seja orientado por uma pessoa que tenha a capacidade, que seja orientada para isto, desde que a intenção seja bastante clara, desde que até o preparo das ervas seja feito por pessoas com preparo para isto, mestria para isto. Aí sim eu percebo que em minhas experiências todas são extremamente eficazes, catalisam e aceleram processos de auto-conhecimento, de auto-percepção, de integralidade, onde há o restabelecimento de harmonia e de poder pessoal. Se não tem esta pessoa adequada é preferível que não se façam estes trabalhos e que existem outros sistemas através de respiração, de toque de tambor, de pequenos rituais, aromaterapia, cromoterapia, e várias formas onde você pode ajudar estas expansões de consciência de uma forma bem direcionada e sem que se perca a experiência com o uso de uma planta de poder, e que seria inclusive um desrespeito, uma falta de se honrar o que é realmente o poder de uma planta. Se feito de uma forma leviana, seria uma heresia inclusive no que há de pior neste termo.*

Luz (2002:62), em um artigo, analisa o uso ritual de plantas psicoativas por povos indígenas de língua Pano, Aruák e Tukano. O autor observa que entre todos os grupos consumidores de *Banisteriopsis caapi* há uma relação entre o uso ritual da planta e a noção de morte. Morte, entenda-se, significa separação entre corpo e alma, em diversos contextos ameríndios. Sapaim já tem seu equivalente no tabaco, que o faz "sair de seu corpo e voar". Eliade (1998:49) vai mais longe, afirmando que, de modo generalizado, os xamãs de diversos povos, de modos distintos, tem como parte fundamental de seu processo de iniciação a experiência de sofrimento, morte e ressurreição.

Uma frase de Takumã pareceu-me especialmente marcante: "pajé sofre muito".

3.4- O MUNDO DOS SONHOS

> *Takumã sonhou que chegaria um mensageiro. Quando acordou de manhã, ele disse isto à sua mulher. E logo chegou um mensageiro dos Kalapalo à sua porta, chamando ele para ir fazer a pajelança. (Sapaim)*

Alguns etnólogos já descreveram a importância do sonho para os ameríndios (Fausto, 1999 e 2001), e, mais especificamente, para os índios do Alto Xingu (Gregor, 1981 e 1981b). Fausto (2001: 344) diz: "Na Amazôna indígena – em especial ali onde não se faz uso de alucinógenos – o sonho é a principal via de comunicação entre planos de realidade e domínios cosmológicos distintos, e pode ser mais do que isso: na ausência de pajés especialistas, a atividade onírica recorta todo o campo do xamanismo, e talvez por isto seja objeto de rica elaboração cultural" .

Embora, como observa Fausto, não sejam usadas plantas psicoativas no Xingu, as diversas etnografias que registram o xamanismo xinguano, e também Sapaim, nos informam que o "charuto de pajé" tem um efeito intoxicante, devido à nicotina, que pode ser comparado a uma experiência onírica Basso (1988:119), por exemplo, relata que, entre os Mehinako, para o ritual divinatório: "The shaman enters a trance by gulping large quantities of tobacco smoke during the course of smoking several cigars (...)". Há, na cosmologia xinguana, uma relação de proximidade entre os sonhos e o efeito "desmaio" da intoxicação tabágica. Em ambos, o pajé se vê livre do corpo para ir até o mundo dos *Mamaé*. O tabaco também "faz sonhar", ou , sonho e tabaco são experiências equivalentes. Sapaim fala de seus sonhos como sendo uma ferramenta, ou uma via, fundamental para a comunicação com o Mundo dos *Mamaé* e, portanto, para a sua prática de pajé. É através do sonho que ele visualiza a doença de seu cliente, que é para ele revelada qual será a erva indicada para a cura. Sapaim diz que pode sair de seu corpo e visitar sua aldeia, ou, estando na aldeia, visitar a cidade, "voando". O sonhar, neste caso, assume uma materialidade específica que já foi observada por Fausto (Ibidem), ao descrever o sonho dos Parakanã. Sapaim diz que seu *Inhan'g* é o que atua durante o sonho. Mas, diferente do que é relatado entre outros grupos indígenas, Sapaim não faz distinção entre tipos de *Inhan'g*. Por exemplo, ele utiliza o mesmo etnônimo quando se refere à alma de um morto. Diz apenas que o *Inhan'g* do pajé, que voa durante a noite, é diferente daquele *Inhan'g* de uma pessoa que morreu. Sapaim distingue o corpo pelo etnônimo *Ypi*, que significa "pele", de seu *Inhan'g*, ou "alma". Ao dormir, portanto, ele (ou seu *Inhan'g*) saem de seu corpo (*Ypi*), o qual permanece dormindo na cama.

Neste momento, o corpo é passivo, é apenas a pele, ou "roupa", um instrumento, enquanto a alma é o elemento ativo, consciente. Esta noção que Sapaim constantemente expressa diante do público neo-xamânico e dos clientes urbanos comuns, soa bastante familiar a estes por ser parecida com a noção Nova Era de "viagem astral". Para os nativos urbanos, é indiscutível que um xamã seja capaz de realizar "viagens astrais". Estas consistem também na separação noturna entre o corpo e a alma (neste contexto, referida como "corpo astral"). A noção urbana de viagem astral provém das cosmologias esotéricas orientais e foi difundida no meio Nova Era a partir dos anos 1970, através das obras teosóficas de Helena Blavatsky, das obras do suposto monge tibetano Lobsang Rampa, do espiritismo, e, principalmente, através das obras de Carlos Castañeda. D'Andrea (1997) trata desta questão, em um artigo sobre a prática esotérica conhecida como "projeção". A noção do "vôo do xamã", como prática recorrente entre xamãs de diversas sociedades, também está presente na obra de Mircea Eliade (1998). Falando sobre os sonhos como instrumento do trabalho do neo-xamã, disse-me Gisela:

> *Acho que tem vários níveis de sonhos. Acho que tem sonhos que são apenas uma limpeza de desejos não realizados no nosso dia-a-dia, uma raiva não manifesta, coisas mais cotidianas que nosso subconsciente apreende e precisa realizar pra que não se tornem um acúmulo de informações internas psico-emocionais. Existe um nível de sonhos onde existe realmente um passeio em outras dimensões, mas também de resolução de questões ou de aprendizado, ou simplesmente de experiência em outros níveis dimensionais. Com certeza o sonho tem este poder, este espaço.*
>
> *Os sonhos são uma emergência do inconsciente, que são a maioria dos sonhos que a gente tem quando a gente está dormindo, fora um sonho ou outro que são realmente viagens astrais, que são acessos a outros mundos, que são trabalhos feitos em outras dimensões enquanto se está dormindo, e eles tem uma energia completamente diferente, e quem os experiencia sabe direitinho: - Ah, eu tive um sonho e tive uma sensação extremamente diferente do que eu tenho normalmente. Estes sonhos são trabalhados no sentido da própria pessoa compreendê-los, da própria pessoa buscar os elementos deles, encontrar os elementos, conversar com os elementos, e buscar uma transformação e uma compreensão que precisa ter de acordo com o sonho que lhe veio.*

Do ponto de vista dos nativos urbanos, o corpo é uma entidade permeável, que pode ser perpassada pela alma, tanto no sentido de entrar, quanto no sentido de sair, tanto no sentido de que a alma pode ser separada do corpo, quanto no sentido de que um outro ser, um espírito, pode entrar, atravessando os tecidos corpóreos, e assumir o controle do corpo. O

corpo é uma estrutura aberta à alma e distinta desta. É justamente esta noção dualista que explica, entre os neo-xamãs, *new-agers*, e esotéricos urbanos, os mecanismos através dos quais os espíritos possuem uma pessoa ou o como se dá o "vôo astral", quando a alma deixa o corpo, ou outros fenômenos do gênero. Por outro lado, para diversas ontologias ameríndias, como já mencionei atrás, alma e corpo são faces de um contínuo. O corpo não é uma entidade primariamente biológica, como vê o ocidental, mas é um aspecto intrinsecamente vinculado à alma e à mutabilidade perspectiva desta. Entre os indígenas, metarmorfoses corporais são metarmofoses de alma, e vice-versa. Das observações de Vilaça (2004) a respeito dos Wari e de outros grupos indígenas, depreende-se que, entre estes, não há uma cisão ontológica entre o corpo e a alma. Esta distinção referente à noção de alma entre nativos urbanos e indígenas implica, assim, numa outra distinção referente à noção do sonho. O sonho, para os nativos urbanos, decorre de uma separação entre corpo e alma, instâncias já por si distintas. Para o indígena, o sonho decorre da atividade de um contínuo do corpo - a "sombra" (que se costuma traduzir como "alma") -, que é extensível ao mundo invisível.

Gregor (1981:710s), num trecho já citado aqui, observa que, entre os Mehinako, o conceito central envolvido na teoria do sonhar é o de "sombra" (*iyeweku*). Gregor apresenta três distintas conotações da noção de alma, pertencentes à cosmologia Mehinako: "alma-sombra", "alma suor" e "alma do olho". A primeira pode ser roubada por um espírito, quando a pessoa enfraquece fisicamente. A segunda transforma-se em algum animal da floresta, após a morte do indivíduo. A última delas, a "alma do olho", é a sonhadora, e que sai do corpo após a morte como uma espécie de "duplo" deste. Insisti com Sapaim diversas vezes, tentando encontrar em sua cosmologia alguma distinção em termos de tipos ou aspectos de alma. Ele sempre afirmou apenas que "alma é *Inhan'g* na nossa língua". Voltando aos Mehinako, Gregor informa que a alma que sonha, realiza este sonho como uma jornada onde encontra as almas de outros sonhadores: "the interaction of souls in the course of a dream is thus a real encounter", descreve Gregor. Noção semelhante é descrita por Castañeda (1982:106s), que diz ter aprendido do xamã Yaqui Dom Juan a prática do "sonhar juntos", na qual o sonho adquire a substancialidade semelhante de um encontro físico entre pessoas. Evidentemente, esta noção está presente no imaginário dos neo-xamãs, leitores de Castañeda.

Fausto (2001:344s) descreve a noção de sonho dos Parakanã como decorrente da atividade de um "duplo onírico' – "não propriamente um componente espiritual que habita o corpo", mas algo que tem continuidade com ele. Não há distinção entre o mundo onírico e a vigília como opostos: os sonhos são experiências que transcorrem na ausência de "pele" (equivalente ao corpo visível), através do "duplo" do corpo. O sonho é vinculado ao

xamanismo e, como tal, também vinculado à narrativa e às pessoas que detém o estatuto de intérpretes/narradores de sonhos. Fausto (ibidem, 346) observa que, entre os Parakanã, o sonho é um modo de relação com tudo que é exterior ao universo dos 'parentes'- a não ser aqueles que já faleceram ou que estão ausentes. Os sonhos com inimigos significam uma forma de relação com estes. "No mundo onírico constitui-se uma comunicação universal entre humanos, animais, artefatos e objetos naturais" – como interlocutores do sonhador. Observei alguns elementos semelhantes na noção de sonho de Sapaim.

Sapaim distingue dois tipos de sonhos: aqueles comuns, e aqueles que ele denomina por *mamaé-ihwau'p* – "sonho de mamaé". Ele diz poder experimentar os dois tipos de sonho. Diz ainda Sapaim que "muitos pajés que andam por aí", na verdade, não tem "sonhos de *mamaé*", sendo, portanto, falsos ou limitados pajés. Há, portanto, um tipo de sonho que é vinculado ao xamanismo, e outro tipo que não é. Sapaim diz que o sonho acontece quando o *inhan'g* da pessoa deixa seu corpo (*py*, "pele", em kamayurá e também em parakanã).

Sapaim disse-me que não só os *Mamaé*, mas também os *inhan'g* (almas, ou duplos) dos mortos se comunicam com o pajé que sonha. "Quando os pássaros comem a alma da pessoa a gente não sonha mais com ela"- disse-me Sapaim. Durante um período de alguns meses Sapaim esteve particularmente inquieto pelo fato de sua mulher tê-lo deixado. Nesta época, ele esteve hospedado em minha casa. Caminhávamos com freqüência pelas matas a procura de ervas medicinais para os clientes que ele atendia diariamente. E, certa manhã, durante o desjejum, o Pajé disse-me: "Sonhei com o *inhan'g* do Kanatu, o pai do Aritana. Ele era *uapóayat* [raizeiro]. Kanatu me disse que aquela erva que eu achei ontem no mato é muito forte, muito forte e boa, o nome dela é *caniuecu*. Eu conversei muito com o *inhan'g* do Kanatu. E ele brigou com a minha *emirecohet* (ex-mulher), brigou muito, muito. Brigou porque ela me deixou por causa de outro. Kanatu disse pra ela: "como você pode fazer isto com ele? Se você não voltar pra ele eu levo ele pro *inhan'gaeretã* [mundo das almas]". Sapaim estava bastante emocionado com o sonho. Ele de fato havia se comunicado com a alma do finado Kanatu, cujo *Quarup* seria realizado dentro de algumas semanas. A imagem onírica da conversa entre Kanatu e Yawita, havia sido algo real e, portanto, talvez a sua ex-mulher pudesse voltar atrás sob o peso da autoridade de Kanatu. Por outro lado, durante alguns dias Sapaim passou a dizer que acreditava que morreria em breve, pois Kanatu o levaria para o mundo das almas já que sua ex-mulher não voltaria.

Alguns dias depois, Sapaim relatou-me que sonhara com sua ex-mulher e que esta falava com ele ao telefone. Disse-me que precisava telefonar com urgência para Brasília, pois sua ex-mulher, que lá estava, desejava dizer-lhe algo importante. Sapaim ligou logo cedo

para Brasília e conversou demoradamente com Yawita. Disse-me depois que, de fato, a ex-esposa estava precisando dizer-lhe algo importante. O sonho é, portanto, contínuo à vida empírica.

Pude ver, estando no Alto Xingu e no convívio com Sapaim, que é no mínimo importante para os *K*amayurá e os Yawalapiti a revelação de acontecimentos e determinações de coisas que ainda virão, ou que já ocorreram, através do relato/interpretação dos sonhos. Ao acordar, Sapaim encontrava-se comigo para o desjejum e esta se tornava a hora para as perguntas dele, as quais eu já esperava: "você sonhou? Como foi o seu sonho?" Observei em Ayupu, o Barriga, o mesmo interesse pelos sonhos. Ayupu relatou-me, com detalhes, por longo tempo, diversos de seus sonhos recentes que, conforme sua interpretação, diziam respeito ao futuro de Sapaim. De outra vez, Sapaim notificou-me que precisaria viajar com urgência, ainda naquele dia, para o Xingu, porque havia sonhado com sua filha e esta estaria precisando de sua assistência. E ele foi.

Uma pessoa afetada pela visão ou pela ação invisível de um *Mamaé* também se torna sonhadora, como um pajé. Numa entrevista, Sapaim disse-me o seguinte:

> *Então, Wesley, todos os mamaé tão olhando a gente. Só que mamaé não faz nada na gente. Ele pode jogar a doença. A pessoa fica doente, pessoa sente dor de cabeça, pessoa fica tonto, pessoa sonha mal, pessoa corre no sonho, porque o espírito vai jogar feitiço na pessoa. Ele tá sonhando antes, depois que mamaé joga feitiço, a pessoa fica doente. Pode ser Anhan'hu, pode ser Turuá, pode ser Macaco, pode ser Gavião, pode ser Ariranha...E mamaé joga. Não é todo mamaé que vai jogar feitiço pra pessoa. Um mamaé só. Depois a pessoa fica doente. Ele pode ficar sonhando com todos os mamaé. Qualquer mamaé ele pode olhar. As vezes ele pode ver mamaé da água, mamaé da árvore...Tudo pessoa vê, sonha, sem saber o que é. E o pajé é que vai descobrir, perguntar, qual mamaé que você ta' vendo. Ele fala tudo.*

Sonhar assume aqui a equivalência de "ver", no sentido da vidência xamânica. Ao sonhar, Sapaim afirma em suas palestras, e em nossas entrevistas, que pode voar, ir a outros lugares, ver pessoas à distância, conversar com seu *Mamaé* pessoal, aprender com ele sobre plantas medicinais etc.. O sonho o remete a uma sucessão de mundos para além deste cotidiano. Münzel (1971:185s) observou que, entre os Kamayurá, a noção de "seres irreais" (*Irreale Wesen*), contrapondo-se aos seres empíricos da natureza, não implica que estes primeiros sejam inexistentes. Münzel observa que a noção dos Kamauyrá de "irrealidade",

em contraposição à noção de "realidade empírica", não se configura do mesmo modo que a dialética real-irreal do pensamento europeu. Os "seres irreais" podem se manifestar através e nos sonhos, não sendo físicos como os seres empíricos, mas, mesmo assim, dotados de existência. O sonhar para os Kamayurá assume, desta forma, uma concretude peculiar.

Sapaim indica determinadas plantas, (segundo ele próprio, conhecidas pela tradição etnobotânica do Alto-Xingu ou indicadas por seu *espírito auxiliar*), com o objetivo de fazer sonhar, ou para que os sonhos sejam significativos do ponto de vista xamânico, ou para que se sonhe com os *Mamaé*. Sapaim mostrou-me uma pequena erva – *mamaeareá [Dichondra microcalix]* – que, esfregada no rosto, tem o poder de fazer com que se tenham sonhos através dos quais os *Mamaé* nos vem falar alguma coisa. Pareceu-me interessante que a planta – reconhecidamente não psicoativa, segundo os botânicos - é apenas um meio, uma técnica, para que o sonho se torne produtivo em termos da cosmologia xamânica. Pude testemunhar Sapaim apresentando a um dos Brancos que o acompanhava um fumo especial que, adicionado a um certo chá, faria com que os *Mamaé*, durante os sonhos, vissem o indivíduo e viessem até ele, ensinado-lhe coisas.

Esta importância dada ao sonho, na cosmologia de Sapaim, também é outro ponto que determina uma convergência em relação à cosmologia neo-xamânica. Ao ouvirem esses relatos, os adeptos neo-xamânicos sentem-se plenamente familiarizados com a experiência onírica de Sapaim. A noção do sonho como "viagem" é parte de sua cosmologia. D'Andrea (1997), já mencionado, trata da noção Nova Era de "projeção consciente" do *self,* enquanto o corpo físico dorme. Como observa D'Andrea, a pessoa como noção Nova Era – e, penso eu, neo-xamânica – é "projetável" no invisível, através do "sonho consciente". Os neo-xamãs também são narradores e intérpretes de sonhos. Harner (1995:154) dá ensinamentos a respeito dos "grandes sonhos", que são aqueles sonhos xamânicos:

> *Do ponto de vista xamânico, os sonhos são de dois tipos: comuns e incomuns, ou "grandes sonhos". Normalmente, os xamãs apenas se preocupam com os grandes sonhos. Um grande sonho é aquele que se repete por muitas vezes, sob a mesma forma básica, em noites diferentes, ou é um sonho de uma única vez, mas tão nítido que se tem a impressão de estar acordado, um sonho poderoso e inusitado. Grandes sonhos costumam ser comunicações do seu espírito guardião, do seu animal de poder. Às vezes, o próprio guardião aparece num grande sonho.*

Castañeda (1981) tem todo um capítulo a respeito de como sonhar. O sonho é uma porta que dá acesso ao mundo dos espíritos, tanto para Sapaim quanto para os neo-xamãs. Gisela

afirmou-me que a interpretação junguiana dos sonhos "vai muito de encontro à visão xamânica do que significa o processo de sonhar".

Gisela, disse-me o seguinte:

> *Os sonhos, tem os sonhos acordados, o sonho da noite. O uso do trabalho da viagem xamânica é utilizado pra que se reconheça dentro de cada um aspectos que não estão claros, que não estão presentes na consciência que possa se buscar isto. Muitas dessas pessoas tem, elas mesmas, as possibilidades, as condições de irem à viagem xamânica, ou seja, elas tem este poder. E como elas tem esse poder é sempre preferível que elas mesmas façam o trabalho, porque todo esse trabalho xamânico é de devolução de poder pessoal. Quando ainda a pessoa tem uma dificuldade de fazer viagem, tem pouco treinamento, ou pouca abertura pra acessar estes outros estados de consciência, estes outros mundos, eu mesma ou uma outra pessoa – um outro terapeuta que trabalha com técnicas xamânicas – faz a viagem pro cliente pra resgatar pedaços de alma, pra libertar algum aspecto que esteja preso, pra reencontrar teu animal de poder, tua ânima profunda, teu instinto profundo, pra encontrar mestres xamânicos e perguntar alguma coisa e pedir explicações do que está acontecendo pra ajudar no diagnóstico, ajudar também na cura, dar dicas de remédios, de plantas, de formas de se tratar a pessoa. Mas normalmente as pessoas com quem eu tenho trabalhado todas elas tem condição de viajar. Senão num primeiro instante, talvez num segundo ou num terceiro elas mesmas fazem a viagem e assim este poder pessoal, esta força interna, ela cresce enormemente quando elas assumem a própria responsabilidade pelo caminho, pela cura e pela saúde.*

Gisela distingue tipos de sonhos, vincula o sonho `a noção ocidental de inconsciente e também a certas noções esotéricas, tais como a de "viagem a outros planos de consciência". Sua noção de "sonhar acordado" é que fundamenta a experiência da "viagem xamânica" como abertura para os elementos ocultos que habitam o inconsciente e a comunicação com o "inconsciente coletivo". O "sonhar acordado" é que também possibilita a terapia de regressão às vidas passadas (Cf. Pincherle, 1990), uma das práticas terapêuticas recorrentes entre os neo-xamãs – discutidas adiante.

O sonho também é fator diagnóstico para o pajé xinguano. Sapaim contou-me, como já registrei aqui antes, que quando uma pessoa fica doente porque foi atacada por um *Mamaé*, ela sonhará e nos seus sonhos estará registrada a dança, o canto e a roupa daquele *Mamaé*. O doente fica, assim, como que "meio pajé", sabendo sobre as coisas de *Mamaé*. A indicação, através do sonho, de qual *Mamaé* causou alguma doença também é parte do processo de cura, pois o pajé, uma vez identificado o *Mamaé*, saberá como se dirigir a ele, conhecendo-o.

Quando, na cidade, Sapaim atende aos seus clientes diversos, geralmente pede que eles retornem um outro dia, pois o pajé deverá sonhar e só durante este sonho o espírito auxiliar lhe dirá qual é a doença e qual é o procedimento terapêutico indicado para o caso. Em geral, os citadinos ouvem tal explicação de Sapaim com total credibilidade. Por exemplo, S., mãe um adolescente enfermo tratado por Sapaim, considerou perfeitamente procedente que o tratamento indicado fosse proveniente dos sonhos do pajé: "e toda a indicação da planta, da forma como ele conduziu, ele dizia que vinha de sonhos, ele sonhava, e no sonho o espírito dizia pra ele como ele ia conduzir o caso do R. E uma coisa que o sonho tinha revelado pra ele é que ele teria que acompanhar o R. por um prazo longo até o R. ficar bom. Ele afirmou que o R. iria ficar bom."

O nativo urbano que se consulta com Sapaim acredita na concretude dos sonhos do pajé porque, parafraseando Gilberto Velho, existe uma pré-disposição na sociedade brasileira para a crença na realidade das imagens dos sonhos – o que, de certo modo, é corroborado pelas hipóteses popularizadas de Sigmund Freud e de Carl Jung. Sonhos têm significados e podem ser interpretados, tanto para os indígenas, quanto para os Brancos. Todavia, são experiências de natureza distinta, em relação às duas ontologias envolvidas. Já discuti atrás a distinção entre a "concretude" dos sonhos presente nas noções dos indígenas e na dos nativos urbanos. Para os primeiros, sonhar guarda uma continuidade com relação ao corpo e é vinculado às perspectivas possíveis às quais este último é passível. Para os últimos, sonhar remete a outros significados diferentes das experiências propiciadas pelo corpo. O neo-xamã também considera concretos e positivamente significativos os sonhos. Mas sua "concretude" é distinta daquela da ontologia ameríndia. Ele reelabora as cosmologias ameríndias em seu aspecto referente aos sonhos. E desta aparente convergência de crenças a respeito da concretude da experiência onírica é que surge a possibilidade de crédito na eficácia da pajelança da parte dos clientes de Sapaim.

SEGUNDA PARTE: OS XAMÃS URBANOS E O PAJÉ

QUARTO CAPÍTULO: ORIGENS E COSMOLOGIA DO NEO-XAMANISMO

Trato aqui da apropriação do discurso antropológico para o discurso dos nativos, assim como da metamorfose de antropólogos em neo-xamãs urbanos. A questão refere-se ao modo como a antropologia é, assim, apropriada e re-significada *extra-muros*.

4.1- ANTROPÓLOGOS, XAMÃS URBANOS E LITERATURA NATIVA

> *Por intermédio dos estudos antropológicos estão sendo resgatados os conhecimentos xamânicos mais antigos. Eles chegam às universidades, consultórios, workshops e palestras e tem servido de suporte e gatilho para uma nova consciência em relação à natureza do próprio homem.*
>
> (Gramacho & Gramacho, 2002:29)

As palavras acima são de dois autores nativos e demonstram o uso dos textos de antropologia como fonte de referências e de categorias para o neo-xamanismo.

Os antropólogos que se debruçaram sobre neo-xamanismo, referidos na introdução deste trabalho (tais como Atkinson, 1992; Perrin, 1995; Magnani, 1999; Vezeilles, 1991), e também os próprios nativos concordam que este teria surgido nos anos setenta, dentro da contracultura, através de elaborações de textos etnográficos sobre o xamanismo – textos de Castañeda, de Michael Harner e de Eliade. Os praticantes urbanos de neo-xamanismo são, conforme verificaram Amaral (1998) e Magnani (1999), pessoas adeptas também de várias outras práticas esotéricas, tais como *tarô*, astrologia, terapias alternativas (*reiki*, regressão para vidas passadas, fitoterapia, terapia com cristais, florais de Bach), meditação transcendental etc.. Gisela, minha informante principal, é um exemplo disto. Estas práticas são reunidas, somadas, e os neo-xamãs transitam de uma para outra – como observaram os antropólogos citados. Esta característica dos neo-xamãs os insere como partícipes da rede Nova Era. Distingue-os, entretanto, uma estética peculiar que evoca elementos culturais ameríndios. Há um interesse marcante desses nativos por coisas do Índio e pelas cosmologias "primitivas", e, daí, um interesse marcante por trabalhos etnográficos, pela antropologia.

Vitebsky (2001:151) fala de uma "antropologia popular". Tratam-se de autores que assumem uma postura liminar entre um discurso acadêmico, descritivo, e um discurso nativo, apologético. Apropriados por nativos urbanos, tornam-se material bibliográfico de

referência. São eles: Castañeda (1971, 1975); Harner (1973); Hell (1999); Kakar (1997); Nicholson (1987); Piras (2000); Walsh (1993) e Zimmerman (2002). Por outro lado, antropólogos mais acadêmicos – tais como James Frazer, Levi-Strauss, Hubert Baldus, Betty Mindlin, Viveiros de Castro e Darcy Ribeiro - são citados e incluídos em bibliografias de nativos neo-xamãs, como ocorre no compêndio de "mitologia dos animais" de Carminha Levy (Levy e Machado, 1999), por exemplo.

Heelas (1996, 41s) considera as origens mais remotas do movimento Nova Era – e, por extensão, do neo-xamanismo – no Romantismo do século XIX (em sua vertente americana, os "transcendentalistas": Emerson, Thoreau e Whitman), e nos movimentos esotéricos ocidentais do século XIX - ou "orientalistas", no dizer de Campbell (1997) -, tais como os swedenborguianos e os teosofistas (como Helena Blavatsky) que configuram aquilo que em seu trabalho Heelas denomina por "contracultura do *fin de siècle*". Heelas também considera Carl Jung como figura-chave. O período que se seguiu do início do século XX até os anos 1960 é pontuado por Heelas através de diversos nomes que seriam consolidadores do movimento Nova Era, tais como: Aldous Huxley e suas experiências com plantas psicoativas no Novo México; o poeta hindu Rabindranath Tagore; Teilhard de Chardin; gurus indianos estabelecidos no ocidente, como Yogananda; Allan Watts e suas obras sobre meditação Zen; os romances de sabor esotérico de Herman Hesse, entre outros. Heelas ainda pontua, nos anos 1960, dois marcos importantes para a produção da sensibilidade Nova Era: a fundação da comunidade alternativa de Findhorn, na Escócia, e o centro de estudos de Esalen, na Califórnia – para o qual contribuíram nomes como o escritor Aldous Huxley, o antropólogo Gregory Bateson, os psicólogos Abraham Maslow, Carl Rogers, Eric Berne e Fritz Pearls , entre outros. Neste período, continua Heelas, diversos centros inspirados em religiosidades orientais ou pagãs foram fundados em território norte-americano e este tipo de sensibilidade mostrou-se em crescimento evidente. Bloom (1997:181) apelida "California Orphism" ao movimento Nova Era, vendo-o como parte da "Gnose" – esta, uma das cosmologias que fundamenta a "American Religion". A jornalista Marilyn Ferguson (1980:139) aponta que os anos 1960, especialmente aqueles vividos na Califórnia, no centro cultural criado em Esalen (o "centro do potencial humano"), demarcaram uma "revolução de valores", a partir do que ela denomina "a matriz americana para a transformação". Ela aponta nomes ligados ao centro de Esalen, como Aldous Huxley, o bioquímico Linus Pauling, os psicólogos Carl Rogers, Abraham Maslow e Rollo May, o teólogo Paul Tillich, Bateson e "um jovem estudante chamado Carlos Castañeda". Capra (1995:16) , físico e escritor nativo, considera os anos 1960 "não tanto uma década quanto um estado de consciência, caracterizado pela expansão

transpessoal, questionamento da autoridade, senso da possibilidade das coisas e vivência da beleza sensual e do espírito comunitário". Capra elogia a filosofia de protesto *hippie* que ele encontra quando chega à Califórnia e evoca, saudoso, "os festivais de *rock*, as drogas psicodélicas, a nova liberdade sexual, a vida comunitária, os muitos dias com o pé na estrada" . Capra também freqüentou Esalen.

Esalen (*Esalen Center for Theory and Research),* evoca o nome de um grupo indígena californiano extinto. A região, antigo cemitério tribal esalen, tornou-se um centro cultural, graças à família Murphy (Capra, 1995:17).Desde sua fundação no final dos anos 1960 até hoje, constituiu-se uma espécie de fórum livre onde ocorrem palestras, seminários, oficinas a respeito dos temas mais diversos, dentro de um espírito da contracultura, ou, em termos atuais, dentro do espírito de uma cultura alternativa: ecologia, esoterismo, antropologia e mitologias comparadas, política e economia alternativas, experiências *psi* e estados alterados de consciência, uso de plantas e drogas psicoativas, artes e filosofia, disciplinas orientais, medicinas e práticas de curas alternativas etc.. Esalen também seria o reduto de *scholars* dispostos a exercitar um *loose think*, em contraposição aos rigores acadêmicos determinantes de um *strict think* – como dizia Bateson. Esalen é um elo que liga antropólogos como Bateson; o xamanismo de Castañeda, de Michael Harner e de Jean Halifax; mitólogos como Joseph Murphy; físicos e matemáticos como Capra; psicólogos e psiquiatras dedicados à pesquisa informal a respeito de consciência alterada, e outros difusores de uma cultura alternativa que se propõe a "encontrar pontes entre oriente e ocidente" (Cf: *site* Esalen, 2004). Michael Harner deu conferências em Esalen, de1984 a 1988, no mesmo auditório em que Gregory Bateson havia falado sobre *Mind and Nature.*. Castañeda fora visto por Capra num bar *hippie* freqüentado pelos *habitués* de Esalen, proferindo uma palestra sobre o xamanismo Yaqui (Capra, ibidem).

No caso do neo-xamanismo, abriu-se uma porta possível para que as cosmologias nativas (mesmo que re-significadas) dos antigos povos colonizados fossem difundidas no meio da cultura ocidental dominante. Csordas (2002) menciona este fenômeno – qual seja, o da difusão de religiões nativas para o ocidente – como peculiar ao processo de globalização. Além disto, estas cosmologias "primitivas" inspiraram as bases epistêmicas da contracultura dos anos 1960 e 1970 (Cf. Heelas, 1996; Albanese, 1990).

A moda de contestação de valores dos jovens rebeldes *beatniks* dos anos 1950 ainda sobrevivia nos anos 1960. Em 1968, Marcuse conclamava os estudantes em Paris que promoviam a revolução cultural. Os *Beatles* surgiam na *mídia.* Havia um clima de rebeldia e mudança nos meios universitários e artísticos. Protestava-se contra a guerra do Vietnã.

Também ocorria o festival de Woodstock, reunindo trezentas mil pessoas e artistas como Jimi Hendrix, Joan Baez, Ravi Shankar, Joe Cocker, a banda *The Who* , sob a filosofia do pacifismo, da mística oriental, do LSD, do psicodelismo *hippie*, do *rock* e do sexo livre. Em 1969, americanos pousaram na lua. Neste mesmo período, o doutorando em antropologia pela Universidade da Califórnia, Carlos Castañeda, escrevia e publicava seu primeiro texto, extrato romanceado de sua tese, tratando da cosmologia de um velho xamã Yaqui. Próximo às questões então contemporâneas e californianas de Aldous Huxley e Timothy Leary sobre a expansão da consciência pelo uso de psicoativos, Castañeda lança no mercado mais uma possibilidade espiritual, no momento fervilhante. Havia um *Zeitgeist* – um *"espírito de época"*, noção que Bateson utiliza em seu *Naven* (1981:112) - propício a este tipo de proposta. Foi nesta intensa fermentação criativa da contracultura que surge um tipo de sensibilidade que privilegia a volta ao "primitivo", ao Índio e à sua magia, a possibilidade de uma espiritualidade alternativa, pagã, revestida pela estética do bom selvagem americano e do retorno à natureza. O *hippie* foi uma representação outra do bom selvagem rousseauniano.

Assim, os fundamentos teóricos do neo-xamanismo propriamente dito – como um segmento específico do movimento Nova Era - vinculam-se, principalmente, ao espírito da contracultura e à popularização de trabalhos de antropologia norte-americana nos anos 1960 e 1970. Também vincula-se aos textos produzidos por estudiosos de religiões e de mitologias comparadas.

Pude observar, entre os xamãs urbanos, o uso freqüente de citações verbais, e mesmo de leituras em grupo, das obras de antropólogos que realizaram pesquisas que focalizam o ameríndio e o xamanismo. Este enfoque na disciplina da antropologia tem uso peculiar, como fonte de conhecimento e de afirmação do próprio neo-xamanismo. Por várias vezes, ouvi frases como: "vamos fazer agora um exercício espiritual dos xamãs Navajo, que foi descrito no livro de um antropólogo chamado fulano de tal". O próprio antropólogo é visto por muitos nativos que entrevistei de um modo romântico, capaz de investigar mistérios arcanos, ele próprio "meio xamã", como ouvi certa vez, por lidar tão de perto com o insólito e o desconhecido. Como antropólogo, entre os nativos urbanos percebi um certo tipo de vinculação da minha pessoa ao universo xamânico. Fui inquirido a respeito de minhas experiências com ervas psicoativas, ou o que foi que Sapaim revelou-me a respeito disto ou daquilo outro etc.. Sapaim abriu a possibilidade, para os neo-xamãs, de uma viagem iniciática ao Xingu, como já relatei antes. Algumas pessoas ligadas ao neo-xamanismo, em Minas, ligaram-me, pedindo que eu as levasse ao Xingu. Vi-me na situação de intermediário entre Sapaim e seus convidados, para a efetivação de uma viagem ao Xingu. Apenas duas pessoas

do grupo foram comigo, ambas tendo a expectativa de uma viagem através da qual seriam experimentados acontecimentos inusitados em termos xamânicos. Gabriel e Tânia, ambos professores universitários, tinham a expectativa de uma jornada espiritual xinguana. Gabriel disse-me inspirar-se nos textos de Castañeda, sendo, para ele, Sapaim uma espécie de Don Juan – o xamã yaqui castanedano - e a viagem ao Xingu a condição para a revelação de segredos xamânicos importantes. Gabriel, já mencionado acima, é botânico e estava interessado, em especial, nas plantas mágicas xinguanas que teriam algum poder de produzir "estados alterados de consciência". Gabriel, disse-me, desejava "passar pela experiência de ver espíritos", embora não desejasse, de fato, o compromisso de tornar-se um pajé. Relatei este episódio, assim como o que aconteceu com Tânia, no segundo capítulo desta tese. Gabriel e Tânia acreditavam que eu, o antropólogo, deveria já ter passado pela iniciação xamânica através de Sapaim, ou que eu deveria ter segredos iniciáticos, já que convivia há anos com Sapaim e com o universo de conhecimento deste. Perguntavam-se sobre os meus sonhos, sobre as "visões" que eu teria e sobre ensinamentos práticos de Sapaim.

A razão para esta visão romantizada do antropólogo passa a fazer sentido, quando se entende que foram dois antropólogos, Harner e Castañeda, os principais disseminadores dos conhecimentos que deram origem ao xamanismo urbano. Seus textos constituem-se, basicamente, de exercícios e de experiências xamânicos e detalhes sobre a feitura de rituais. É uma leitura obrigatória em cursos de neo-xamanismo. Harner propõe e descreve rituais a partir de sua própria pesquisa etnográfica com os Jivaro e do convívio com xamãs de grupos diversos, como Conibo, Sioux Lakota, Esquimós, Aborígenes australianos etc.. Seus rituais tem o objetivo principal de promover a cura, num sentido bem amplo deste termo, incluindo males corporais, problemas materiais e buscas espirituais . Castañeda, por outro lado, enfatiza mais o que se poderia chamar de uma "Gnose xamânica", uma via de sabedoria, a busca por "outras realidades", através do uso de plantas psicoativas.

Bloom (1996, 1997) define "Gnose" como um fundamento epistemológico alternativo ao *mainstream* religioso "oficial", que é comum a diversas sensibilidades religiosas contemporâneas que compõem uma parte do que ele também denomina por "religião americana"- na qual estaria também inserido, entre outras manifestações, o multifacetário movimento Nova Era. Vejo a *Gnose* que Bloom aponta como o aspecto mais esotérico, ou "orientalista", daquela pluralidade religiosa que Robert Bellah (1985) denomina *American Civil Religion.* Diz Bloom (1996:32): "Nossa Religião Americana, de fabricação caseira ou ostensivamente católica romana e protestante dominante, é mais um tipo de amálgama gnóstico que um tipo europeu de cristianismo histórico e doutrinal, embora muitos poucos

possam ver isso, ou talvez a maioria não queira ver." Bloom (ibidem) considera "gnósticos": o culto aos "anjos", a interpretação de sonhos, as profecias, as experiências *psi* de "quase morte", as viagens em "corpo astral", os milenarismos, o xamanismo, alguns esoterismos (o antigo gnosticismo cristão, cabala, sufismo, herme-tismo), a noção de um "eu superior" acima do ego. Assim, seguindo a reflexão de Bloom, o xamanismo urbano, como paródia do xamanismo tradicional, se fundamentaria nesta *Gnose* - que evoca sempre uma sabedoria arcaica a ser recuperada e as antigas vias sapienciais de "iluminação" do *Self*. Enquanto Bloom (ibidem) trata a *Gnose* no contexto mais específico da "american religion", vejo, como Otávio Velho (Velho, 1998) a noção como uma chave heurística interessante, e extensiva a outras sociedades moderno-ocidentais, para se compreender certos movimentos contemporâneos ditos "esotéricos" ou "místicos". Num artigo onde comenta a noção de "Gnose" de Bloom, Velho (ibidem) ressalta a operatividade desta noção para a compreensão das sensibilidades religiosas contemporâneas e para o processo de difusão desta religiosidade gnóstica. Assim, entrevejo na obra de Castañeda este espírito gnóstico que basicamente se firma, como mostro a seguir, sobre a dialética entre um "mundo consensual" e um outro mundo "estranho", e que fala de "espíritos aliados", de "alquimia", de "magia" e de "energias", de "xamanismo", de "iluminação", de "caminho espiritual" etc..

A COSMOLOGIA DE CARLOS CASTAÑEDA

No prólogo de seu livro *The Eagle's Gift (O Presente da Águia)*, Castañeda (1982) escreveu o que se segue:

> *Embora eu seja antropólogo, este não é um trabalho de mera antropologia; ainda assim baseia-se nela, pois foi iniciado há anos atrás como uma pesquisa de campo antropológica. Eu estava interessado, na época, em estudar os usos das plantas medicinais entre os indígenas do sudoeste e do norte do México.*
>
> *Minha pesquisa evoluiu para outra área com o passar dos anos, como conseqüência de seu próprio momento e do meu próprio desenvolvimento. O estudo das plantas medicinais deu lugar ao estudo de um sistema de crenças que parecia atravessar as fronteiras de, pelo menos, duas culturas diferentes.*
>
> *A pessoa responsável por essa mudança de enfoque do meu trabalho foi um índio Yaqui do norte do México, Dom Juan Matus, que mais tarde me apresentou a Dom Genaro Flores, um índio Mazatec do México central. Ambos eram praticantes de uma ciência antiga, que em nossa época é comumente denominada feitiçaria, sendo considerada uma forma de*

primitiva ciência médica ou psicológica, mas que na verdade é uma tradição de praticantes extremamente autodisciplinares e de uma práxis extremamente sofisticada.

Os dois homens passaram a ser mais meus mestres que informantes, mas continuei a ver minha tarefa como um trabalho de antropologia. Passei anos tentando descobrir a matriz cultural daquele sistema, a aperfeiçoar uma taxonomia, um esquema classificatório, uma hipótese de origem e disseminação. Todos os esforços foram vãos, pois, no final, as forças compulsórias inerentes àquele sistema desviaram minha busca intelectual e me levaram a ser um participante.

Etnografia ou romance? No prefácio do livro de Castañeda *A Erva do Diabo*, Walter Goldsmith define o texto como "etnografia e alegoria". Se a etnografia é o trabalho do antropólogo, a alegoria pode ser o falar simbólico que expressa as categorias nativas. No caso, o texto de Castañeda, a novidade é que etnografia e alegoria convivem, imbricam-se, hibridizam-se. O texto, longo, continua. Castañeda nele afirma que tudo que escreve não é ficção, embora tenha consciência de que tudo é muito estranho, parecendo irreal. De qualquer forma, o uso que Castañeda faz da palavra "antropologia" confere à nossa disciplina um estatuto situado numa condição liminar: ao mesmo tempo ciência objetiva e veículo de divulgação de uma *Gnose* ou sabedoria primordial. Esta última, sem a antropologia, não poderia ser conhecida. Esta *sabedoria* é explicitada diversas vezes por Castañeda, como no trecho acima, em que ele fala de "*uma ciência antiga, que em nossa época é comumente denominada feitiçaria*". Capra (1995:28), que conheceu Castañeda na Califórnia, enxerga na sua obra uma visão de mundo, que compara ao taoísmo: "Constatei que os ensinamentos das tradições índias americanas, expressos pelo lendário *brujo yaqui* Dom Juan, estão muito próximos aos da tradição taoísta transmitidos pelos lendários sábios Lao-Tse e Chuang-Tzu. O saber-se imerso no fluir natural das coisas e a habilidade de agir em harmonia com isso são fundamentais em ambas as tradições. Enquanto o sábio taoísta flui na corrente do Tao, o 'homem de conhecimento' *yaqui* tem de ser leve e fluído para 'enxergar' a natureza essencial das coisas". Este tipo de pensamento que privilegia o "oriental" como idioma para a tradução de conhecimentos é peculiar aos leitores de Castañeda dos anos 1960-70 e de toda aquela efervescência da contracultura que possibilitou o sucesso dos textos castanedanos.

Castañeda, em toda a sua obra literária, denomina por "homem de conhecimento" ao sujeito que busca por esta sabedoria. A antropologia, em Castañeda, é apenas o meio, ou o pretexto, para se tornar conhecidos os conhecimentos e as experiências que ele se propõe a apresentar. Pode-se também afirmar que, em sua obra, "o antropólogo", como cientista e especialista, confere um estatuto maior de seriedade e de confiabilidade à tal *Gnose*. Além

disto, o antropólogo, no contexto castanedano, é um mediador entre a própria "realidade consensual" e a "realidade da bruxaria", e uma figura passível de transitar entre estes dois mundos e também de sofrer *metamorfoses*, passando de cientista social a bruxo, ou vice-versa, conforme o momento.

Castañeda encerra o prólogo do livro citado relatando que, após perder contato com Dom Juan e Dom Genaro, volta novamente ao México e encontra lá uma rede de discípulos destes, os quais esperam que Castañeda seja seu *nagual*, ou seja, seu líder espiritual.

Castañeda concedeu uma entrevista à revista *Veja* (1975:356). Esta entrevista teria sido incomum, uma vez que o próprio Castañeda declarou preferir, por uma opção filosófica própria da *brujeria*, o anonimato. Somente teria dado informações parciais sobre ele `as revistas *Time* e *Psichology Today*. Segundo o texto da entrevista, Carlos César Arana Castañeda teria nascido no Peru em 1935, embora tenha declarado `a *Time* ter nascido no interior de São Paulo, Brasil. Fazendo uma ressalva, Castañeda teria morrido de câncer em Los Angeles, em 1998. De qualquer modo, ele teria sido antropólogo, teria trabalhado na UCLA, em Los Angeles, Califórnia. Na entrevista à *Veja*, ele afirma que seus livros publicados não seriam romances, mas teriam um fundamento autobiográfico e também relação com a sua tese de doutoramento, referente ao uso ritual de plantas medicinais pelos índios mexicanos. Na entrevista, Castañeda não se define como antropólogo, mas ele se coloca como um "bruxo", revelando a sua tarefa no mundo e o caminho que o "bruxo" deve percorrer para tornar-se um "homem de conhecimento". Fala ainda do processo de se romper a "realidade de consenso" e se adentrar em outra realidade, a "realidade da bruxaria". Castañeda denomina a realidade comum de "consenso social" e coloca que o caminho do conhecimento consiste em romper este consensual e experimentar uma relação nova com a outra realidade.

O que Castañeda descreve em sua obra como um todo seria o seu aprendizado com o xamã Dom Juan Matus. Também pode ser lido, de modo metafórico, a interessante tensão determinada pelo processo de fusão entre o pensamento do antropólogo ("que quer anotar tudo") e o pensamento mágico do nativo ("que vive a realidade da bruxaria"). Impossível saber quando se trata de descrição objetiva e etnográfica e quando é ficção. Castañeda, ou Dom Juan, dialogam com os personagens que vão sendo tecidos como num romance, através de imagens, de metáforas, por analogias, a respeito de categorias estranhas, exóticas, em geral e – penso eu - não muito claramente explicadas. Uma "segunda atenção" é necessária, para que se "veja" "o Espírito", uma entidade totalizante, multifacetária e misteriosa, manifesta nos fenômenos naturais e cotidianos. A "primeira atenção" é a consciência

ordinária. A "segunda atenção" é uma consciência mais ampla. A "terceira atenção" é a consciência *post-mortem*, "um presente da Águia".

Na sua obra *Journey to Ixtlan (Jornada para Ixtlan:* Castañeda, 1972) o autor detalha a visão de mundo de Dom Juan: a realidade é o que vemos e sentimos porque somos condicionados a interpretar as nossas percepções de uma forma padronizada e herdada. O mundo seria ego-construído. Assim, um passo importante seria desfazer essa ego-construção que nos faz ver a realidade de uma forma fixa e acreditar na sua substancialidade. A esta descontrução Dom Juan dá o nome de "parar o mundo". Este processo consistiria em fazer desaparecer a realidade consensual, descontruindo a consensualidade fundamental do próprio ego. Um passo inicial, descreve o texto, seria o de renunciar à história pessoal de cada um. Deixar de lado os papéis familiares, filiações, costumes e ligações herdadas por linhagem ou parentesco, ou papéis sociais construídos desde o passado. Dom Juan faz apologia da morte, como uma companheira que está sempre à nossa esquerda, disposta a nos ensinar as essencialidades da existência. Dom Juan ensina Castañeda sobre a importância de superar a rotina, que nos fixa aos padrões repetitivos, modela hábitos e automatismos. Esta superação da rotina pode ser obtida quando o indivíduo se torna um "caçador"- este não tem rotina. O passo seguinte é tornar-se inacessível ao mundo, ao social, envolvendo-se numa redoma de mistério e de indisponibilidade para os vãos interesses sociais. Pode-se dizer que o próprio Castañeda, como personalidade, seguiu tal preceito minuciosamente. "Não estar disponível significa que você evita esgotar-se a si e aos outros", diz Dom Juan. Um passo seguinte é tornar-se "guerreiro". Isto, diz o texto, significa cumprir sua missão no mundo com responsabilidade, sem se preocupar com as conseqüências. "Precisamos da disposição do guerreiro para todos os atos. Senão ficamos fracos e feios. Não existe poder numa vida que não tenha essa disposição", ensina Dom Juan. "Um guerreiro, ao contrário, é um caçador. Calcula tudo. Isso é controle. Mas, uma vez terminados os cálculos, ele age. Entrega-se. Isso é abandono. Um guerreiro não é uma folha `a mercê do vento. Ninguém pode empurrá-lo; ninguém pode obrigá-lo a fazer coisas contra si ou contra o que ele acha certo." Dom Juan enfatiza, aqui, a noção nativa que se torna marcante para os seguidores do neo-xamanismo: a noção de "**poder pessoal**". Ao desconstruir sua percepção de realidade ego-convencional, o guerreiro abre-se ao Poder, deixa de ser um sujeito passivo perdido no destino do mundo. Deve-se aprender a arte do "não fazer" para se obter o Poder. O "não fazer" é outra forma de falar da desconstrução das percepções. Só percebemos e avaliamos a realidade das coisas a partir de uma relação construída em nossa mente que se fundamenta no que fazemos ou não com tais coisas. Quando paramos de olhar para os seres, deixando de "fazê-los", eles se

tornam apenas "visão". Enfim, o livro trata basicamente de uma outra forma de perceber o mundo, "parando-o" , transpondo nossos condicionamentos mentais, culturais, que determinam nossa forma passiva de viver. Neste texto, não há referência ao uso do *peyote* para se obter outros estados de consciência, como é descrito em *The teachings of Dom Juan (Erva do Diabo:* Castañeda, 1975) e em *A Separate Reality (Uma Estranha Realidade:* Castañeda,1981). Neste texto, a aquisição do ensinamento é apresentado como algo puramente psicológico, sem que se afirme a necessidade ou validade do uso de ervas psicoativas.

Castañeda explica, na introdução de *Viagem a Ixtlan*, que Dom Juan utilizava apenas três plantas psicoativas: o *peyote* (*Lophophora williamsii*); o *estramônio (Datura inoxia*) e um dos cogumelos *Psilocybe*. O efeito da ingestão destas plantas determinava o que Castañeda denomina por "estados de realidade não comum". Castañeda afirma que tais experiências não constituem alucinações, mas sim o ingresso em outras formas de realidade. "Dom Juan entendia e explicava as plantas como sendo veículos que conduziriam ou levariam o homem a certas forças impessoais, ou "poderes, e que os estados que elas provocavam eram os "encontros" que o feiticeiro tinha de ter com aqueles poderes, a fim de conseguir controle sobre eles "(ibidem, 11). Dom Juan denominava o "espírito do peyote" de Mescalito, afirmando que este ensinava a maneira certa de se viver. Os espíritos do estramônio e dos cogumelos eram denominados por Dom Juan de "aliados". Também haveria um "espírito do fumo". O feiticeiro deveria saber manipular a força dos aliados, tornando-os seus auxiliares. Castañeda fala em "domesticação do aliado". "Para tornar-se homem de conhecimento, a pessoa tinha de se "encontrar" com o aliado tantas vezes quanto possível; tinha de familiarizar-se com ele", diz Castañeda (ibidem, 12). O uso das plantas psicoativas proposto por Dom Juan a Castañeda não é, todavia, colocado como um fim em si mesmo, mas como um meio para se atingir a transposição da realidade consensual para outras realidades incomuns. As ervas psicoativas, entretanto, adquirem subjetividades antropomórficas, tornando-se capazes de dialogar e de interagir com o discípulo do bruxo. Não são "drogas", mas sim entidades que expressam intenções e pensamentos próprios e que existem por si mesmas, soltas pelo mundo, andando pelas ruas ou invisíveis.

Castañeda, afirmando revelar os ensinamentos do yaqui Dom Juan, diz que por detrás da nossa realidade consensual, há uma "estranha e outra realidade". Dom Juan, em *Uma Estranha Realidade*, afirma, por exemplo, que "nem todas as pessoas que vemos andando na rua são seres humanos, realmente. Algumas delas são *aliados*". As categorias nativas em Castañeda nunca são muito bem esclarecidas, mas um *aliado* seria algo como uma entidade

não-humana, relacionada às plantas psicoativas e ao processo de aprendizagem do xamã, e que pode assumir formas e qualidades diversas.

Em *O Presente da Águia,* Castañeda/Dom Juan falam de uma das formas pela qual o "Espírito" se mostra. Falam de uma entidade totalizante e multifacetária, para além do bem e do mal : "A Águia". Trata-se do "poder que governa o destino de todos os seres vivos" (ibidem, 142). A Águia, além de controlar o destino dos seres e a consciência das almas viventes ou mortas, criou um tipo de ser especial, o *nagual*, que é dotado de uma qualidade de consciência diferente, pois "é um ser duplicado", vindo sempre aos pares, homem e mulher. O *nagual* pode ser um homem ou uma mulher, mas também pode ser planta, animal ou qualquer coisa viva. Homens e mulheres *nagual* atuam no mundo como líderes, ou guias, para que os que os seguem encontrem o "portal da liberdade". Para tal tarefa, a Águia instruiu o homem-nagual e a mulher-nagual para que encontrem outros tipos de seres, para compor com eles uma espécie de organismo coletivo. Estes outros seres são "os guerreiros", "as espreitadoras", "os mensageiros" e as "sonhadoras". Há três tipos de guerreiros: "os homens de conhecimento", "os homens de ação" e "o organizador por trás dos bastidores". Segundo a fala de Dom Juan, a Águia fez com que todos estes *missioneros* se esquecessem mutuamente, e se esquecessem dela própria. Assim, ao longo da vida, teriam que se encontrar e, "lembrarem-se uns dos outros para, assim, reencontrarem uma totalidade". Esta noção explica, na obra de Castaneda, o fundamento esotérico, os papéis individuais, de um grupo de pessoas empenhadas na "segunda atenção". Na obra de Castañeda, o *nagual* tanto é um tipo ou uma qualidade atribuída a certos indivíduos ou entidades, quanto um dos aspectos ontológicos do mundo. O *nagual* é o misterioso, o insondável, o assustador, o provocativo, o que resta após a destruição radical de todas as certezas e de todas as convicções. O *nagual* é o irracional.

Em *Tales of Power (Portas* para *o Infinito:* Castañeda, s/d), Dom Juan apresenta detalhes outros sobre duas categorias de seres: o *tonal* e o *nagual,* os quais se opõem como uma polaridade relativa à dicotomia "realidade consensual/ realidade da bruxaria". . "O *tonal* é um guardião que pode ser representado como um animal" (ibidem, 117s). Ele é um "organizador do mundo". A pessoa social é produzida pelo *tonal.* "Tudo quanto sabemos e fazemos como homens é obra do *tonal*". "Neste momento, por exemplo, aquilo que está empenhado em dar sentido à nossa conversa é o seu *tonal*: sem ele só haveria sons estranhos e caretas e você nada compreenderia do que estou falando". "Digo, pois, que o *tonal* em todos nós foi transformado num guarda mesquinho e despótico, quando deveria ser um guardião de larga visão". "O tonal é tudo que somos". "O tonal começa no nascimento e

termina com a morte". "O tonal faz as regras pelas quais se apreende o mundo". O *nagual* (ou *naual*) é uma categoria elástica, polissêmica; e é ainda diametralmente oposto e distinto ao tonal. "O *nagual* é a parte de nós para a qual não existe descrição: nem palavras, nem nomes, nem sensações, nem conhecimento". "O *nagual* está ali, onde paira o poder". Dom Juan tenta definir o *nagual* utilizando-se de uma ontologia negativa: "ele não é isto", "ele não é aquilo", "ele não é esta coisa". Se se disser que o *nagual* seja isto, ou seja aquilo, ou que seja "Deus", cai-se no domínio do *tonal*. O *tonal* é o conhecido, o definível, o compreensível. O *nagual* é o desconhecido, é o indefinível, é o incompreensível. "Na vida do feiticeiro é o *nagual* o responsável pela criatividade". Castañeda afirma ter tido sonhos estranhos e experiências aterradoras ou delirantes com sombras e com entidades misteriosas da floresta. Em diversos destes momentos, no texto, Dom Juan afirmava que seu discípulo estivera "diante do *nagual*". Quando Dom Genaro, xamã poderoso, aparentemente aparece em dois lugares ao mesmo tempo, produzindo um *sósia* de si mesmo que fala com Castañeda, Dom Juan afirma que este defrontara-se com "o *nagual* do Dom Genaro". Do *nagual* emana o Poder.

Castañeda romanceou, ou seja, inventou todas estas categorias, ou realmente faz um relato das mesmas a partir de uma real cosmologia indígena mexicana, ou as duas coisas? Um tom daquele espírito que Campbell (1997) denomina "orientalismo", parece-me, existe como um pano-de-fundo por trás da tecitura dos enredos. Por outro lado, parece realmente haver categorias peculiares às cosmologias indígenas meso-americanas nos textos. *Nagual* e *tonal* são, de fato, categorias nativas encontradas entre vários grupos indígenas meso-americanos, no México e na Guatemala. Mauss (1974:144s) argumentou, a respeito:

> *No termo naual, no México e na América Central, acreditamos que se possa reconhecer uma noção correspondente [a outros etnônimos correlatos, que explicam a eficácia da magia, entre outros povos]. Ali é tão persistente e tão difundida que se pretendeu transformá-la na característica de todos os sistemas religiosos e mágicos compreendidos pelo nome de nagualismo. O naual é um totem, ordinariamente individual. Mas é mais: é uma espécie de gênero muito mais vasto. O feiticeiro é naual, é um naualli; o naual é especialmente o seu poder de metamorfosear-se, a sua metamorfose e sua encarnação, do que se vê que o totem individual, a espécie animal associada ao indivíduo quando de seu nascimento, parece ser uma das formas de naual. Etimologicamente, a palavra, segundo Saler, significa ciência secreta; e todos os seus diversos sentidos e seus derivados estão ligados ao sentido original de pensamento e de espírito. Nos textos Nauatl, a palavra significa o que está oculto,*

encoberto, disfarçado. Assim, esta noção sugere como a de um poder espiritual, misterioso e separado, que é bem o que a magia supõe.

Benson Saler (Saler, 1964), por sua vez, publicou um estudo, reunindo informações de vários etnólogos, a respeito do *nagual* mexicano e guatemalteco. Conforme este estudo, *nagual* e *tonal* provavelmente são lexemas originalmente astecas, ainda utilizados com significados variáveis por vários grupos indígenas destas regiões. Apesar das variações de significação dos vocábulos, Saler os apresenta, em todos os casos, como relativos às práticas dos feiticeiros indígenas. Saler apresenta os seguintes significados encontrados para o termo *nagual*: o feiticeiro que se transforma em animal; um espírito-guardião que protege um feiticeiro; um animal que se torna magicamente vinculado a um ser humano, emprestando-lhe força e selvageria; o nome indígena de uma força do zodíaco; o nome de um ciclo de tempo dentro do calendário antigo dos maias; um título de poder e de santidade que se aplica a um sujeito respeitabilíssimo; a força invisível atribuída à Terra ("El Santo Mundo"), que pode possuir um indivíduo através do transe. Saler, após observar a polissemia do termo, sintetiza (ibidem, 78): "Though there are extra-human forces in the cosmos which may directly or indirectly influence human life, man lacks a perfect knowdegde of them". Então, se Castañeda escreveu falas e personagens tirados de sua imaginação, ao menos algumas categorias presentes em seu textos são, de fato, de origem nativa. Harner (1995:106) considera o seguinte: "Entre os índios do México e da Guatemala, o espírito guardião é quase sempre conhecido pela palavra 'nagual', derivada do asteca *nahualli.* 'Nagual' refere-se tanto ao espírito animal como ao xamã que se transforma nesse animal de poder (palavras compostas derivadas de *nahualli* têm o significado de estar 'disfarçado, mascarado'). (...) Eventualmente, Castañeda contrasta o *nagual* com o *tonal*, numa longa, e de certa forma confusa, exposição. A confusão pode ser de alguma maneira dissipada se se remete o lexema *tonal* à suas origens nahuatl ou asteca, *tonalli*. Essa palavra refere-se, especialmente, à energia vital da pessoa e ao seu signo de nascimento, que, com freqüência, é representado por um animal".

Dehouve (2000: 173), tratando do xamanismo indígena do México, explica que *tonalli* "désigne à la fois le soleil, la chaleur, le jour, le destin de la personne qui nait à une certaine date du calendier et son 'esprit'. Dehouve ainda compara a noção de *tonalli à* noção cristã de alma, ou seja, aquilo que se separa do corpo com a morte. Segundo Dehouve, ainda, o *tonalli* configura as características individuais, as tendências psicológicas, o destino. O *tonalli* seria aproximadamente traduzível por "sombra", diz Dehouve (ibidem, idem). O

tonalli é parte de um complicado sistema de calendário, de certa forma análogo ao signo da pessoa na astrologia ocidental. Assim, o conceito como um todo leva consigo implicações do destino, da predestinação e da sorte da pessoa desde o nascimento até a morte. Isabel Attias (Attias.1991), em um ensaio sobre a noção de enfermidades mentais nas comunidades tradicionais mexicanas, afirma que no México pré-hispânico acreditava-se em três entidades anímicas que dariam identidade ao indivíduo: o *tonalli*, que viveria na cabeça e cuja perda implicaria na síndrome do "susto"; o *teoyollía*, que viveria no coração; e o *ihíyotl*, associado ao fígado.

Castañeda também descreve, como parte dos ensinamentos de Dom Juan, a existência de uma "realidade consciente dos sonhos" que pode ser alcançada através do domínio do "corpo dos sonhos". "Sonhar" se torna um estado de consciência tão concreto quanto a vida ordinária consensual (em *o Presente da Águia*). Dom Juan ensina exercícios para que se tenha domínio consciente sobre os sonhos. Por exemplo: "olhar para suas mãos, durante o sonho". Outra possibilidade é a de *sonhar juntos*, quando dois discípulos da *brujeria* combinam um encontro em um sonho em comum. A ativação de uma certa "concretude" do mundo onírico é uma etapa importante para o desenvolvimento do "homem de conhecimento", em busca do *nagual*, exercitando sua "segunda atenção".

O exotismo das categorias que Castañeda apresenta soaram de modo sinérgico à contracultura dos anos 1960 e 1970, quando também se liam as revelações esotéricas do suposto monge tibetano Lobsang Rampa, quando Timothy Leary pregava o uso de substâncias psicodélicas como forma de transcendência, e quando gurus indianos apresentavam sua cosmologia mística de libertação através da meditação O estranho e o absurdo, o místico, o transgressivo, o *hippie* bom selvagem, o surrealista, o psicodélico, o lisérgico delirante, eram cantados através do *rock* e expressavam-se através de uma estética própria em sintonia com as sensibilidades emergentes a partir desta época.

Segundo os textos, Dom Juan teria sido o mestre de uma sabedoria xamânica esotérica de raízes pré-colombianas. Esta *Gnose* duvida da realidade empírica como única e absoluta e afirma a existência de outras realidades, cujo alcance transforma o homem. Como observou Atkinson (1992) esta proposta xamânica assume uma posição rival/complementar em relação às sabedorias orientais, tais como yoga, sufismo, budismo, taoísmo, que vieram permear os setores mais espiritualistas da contracultura dos anos 1960 e 1970.

De qualquer forma, realidade ou ficção, os livros de Castañeda, assim como os manuais de xamanismo de Michael Harner, no mínimo contribuíram como catalisadores do processo de construção cultural de uma *Gnose* neoxamânica ocidental-contemporânea. O

xamanismo ao estilo Castañeda, ou ao estilo Harner – cosmologias inspiradas na sabedoria e na figura do velho xamã/bruxo ameríndio - teria seu ambiente ideal de surgimento e de popularização nesta atmosfera gnóstica californiana da contracultura.

Os livros de Castañeda foram talvez tão populares, nos anos 1960 e 1970, quanto os livros de Paulo Coelho nos anos 1980 e 1990. Castañeda tornou-se aprendiz de feiticeiro, "bruxo", assim como Coelho anuncia-se como "mago" e também "bruxo". Ambos são atualmente lidos e citados, independentemente do âmbito Nova Era. Certamente, Paulo Coelho, igualmente um "gnóstico", conhece as obras de seu antecessor, Castañeda. Nas livrarias, na seção de livros esotéricos, encontramos ao lado de Castañeda autores como Paulo Coelho, Lobsang Rampa, Shirley Maclaine, Michael Harner, Blavatsky, Sai Baba, Osho-Rajneesh e outros. O estilo de Castañeda inspirou seguidores: nos anos 1980, o médico psiquiatra Carl Hammerschlag escreveu seu aprendizado xamânico entre os índios Hopi do Novo México (Hammerschlag, 1994 e 1995). Nos anos 1990, a também médica psiquiatra russa Olga Kharitidi descreve sua iniciação xamânica na Sibéria (Kharitidi, 2001). Seguindo a mesma esteira, no Brasil, o ex-guerrilheiro Alex Polari descreve sua iniciação ao Daime, no Amazonas, com o Padrinho Sebastião (Polari, 1992). Há outros exemplos literários, à exaustão. Outros dois autores nativos que também se identificam como antropólogos são Jean Halifax (Halifax, 1991) e William Lyon (Lyon, 1991). Halifax trabalha nas universidades de Columbia e de Miami e também no Musée de l'Homme de Paris. Halifax foi palestrante em Esalen, na década de 1980. Sua linha de pesquisa é a antropologia do xamanismo como prática de cura e segue um viés comparativo entre xamanismo e budismo. Lyon é ligado às universidades da Califórnia e de Berkeley. Lyon trabalha há muitos anos com o xamã Sioux Black Elk e ambos viajam, escrevem artigos e dão conferências juntos.

Uma característica que aqui interessa, relativa a Castañeda e a Harner, bem como a Halifax e Lyon, é que estes autores se identificam nos prefácios, nas orelhas e nos textos de seus livros como antropólogos. Para o leitor leigo, a antropologia adquire, assim, um estatuto especial, ao tornar-se uma disciplina mediadora privilegiada e portadora legitimada da mensagem dos xamãs. O antropólogo passa a ser visto como aquele misto entre aventureiro e pesquisador, que descobre segredos insólitos dos xamãs - os quais passam a afetar a sua biografia irremediavelmente - e que resolve compartilhar com o leitor os segredos que aprendeu. Não fosse o antropólogo, tais segredos ficariam retidos, não divulgados, no reduto do xamã. Ao olhar do leitor interessado, em especial do leitor ligado ao neo-xamanismo, o antropólogo que – usando a metáfora de Castañeda - "atravessou a fronteira do nagual", passando por experiências psicológicas no mínimo perturbadoras, torna-se ele mesmo um

xamã, ou seja, um *nagual*. Ele descreve sua experiência de campo "de dentro", como observador participante, muito participante. Entretanto, mesmo entre os autores não-antropólogos que descrevem sua própria trajetória iniciática e biográfica com xamãs, uma certa preocupação em expor e em explicar categorias nativas ao leitor se apresenta como estilo literário característico. Por exemplo, Kharitidi (idem) descreve detalhadamente, num dos seus capítulos, um ritual siberiano de cura xamânica, do qual participou, e explica ao leitor, reproduzindo diálogos, o significado de cada detalhe do ritual. Por isto, Vitebsky (2001) denomina este tipo de literatura de "antropologia popular".

A COSMOLOGIA DE MICHAEL HARNER

Harner foi professor de antropologia na Columbia University, em Yale, na Universidade da California, Berkeley, e na Graduate Faculty of the New School for Social Research, Nova York. Harner também trabalhou no departamento de antropologia na New York Academy of Sciences. Também foi palestrante em Esalen. Harner e Castañeda conheciam-se pessoalmente, eram amigos e, conforme relata em seus livros (Harner, 1995:114; Harner 1973: 140), conversavam, trocando informações, a respeito de xamanismo. Seus trabalhos de campo incluíram o Alto Amazonas, o oeste norte-americano, o ártico canadense, e as ilhas Lapland. São quatro os seus livros publicados: *The Way of the Shaman, Hallucinogens and Shamanism, The Jivaro* e uma novela, *Cannibal*.

Desde 1961, Harner tornou-se publicamente um neo-xamã. Nos anos 1970, ele fundou uma escola de neo-xamanismo, em Mill Valley, California: *The Fundation for Shamanic Studies*. O livro mais popular e importante de Harner, para o universo neo-xamânico, é *The Way of the Shaman* (*O Caminho do Xamã).* Trata-se de um manual de práticas corporais e mentais para que o leitor se torne, apenas lendo o livro e praticando, um xamã. No livro, Harner (1995) começa narrando sua experiência etnográfica entre sociedades amazônicas, fazendo apologia da figura do xamã e do xamanismo, e descreve rituais xamânicos dos quais participou. Ainda na introdução, Harner elogia o pioneirismo de Castaneda, dizendo:

> *Sem levar em conta as questões que surgiram a propósito de seu nível de ficcionismo, os livros de Carlos Castañeda, prestaram valioso serviço ao introduzirem muitos ocidentais na aventura e na emoção do xamanismo e de alguns princípios legítimos nele envolvidos. Nas páginas que se seguem não recapitularei o material acerca dos livros de Castañeda, nem dei a mim mesmo a tarefa de mostrar equivalências entre seus conceitos e os aqui apresentados. Para a maioria dos leitores dos seus livros, entretanto, muitos dos paralelos devem ser*

bastante óbvios. Uma das coisas que devo ressaltar é, todavia, que Castañeda não enfatiza a cura em seus livros, embora essa represente uma das mais importantes atividades do xamanismo. Talvez isso aconteça porque em seu livro Dom Juan está basicamente ligado ao tipo de xamanismo guerreiro (ou feiticeiro).

Em seqüência, Harner afirma que sua principal meta é, diferentemente de Castañeda, "fornecer um manual introdutório de metodologia xamânica para a saúde e a cura". Harner não está enfaticamente interessado em explicitar uma *Gnose* xamânica, como seu antecessor. Harner está interessado em ensinar seus leitores a se tornarem curandeiros. Sua finalidade é mais diretamente prática, e menos empenhada em expor uma cosmologia. No primeiro capítulo, Harner descreve momentos de sua pesquisa de campo entre os índios Conibo e os Jívaro como antropólogo, no final dos anos 1950. O que ele descreve é sua primeira experiência pessoal com a *ayahuasca: e*le vê seres estranhos, ouve sons musicais maravilhosos, e é confrontado com dragões voadores, que se identificam como "senhores do mundo" e que lhe revelam coisas a respeito da origem da humanidade. Harner ficou muito impressionado com sua "viagem". Os Conibo ofereceram-lhe a experiência como alternativa à sua indisposição de falarem a respeito de sua cosmologia, relata Harner. O antropólogo declara, então, que teve com estes índios Conibo o início de seu aprendizado xamânico. Ele dá a entender que foi neste momento, com os Conibo, que o antropólogo permitiu, atravessando um limiar, o surgimento do neo-xamã, como um *duplo*, eu diria. Com os Conibo, Harner aprendeu a "técnica de viajar ao mundo profundo", que se tornou parte essencial da "viagem xamânica" urbana. Harner retornou aos Estados Unidos Mas, no início dos anos 1960, volta novamente à América do Sul para estudar os Jívaro equatorianos (entre os quais já havia estado anteriormente) – que descrevera em sua monografia (Harner, 1963) Todavia, Harner declara que não viera, como antes, estudar etnograficametne os Jívaro, mas viera aprender com eles sobre como conseguir um *tsentsak*, um "espírito auxiliar". Ele procura então por Akashu, um famoso xamã jívaro. Harner relata como foi submetido ao banho de cachoeira iniciatório dos *Shuar*, destinado a contatar os ancestrais. Este banho de cachoeira iniciatório é imposto pelos Jívaro aos jovens guerreiros, como um rito de passagem, conforme Harner descrevera em sua tese (Ibidem). Após o banho, Harner foi convidado pelos xamãs a ingerir uma poção feita de *maikua (Brugmansia sp.)*. Esta mesma planta é usada ritualmente pelos Jívaro como parte do processo para se obter um espírito protetor *(arutam)* para o menino, descrevera Harner (ibidem). Harner relata sua experiência sob efeito da planta: descreve seu medo, sua sensação de morte e sua visão de seres reptílicos. Só depois disto, os xamãs ensinam Harner a adquirir seus espíritos auxiliares, os

tsentsak. Ao descrever a natureza do *tsentsak,* Harner praticamente repete o que havia escrito em sua monografia sobre os Jívaro (ibidem:152s.). Os xamãs bons (*pener uwisin)* usam seus *tsentsak* somente para curar doentes enfeitiçados pelos xamãs maus (*wawek uwisin*). O *tsentsak* é portanto, simultaneamente, um espírito auxiliar de cura e um espírito auxiliar para a feitiçaria. Os *tsentsak* tem um aspecto visível e um aspecto invisível, que é o verdadeiro aspecto. Sob efeito de *ayahuasca*, o xamã Jívaro pode ver os *tsentsak* como dardos que entram ou que saem do corpo da vítima. Ele pode sugá-los e exibi-los ao paciente. Harner (1995:48) relata que o xamã pode até mesmo exibir um *tsentsak* visível que havia colocado em sua boca, oculto, antes da sessão. Ele então faria com que o *tsentsak* inimigo, dentro do paciente, fosse absorvido pelo *tsentsak* visível, oculto. Assim, o xamã reúne o dardo invisível dentro do objeto que ocultara em seu corpo. Diz Harner: "Ao cair assim na armadilha dentro da boca, a essência bem depressa é apanhada e absorvida pela substância material de um dos *tsentsak* do xamã curandeiro. Então ele "vomita" o objeto e mostra-o ao paciente e à sua família, dizendo: 'Agora, eu fiz sua sucção. Aqui está". A exibição, na mão do xamã Jívaro, do mal extraído e materializado ao paciente, tal como Harner descreve, diga-se de passagem, é muito similar à exibição que Sapaim realiza. Sapaim, entretanto, não apenas suga o dardo invisível, mas também o retira manualmente da pele, sob forma de uma massa cerosa que depois ele faz sumir. Continua Harner: "Explicar ao leigo que já tinha aquele objeto na boca de nada valeria, e o impediria de mostrar tal objeto como prova de que havia efetuado a cura"[38]. Harner relata que retornou em 1960 e em 1973, especificamente para aprender mais com os xamãs Jívaro. Relata ainda que aprendeu muito também com xamãs indígenas da América do Norte: Sioux, Salish, Wintum e Pomo. Harner acrescenta que este tipo de xamanismo dos índios norte-americanos, por não fazer uso de plantas psicoativas, "foi particularmente útil para levar os ocidentais à prática do xamanismo" (ibidem: 49). Todo o tempo, Harner fundamenta-se em fontes etnográficas: Franz Boas, Charles Wegley, Reichel-Dolmatoff, Kroeber, Ruth Benedict e outros. Harner afirma que aprendeu muito também com a literatura etnográfica disponível a respeito do xamanismo.

Nos capítulos seguintes do seu manual de xamanismo, Harner explica o que ele denomina "estado xamânico de consciência" e "viagem xamânica ao interior da terra". Ele ilustra seu texto com inúmeros exemplos etnográficos e dá referências bibliográficas. Harner ensina, passo a passo, ao leitor interessado, como este pode realizar esta "viagem xamânica".

---

[38] Não pude verificar, entretanto, se Sapaim também já tem ou não algo escondido no corpo. De qualquer forma, a noção que Harner passa, a de que o xamã utiliza um objeto como apenas veículo de algo invisível que ele acredita existir, e que este objeto ainda incrementa a eficácia simbólica da prática, parece-me uma hipótese possível em relação a tudo que vi Sapaim fazer e dizer.

Harner ainda apresenta um capítulo inteiro sobre os "animais de poder" e "nagualismo". Ele corrobora a distinção que Castañeda faz em sua obra entre *nagual* e *tonal*. Continua Harner seu manual, ensinando ao leitor interessado como realizar "práticas de poder" para reencontrar seu espírito protetor afastado ou perdido – o que traria maior condição de saúde e de integridade física e psíquica ao praticante. Harner descreve, para tal, métodos que teria aprendido com os Jívaro, com os Salish e através da literatura etnográfica. Harner também trata dos "grandes sonhos", aqueles sonhos que são significativos para o xamã. Alguns sonhos são mensagens enviadas pelos espíritos auxiliares. Afirma Harner que "os sonhos não são simbólicos, mas sua interpretação é que é simbólica". Por fim, Harner ensina como curar, retirando "energias intrusas"[39] através de sucção ou do uso do tabaco, métodos tradicionais dos xamãs ameríndios.

Em 1973, Harner organizou uma coletânea de estudos de diversos antropólogos interessados no xamanismo e no uso de plantas psicoativas. Ele próprio inseriu três ensaios de sua autoria, entre os dez que compõem o livro *Hallucinogens and Shamanism* (Harner, 1973). Neste período, Harner já havia fundado a sua escola para estudos xamânicos e, paralelamente, continuava ligado à academia. No primeiro dos três ensaios de Harner, intitulado *The sound of Rushing Water*, ele começa descrevendo sua experiência com o *ayahuasca* entre os Jívaro, e relata a cosmologia e as práticas pertinentes aos xamãs deste povo. Pode-se dizer que é um resumo de seu trabalho sobre os Jívaro (Harner, 1963), mas voltado ao xamanismo urbano. No segundo ensaio, intitulado *The role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*, Harner faz uma abordagem etnobotânica e historiográfica a respeito da utilização de ervas mágicas pelas assim chamadas "bruxas" na Europa do final da Idade Média e da Renascença. Harner postula que as visões, os vôos e as metamorfoses em animal atribuídas às bruxas seriam, de fato, efeitos psicotrópicos das ervas ritualmente utilizadas por elas. Na página 140, Harner menciona Castañeda como "my colleague and

---

[39] Uma "energia intrusa" seria um ser invisível nocivo que penetra na pessoa e causa-lhe doenças. Afirma Harner (idem, 176s): "Doenças causadas por energias intrusas manifestam-se por meio de sintomas como dores localizadas, mal-estar, quase sempre com elevação da temperatura, o que (do ponto de vista xamânico) está relacionado com a energia emitida pelo poder nocivo. Sob certos aspectos, o conceito de energias intrusas não é muito diferente do conceito médico ocidental referente à infecção." E continua Harner: "As energias intrusas, bem como as doenças contagiosas, parecem ocorrer com maior freqüência nas áreas urbanas, onde a população humana é mais densa. Do ponto de vista do EXC[39], isso se dá porque muitas pessoas, sem o saberem, possuem a potencialidade de prejudicar os outros quando entram em desequilíbrio emocional, como numa crise de cólera. Quando falamos de alguém que "irradia hostilidade", trata-se quase de uma expressão latente da opinião xamânica".

friend Carlos Castañeda" e relata uma conversa ocorrida entre eles a respeito do uso ritual da planta *Datura* pelos índios mexicanos. No terceiro ensaio, *Common Themes in South American Indian Yagé Experiences*, Harner continua fundamentado no material de sua etnografia entre os Jívaro, citando também outros etnólogos e suas pesquisas com outras sociedades indígenas que também fazem uso ritual da planta. O foco de Harner neste ensaio são as "alucinações" (termo usado por ele) que os nativos relatam como efeito do uso do *ayahuasca* (ou *yagé*). Harner enumera: 1- a alma sai do corpo e realiza uma viagem, como se voasse; 2- visão de serpentes e de jaguar ; 3- visão de demônios ou deidades; 4- sensação de ver à distância pessoas, lugares e cidades; 5- experiência adivinhatória, especialmente sensação de ver acontecimentos envolvendo crimes – homicídios e roubos – e de identificar feiticeiros que adoeceram ou mataram pessoas. A conclusão de Harner é a que é um fato que, mesmo entre povos indígenas tão distantes e de contextos culturais tão diversos, os efeitos do *yagé* são tão regulares. Haveria um universal neste processo.

Observei, entretanto, que Sapaim reivindica para si todos esses poderes, sem que use *yagé*, diga-se de passagem. Chama minha atenção que entre os pajés alto-xinguanos, como Sapaim e Takumã, sem uso de *ayahuasca*, ou sem *peyote*, são familiares estas mesmas descrições de espíritos auxiliares, de viagens para fora do corpo, ou de se ver pessoas e lugares distantes, ou de se adivinhar crimes e autores de enfeitiçamentos, de se ver entidades ou animais, e outras mais até. Quando os leitores urbanos de Castañeda e Harner ouvem a narrativa de Sapaim, a respeito dos *Mamaé*, da iniciação do pajé, dos feiticeiros, das façanhas do pajé, o que é ouvido soa familiar porque, afinal, tratam-se de cosmologias indígenas: o *nagual* yaqui de Castañeda, o *tsentsak* Jívaro de Harner e o *Mamaé* xinguano de Sapaim são categorias que guardam entre si uma proximidade. Esta proximidade, parece-me, é mais acentuada ao olhar do Branco, do nativo urbano, do que para o próprio Índio. Por exemplo, mostrei a Sapaim alguns desenhos feitos por xamãs Yagua, que representam espíritos das doenças, registrados no livro de Chaumeil (2000). Sapaim olhou e disse-me: "É diferente! Não é isto o que eu vejo!" Depois, mostrei a Sapaim a foto de um xamã Yagua realizando um ritual de cura em um menino. Sapaim disse-me: "A gente faz bem diferente! Não é assim que a gente faz!" Por fim, mostrei a Sapaim o canto de um xamã Sioux, gravado em CD. Sapaim ouviu e disse-me: "Nossa música é outra. A deles é diferente da nossa!" Quando fala de outros Índios, Sapaim faz questão de ressaltar as diferenças, ao contrário dos neo-xamãs que tendem a englobar todas as cosmologias indígenas, ou ainda ao contrário do etnólogo que faz estudos comparados buscando afinidades e semelhanças estruturais.

O XAMANISMO SEGUNDO MIRCEA ELIADE

Em 1951, o historiador das religiões Eliade publicou sua obra *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (Eliade, 1998). Antecedendo Castañeda e Harner, Eliade contribuiu para que a expressão russa "xamanismo" fosse se tornando conhecida na segunda metade do século XX. Eliade constrói uma figura sintética – o xamã – a partir de elementos cosmológicos comuns entre diversas sociedades. O que ele destaca são as semelhanças, mais do que as diferenças. Nesta obra, Eliade reúne dados etnográficos e historiográficos a respeito dos xamãs, dividindo o estudo por regiões: xamãs da Ásia Central e Setentrional; xamãs das Américas; xamãs do sudeste da Ásia e da Oceania. Segundo o autor, as formas mais completas e "puras" de xamanismo podem ser encontradas entre os povos siberianos e centro-asiáticos. Eliade ainda vai ao passado, aos antigos povos germânicos, aos gregos, aos antigos hindus. Eliade trata também dos sonhos xamânicos, discorre sobre a noção xamânica de espíritos auxiliares, sobre a indumentária dos xamãs etc.. O estudo de Eliade é bastante detalhado e enciclopédico. Apesar disto, há críticas à sua obra. Perrin (1995) acusa-o de generalizar demais e de, através do um "comparativismo", construir elos entre diferentes culturas, "reduzindo os xamanismos muito heterogêneos a algo semelhante, de forma pouco precisa e muito vaga". De modo enciclopédico - Perrin observa – Eliade produz uma categoria totalizante, sustentada por um "engajamento místico do autor". Perrin acusa Eliade de partir do pressuposto que o êxtase xamânico seria uma realidade ontológica. Perrin (ibidem:17) denomina isto de "eliadismo". Langdon (Langdon, 1996:14) critica-o dizendo que Eliade "se preocupou demais com o xamã enquanto indivíduo deixando em segundo plano o papel social exercido por este, além de caracterizar o xamanismo puro como o que possui mais critérios 'arcaicos'". De qualquer forma, tanto Langdon quanto Perrin reconhecem que o estudo de Eliade é muito bem detalhado, que ele reuniu informações muito precisas e que ampliam o conhecimento do assunto. Os próprios etnólogos que trabalham com a antropologia do xamanismo utilizam as informações de Eliade, reconhece Perrin. Ele próprio, inclusive.

Mircea Eliade é outra referência literária importante para os praticantes de neo-xamanismo. Para começar, a própria auto-definição dos nativos como "xamãs", vem de um lexema originalmente siberiano, divulgado através da obra de Eliade. O próprio Harner (1995:50) baseia-se em Eliade para usar o termo "xamã" e "xamanismo": "Tal como Mircea Eliade observa, o xamã distingue-se dos outros tipos de mágicos e curandeiros pelo uso que

faz de um estado de consciência que Eliade, a exemplo da tradição mística ocidental, chama de 'êxtase'". Harner substitui a palavra "êxtase", proposta por Eliade, pela expressão própria "estado xamânico de consciência" (EXC).

Sapaim não identifica a si mesmo como "xamã", mas como "pajé". Castañeda definia Dom Juan como "bruxo", ou "feiticeiro", não como "xamã". Nos textos de Michael Harner aparecem, portanto, os termos "xamã" e "xamanismo", de forma consagrada. Os alunos neo-xamãs deste dão continuidade ao hábito. E como Harner também observa (ibidem): "Xamã é uma palavra da língua dos povos Tungus da Sibéria e foi adotada amplamente pelos antropólogos para se referirem a pessoas de uma grande variedade de culturas não-ocidentais que eram antes conhecidas por palavras tais como 'bruxo', 'feiticeiro', 'curandeiro', 'mago', 'mágico' e 'vidente'. Uma das vantagens de usar a palavra é que falta a ela as sugestões preconceituosas e as significações conflitantes associadas a rótulos mais familiares. Além do mais, nem todo tipo de curandeiro ou feiticeiro é um xamã". Assim é que em antropologia habituou-se a usar o termo xamã. Metraux (1973: 69), entretanto, dá preferência a outro termo para "xamã", quando em relação às sociedades sul-americanas: "(...) llamaremos *piai* al agente de lo sobrenatural em las sociedades indígenas de la América del Sur tropical. Esta palabra, de origem tupí y caribe, forma parte del vocabulario de las diversas lenguas habladas desde las Guayanas al Paraguay. Es sinónimo del término siberiano 'chamán', que designa todo individuo que, en interés de la comunidade, mantiene profesionalmente un comercio intermiente com los espíritus o está poseído por ellos". No nosso caso, portanto, conforme Metraux, Sapaim seria um "pajé", antes que "xamã".

JOSEPH CAMPBELL E A "ANTROPOLOGIA ESOTÉRICA"

Um autor importante para os nativos, muito citado, é o mitólogo norte-americano Joseph Campbell (1904-1987). Ouvi o nome deste autor pela primeira vez em uma palestra de Carminha Levy, em 1998, em um simpósio de terapias alternativas em São Paulo. Encontrei novas referências a Campbell no livro de Carminha Levy sobre mitologia dos animais: *A Sabedoria dos Animais: viagens xamânicas e mitologia* (Levy e Machado, 1999). Depois disto, em uma reunião de xamanismo urbano na Serra de Teresópolis, Cláudio, também cliente de Sapaim, perguntou minha opinião a respeito das obras de Joseph Campbell. O autor também é conhecido e citado pelos psicólogos junguianos que praticam "terapia xamânica" (Cf. Feinstein & Krippner, 1997). Encontrei, a partir daí, diversas outras referências verbais aos textos de Campbell sobre mitologia comparada e ao que este autor

chama de "antropologia esotérica": Gisela, Ana e Maria Nicx também falaram-me dos seus textos. Campbell também manteve ligações com o Esalen Center.

Campbell está um tanto próximo de Mircea Eliade, mas difere deste por propor uma mitologia comparada com um enfoque mais psicológico, com conotações esotéricas, inspirado na psicologia de Carl Jung e fundamentado em uma enorme bibliografia de etnologia e de literatura geral. Campbell busca os universais – os vínculos mentais inconscientes que transcendem formas culturais e que tornariam una a humanidade - e recorre a todos os antropólogos que, em algum tempo, tenham defendido tal noção. Apesar de reconhecer que "neste campo sensível e cheio de armadilhas (o reino maravilhoso do 'As Mães', de Goethe), o poeta, o artista e certos tipos de filósofos românticos (Emerson, Nietzsche, Bergson, por exemplo), tem mais sucesso", Campbell investe na disciplina antropológica. Cita artigos de Franz Boas e Claude Kluckhohn, que debateram junto à antropologia norte-americana a questão dos universais. Recorre também a Paul Radin, bem como a Freud, a Tylor e a Frazer. Campbell é muito bem informado a respeito das obras de etnólogos, principalmente daqueles da Escola da Cultura e Personalidade norte-americana, que pesquisam mitologia comparativa. Não encontrei, em suas bibliografias (Campbell 1990, 1997, 2002, 2003), nenhuma referência a Lévi-Strauss. Campbell inspira-se também no aluno de Humboldt e mestre de Boas, Adolf Bastian; cita outros antigos, como os difusionistas (Frobenius, por exemplo), ou mais contemporâneos, como Ruth Benedict, além dos ingleses, como Malinowski e Radcliffe-Brown, e artigos diversos de periódicos de antropologia.

Campbell (1997:59s) acusa Durkheim de ter criado um método de estudo das sociedades que atomiza as categorias etnológicas e que faz perder de vista a noção de uma totalidade cultural que, não fosse assim, levaria a etnologia à constatação de universais presentes em todas as culturas sob formas locais. Esta constatação de uma "sabedoria universal" multilocalizada, nas palavras de Campbell (*ibidem*), daria profundidade à etnologia – ela se tornaria "menos exotérica e mais esotérica". Campbell cita Tylor e Frazer como antropólogos fiéis a esta noção de universais e também Bastian, o qual propunha a noção de um coletivo depositário de "idéias elementares " (*Elementargedanken*), capaz de se apresentar em cada sociedade como "idéia étnica". É quando Campbell, tomando emprestados os termos "esotérico" e "exotérico", de um artigo de Franz Boas (*The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines* – Cf. Boas, 1966:312s [40]), passa a falar de

[40] No texto de Boas, o discípulo de Bastian defende a importância dos estudos etnológicos a respeito das doutrinas esotéricas dos povos tribais, às quais ele contrapõe às doutrinas exotéricas destes povos (estas, "idéias étnicas"). Boas propõe que as doutrinas esotéricas sejam tratadas "like any other system of philosophy".

uma "antropologia esotérica", contraposta a uma "antropologia exotérica" (*ibidem*, 94s) e propõe que o estudo dos mitos dos diversos povos não se restrinja a uma "etnologia coletora e apenas descritiva de conglomerados de metáforas", mas sim que sejam procurados os fundamentos constituídos pelas "Idéias Elementares" por baixo deste material. Da mesma forma, Campbell propõe que a etnografia da arte e da poesia dos diversos povos só passa a fazer sentido quando se apreende as "Idéias Elementares" por detrás destas expressões estéticas. Campbell (*ibidem,* 61s) ainda critica Bronislaw Malinowski, acusando-o de continuar, dentro da antropologia anglo-americana, a "miopia durkheiniana". Continua Campbell dizendo que Malinowski "acrescentou uma nova dignidade ao movimento que, em meados da década de 30, culminou com uma espécie de *cúria* professoral , dedicada à tese de que a humanidade não é uma espécie, mas uma massa infinitamente variável, modelada por um demiurgo autocriado, a 'Sociedade'. A idéia de que o homem pudesse ter um caráter psicológico, além do físico, foi, *ex cathedra,* anatematizada como 'mística'".

A crítica de Campbell é direcionada ao método durkheimiano de enfoque centrado na sociedade, nos fatores societários, e não na psicologia coletiva dos povos (a *Volkerpsicologie* germânica). Apesar da crítica de Campbell a Durkheim, é ainda em seu sobrinho, Mauss, que trabalha a partir da noção durkheimiana de "representação coletiva", onde encontramos uma noção de universalidade afinada a uma "antropologia esotérica". Mauss (1974), por exemplo, concebe e discute a noção do *mana* melanésio como um universal, peculiar ao juízo apriorístico do pensamento mágico, categoria encontrada, sob nomes diferentes, em diversas sociedades diferentes – as quais Mauss enumera -, passando pelos gregos e indianos, pela alquimia, pelos grupos indígenas diversos, pelos australianos e por outros. Na verdade, Campbell não discute o fato, mas Lévi-Strauss trabalha as mitologias indígenas também procurando elos estruturais (e, portanto, mentais) por trás dos diversos motivos míticos. Lévi-Strauss quer encontrar simetrias estruturais, e, como tais, universais, enquanto Campbell guia-se em Bastian, buscando unidades sistemáticas ("Idéias Elementares") por trás de elementos mitológicos diversos e aparentemente desconexos. Mas, diferentemente de Lévi-Strauss, Campbell procura não por elementos estruturais, mas sim por figuras míticas e situações análogas assumindo roupagens culturais diversas. Assim, seguindo seu próprio enfoque, Campbell popularizou-se por ter aconselhado, nos anos 1980, os diretores de cinema de Hollywood a escreverem o roteiro da trilogia *Star War.* Campbell havia dado uma entrevista, publicada, a respeito da figura do *Herói Arquetípico*, que nos diversos mitos de diversos povos passa sempre por tribulações parecidas (tem que se defrontar com o pai ou com um "outro ele mesmo", ou com o rei, ou com uma autoridade equivalente, tem que

salvar uma moça, tem que vencer um inimigo e realizar uma viagem etc.). Os elementos mitológicos ressaltados por Campbell foram incorporados pelo diretor George Lukas ao enredo da trilogia cinematográfica de *Star War* e isto foi amplamente anunciado na campanha de lançamento dos filmes. É como se Holllywood assim pudesse dizer: "estes filmes são bons, não são vazios de sentido, eles tem um conteúdo mítico e etnológico profundo".

Os textos de Campbell contém diversos mitos indígenas, de povos das Américas, da África, da Oceania, e também de povos extintos – recolhidos de pesquisas historiográficas e arqueológicas pelo autor. Ele enfatiza, de modo especial, o xamanismo como um fundamento universal de todas as religiões extintas e vivas e dá a este um tratamento claramente junguiano, ou seja, como detentor de *arquétipos* (elementos comuns, "estruturais", relacionados ao *inconsciente coletivo*). Ele vê com simpatia a noção dos antigos antropólogos da difusão geográfica de grandes temas mitológicos, mas também acredita que a mente humana, por si mesma, tenha a capacidade de reproduzir determinados conteúdos arquetípicos presentes nos mitos e nos sonhos individuais. Campbell também procura reconhecer aquilo que os psicólogos junguianos (Cf. Feinstein e Kripper, 1997) denominam por "mitologia pessoal" , qual seja, a manifestação destes *arquétipos* míticos universais na vida pessoal: o coletivo se manifestando no individual.

LIMINARIDADE E ANTROPÓLOGOS HÍBRIDOS

Um antropólogo "híbrido" é como se definiu Desjarleis (1993:18) ao submeter-se às práticas meditativas xamânicas, explorando em sua subjetividade o mundo simbólico dos nativos, ao mesmo tempo em que elaborava reflexões próprias do mundo simbólico acadêmico: "I became a strange hybrid". Trata-se aqui de uma experiência de "liminaridade", onde o antropólogo, por assim dizer, põe um pé em cada mundo. "Liminaridade" é uma categoria referente à situação dos nativos neófitos em rituais iniciatórios, apresentada por Van Gennep (1978) e rediscutida por Victor Turner (1974:116s), e assim definida por este último:

> *Os atributos da liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam `a rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos*

ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a uma eclipse do sol e da lua.

Desjarleis (ibidem, 24), ao submeter-se ao transe, como aprendiz de um xamã Yolmo, descreve assim a situação do etnólogo que vive na pele o nativo, situação que chamo aqui de liminar: "And so of the healer is part antropologist, perceptive of and attentive to local meanings and tensions, then the antropologist can became part shaman, delving behind the 'local rationality' to divine the causes and nature of human suffering". Acrescenta Desjarleis (ibidem, idem), defendendo uma observação participante ainda mais participante, por assim dizer: "The antropologist becomes part of the system being studied, and most tools of inquiry must conform to the fatures of this system". O antropólogo torna-se, como um xamã, habitante de dois mundos, capaz de experimentar – utilizando um termo caro aos nativos Nova Era – dois diferentes "estados de consciência", ou seja, dois sistemas simbólicos distintos; vira um híbrido. A observação participante atinge a máxima possibilidade de transpor limites epistemológicos – *liminares* – para se experimentar "vestir a roupa" do nativo, até onde isto é possível. Alguns antropólogos, em certo sentido, confessam e assumem, como fizeram Harner e Castañeda, que continuaram a experimentar o lado de lá do nativo, definitivamente, tornando assim a sua experiência de *liminaridade* – ou seja, de iniciação dentro do mundo do xamã – em uma experiência permanente, contínua: tornaram-se híbridos permanentes. Outros antropólogos, como Taussig (1993) , Desjarleis (ibidem), ou Soares (1994), experimentaram a liminaridade, a condição híbrida, descrevendo-a *a posteriori*, a partir, novamente, do mundo dos símbolos da academia. Carvalho (1993:105), descrevendo sua experiência etnográfica-liminar com os oráculos do Xangô de Recife, sendo iniciado nesta prática esotérica e constatando a eficácia da prática, diz: "(...) o que implica em mergulhar numa dimensão em que não posso dar conta, racionalmente, como cientista social e acadêmico, da certeza das afirmações que ouso fazer quando jogo os búzios para alguém". Taussig (ibidem, 383) descreve sua experiência de liminaridade da seguinte forma:

Não posso falar facilmente pelos outros, mas depois de muitos anos e ocasiões em que tomei yagé e conversei com as pessoas, enquanto o tomava e depois de ingeri-lo, não sinto que minha experiência seja inusitada ou singular, sobretudo no que diz respeito àquilo que eu chamaria sua forma – e é com a forma ou, melhor dizendo, com a ruptura da forma que me preocupo, ao evocar aquilo que é importante, nas noites em que tomamos o yagé. No entanto

as coisas não são tão simples assim, e existe um paradoxo: ao tentarmos descrever o geral, temos de apreender o singular, porque o yagé faz aflorar e até mesmo depende de uma vivência intensa, nos extremos e na exploração daquilo que foi iniciado. Não existe uma experiência "padrão" com o yagé, e é exatamente disso que se trata. Em algum momento é preciso assumir a história e descrever as noites em que se toma o yagé em termos de sua própria experiência.

Os pensamentos se tornam sentimentos, e os sentimentos, pensamentos, não necessariamente no instante epifânico concebido pela concepção romântica da imagem ou do símbolo, mas na fricção de planos de diferentes tipos de experiência, que ocorrem em uma espécie de terra de ninguém, onde o conceito e o sentimento lutam pela prioridade, deixando um novo espaço onde a sensação vive em seu eu reluzente. Acontece também que, associado a isto, o mundo "exterior" vibra em uníssono com o mundo "interior".

Geertz (1999:88s), em um ensaio que trata do trabalho de campo e da observação participante em antropologia, dá sua posição, contrária ao que aqui chamo de liminaridade do antropólogo: "O truque é não se deixar envolver por nenhum tipo de empatia espiritual interna com seus informantes. Como qualquer um de nós, eles também preferem considerar suas almas como suas, e, de qualquer maneira, não vão estar muito interessados neste tipo de exercício. O que é importante é descobrir que diabos eles acham que estão fazendo". Geertz conclui (ibidem, 107), dizendo: "Entender a forma e a força da vida interior de nativos – para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa – parece-me mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada – ou, como sugeri acima – interpretar um poema, do que com conseguir uma comunhão de espíritos". Parece-me que a proposta de Geertz não considera formas, particularidades, qualidades e intensidades outras de experiência etnográfica como processos que podem *afetar* o etnógrafo. Esta sua posição não considera a diferença possível entre se percorrer as ruas de uma cidade islâmica ou se observar racionalmente o teatro em Bali e uma experiência de desagregação do senso de realidade, de transe, de ingestão de drogas psicoativas, de sofrimento físico, através da participação do etnógrafo em um longo e contínuo processo xamânico. Carvalho (1993), tratando da mesma questão em um artigo, mencionando o caso de Malinowski em sua "viagem iniciática" à terra dos trobriandeses – quando este tornava meritório o trabalho de campo em detrimento ao gabinete -, pergunta o que este realmente levou de volta à sua sociedade de Brancos em termos de experiência do extraordinário. Carvalho parte do princípio que possa haver, em outras culturas, dimensões cosmológicas outras não alcançáveis pela intelectualidade comum, em relação às quais o antropólogo se fecha, ou se

põe incapaz de apreender, na medida em que se nega a descrever, ou a viver, experiências subjetivas incomuns dentro de seu campo etnográfico. Ele fala, assim, de um medo do antropólogo no sentido de expor sua subjetividade. Carvalho não propõe que o etnógrafo se torne nativo, mas sim que alargue seu leque de experiências e de reflexões sobre suas experiências para que, justamente desta forma, possa entender melhor o mundo do nativo. Textos como o de Carvalho propõem que a liminaridade pode ser cruzada (para o lado dos nativos), e novamente feito um retorno à posição inicial (para o lado da academia); e que isto pode ser melhor do que não cruzar a liminaridade. Carvalho cita como exemplos Michael Harner e Carlos Castañeda, e Bruce Grindal – o qual experimentou, entre os nativos, a visão de um morto que reviveu e compartilhou isto, publicando-a.

Na companhia de Sapaim ou de outros pajés xinguanos, a experiência de liminaridade não é tão acessível quanto aquela possível entre os xamãs que utilizam plantas psicoativas de ação tão rápida quanto o *yagé* [*ayahuasca*]. Sua planta psicoativa – o tabaco – exige que o usuário seja um fumante e domine técnicas corporais assimiladas através de um longo processo de iniciação. Foi justamente esta a causa da decepção de Gabriel, professor de botânica e ligado, então, ao grupo neo-xamânico de Gisela, que foi ao Xingu com Sapaim, ansioso por passar pela experiência de "ver *Mamaé*". Sapaim não conseguiu fazê-lo entender que, para a sensibilidade xinguana, o caminho até esta experiência exige tempo e um aprendizado através de sofrimento e de certas práticas corporais: jejum, abstinência sexual, isolamento de meses, o aprendizado de certas rezas etc.. Foi deste modo que Kamel, um Branco, se tornou pajé. Gabriel, entretanto, desejava repetir com Sapaim uma experiência rápida, imediata, semelhante a que lera em Castañeda, mas sem a dedicação de tempo deste último – ou seja, a iniciação através das "plantas de poder" indicadas pelo Índio Don Juan. Houve aí um equívoco: Sapaim não pode, afinal, oferecer uma "via rápida".

De qualquer forma, os neo-xamãs também utilizam *ayahuasca*, além do *peyote* e do *don pedrito*, em ocasiões raras e solenes. Gisela mostrou-me fotos de um encontro em uma fazenda onde vários neo-xamãs utilizaram ritualisticamente estas plantas. Em regra, a *jornada xamânica* é realizada apenas através da imaginação, sem quaisquer "aditivos". Participei disto. Quando um grupo de *ayahusqueiros* , propriamente ditos, ligados ao Daime, fez contato com Sapaim, tive oportunidade de experimentar os efeitos da tão falada planta. Relatei de forma breve **minha** experiência liminar no capítulo anterior. E posso resumi-la aqui numa única frase: sensações constantes de morte iminente e de enlouquecimento. Sei bem que os nativos tem outros tipos de sensações, inclusive mais agradáveis do que as que

tive. Mesmo assim, a experiência é invariavelmente de ruptura com relação ao estado comumente referido como "normalidade". Este é, justamente, o seu apanágio.

A questão remete-me, por analogia, ao caso do sociólogo francês Roger Bastide. Este confidencia aos seus leitores (Bastide, 1973: XII) que conseguiu, felizmente, "superar seu cartesianismo" e "encantar-se" com os candomblés. Bastide critica o teor superficial e evolucionista, embora exato como descrição, das obras de seus antecessores, Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Estes autores, conforme Bastide, fizeram uma descrição superficial do candomblé, deixando de lado a "metafísica" que dá a este uma coesão cosmológica. Bastide (ibidem, idem) elogia Marcel Griaule, por ter apreendido a metafísica presente na cosmologia dos Dogon (embora este não se coloque em posição liminar), e elogia Léon Cadogan, por ter recolhido as tradições esotéricas dos Guarani, o *Ayvu Rapita*. Defendendo a importância de uma compreensão mais profunda da metafísica do candomblé, Bastide confessa sua "conversão", conforme suas palavras: "compenetrei-me, portanto, que deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação" (ibidem, XI). Bastide advoga que sua "conversão" ao candomblé apenas deu-lhe a capacidade de compreender o objeto "a partir do seu interior, e não mais do exterior", ampliando suas categorias lógicas. Ele agradece a todas as Mães de Santo que compreenderam sua "ânsia por novos alimentos culturais" e que pressentiram que o seu "pensamento cartesiano não suportaria as novas substâncias como verdadeiros alimentos".

Evans-Pritchard (1978:166) colocou a questão em termos de "antropólogos ateus" e "antropólogos crentes", dizendo: "Enquanto considerarmos o estudo da religião como fator na vida social, pode importar pouco a diferença entre um antropólogo crente e um ateu, desde que em ambos os casos ele deve se restringir apenas àquilo que pode observar". Evans-Pritchard, entretanto, continua o texto acrescentando a possibilidade que envolve um "ir além disso" e que tem a ver com uma experiência interna, subjetiva. Diz ele:

> *Mas, se desejarmos ir além disso, é preciso que cada um siga caminho diferente do outro. O ateu procura alguma teoria – biológica, psicológica ou sociológica – que explique a ilusão; o crente procurará compreender a maneira pela qual um povo concebe uma realidade e suas relações com ela. Para ambos, a religião é uma parte da vida social, mas para o crente, tem também outra dimensão. Aqui eu me encontro de acordo com Schmidt, na sua refutação de Renan: "Se a religião é essencialmente da vida interior segue-se que só pode ser realmente alcançada "de dentro". Mas sem dúvida isto pode ser conseguido por alguém em cuja consciência interior uma experiência de religião desempenha algum papel. Há muito perigo*

de que o outro (o incréu) venha a falar de religião como um cego falando de cores ou um surdo de uma bela composição musical".

Otávio Velho (1998 a) propõe que a experiência epistemológica com o campo religioso pode ser sim produtiva para a disciplina se o antropólogo se permite um duplo movimento de mão e contra-mão, no processo de tradução. Reconhecendo que para o tipo de experiências no campo religioso pode não ser suficiente a mera observação, Velho convida o antropólogo a deixar-se afetar pelo nativo, não mais num sentido pejorativo, mas sim em um novo sentido mais produtivo para a antropologia. Ele propõe que se relaxe aquilo que eu chamaria de barreira da liminaridade entre reflexão e prática.

Assim, é através do que deveria ser inicialmente apenas trabalho etnográfico, tornando-se depois experiência de ruptura de liminaridade, de hibridismo – de uma forma "sem volta" em Castañeda e em Harner, entre outros - que temos boa parte das bases teóricas do neo-xamanismo. E estas bases se constituem, portanto, de uma ressignificação de observações e de estudos etnológicos, ou de sua romantização. O mesmo tipo de experiência, entretanto, sem esta ruptura total presente em Harner e em Castaneda, pode se tornar elucidativo para que o antropólogo, usando uma expressão indígena, "vista a roupa do nativo" e sinta como é ser o Outro. Por este viés, ergue-se também a questão do uso da antropologia, mais especificamente da antropologia do xamanismo, como literatura nativa.

No caso deste antropólogo, não sendo eu partícipe do neo-xamanismo, apenas usufruí dos privilégios da observação participante neste meio com o objetivo de entender os nativos, evitando ao máximo tornar-me, como diz Evans-Pritchard, um cego falando de cores ou um surdo de uma composição musical. Foi assim que experimentei o Daime, ou que submeti-me aos rituais de cura com Sapaim e também a rituais neo-xamânicos com Gisela e com outros. Cheguei a experimentar, certa vez, o "charuto de pajé" de Sapaim. Mas, como não fumante, não sou apto para tal prática. Eu diria que minha ultrapassagem da liminaridade foi modesta. Acredito que experimentar a experiência do nativo seja uma forma de se ampliar a compreensão do universo deste, e também algo que fornece material para reflexões a respeito da variedade das possibilidades presentes nas diversas sociedades de se lidar com a existência. Posso concordar que uma diferença entre o etnógrafo e o nativo esteja no enfoque sobre a reflexão do primeiro, e no enfoque na prática do segundo. Esta distinção, todavia, não impede que o etnógrafo experimente a liminaridade. O etnógrafo pode experimentar a liminaridade para pensar a respeito; o nativo, para tornar-se um praticante abalizado. Otávio Velho (Velho, 1998a) sugere ainda que se tornaria extremamente produtivo para o etnógrafo

não manter tão forte esta distinção entre reflexão e prática: "Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que "ele/ela" tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós" (ibidem, 11). Velho (ibidem) sugere "empatia" e "caridade" como atitudes que, partindo do etnógrafo e suavizando a tradicional postura objetivadora, trariam uma maior compreensão do universo nativo.

Posso concordar com Desjarleis (1993:14s), que discute a vantagem etnográfica da observação participante que quase se torna a "nativização" do antropólogo. Desjaleis experimenta, sob orientação de um xamã do Nepal, o ritual e o transe xamânicos e diz: "My experiences of trance might help us to begin to answer the latter queries". Desjarleis também apresenta o caso de Harner como o de um colega antropólogo que fez o mesmo experimento e, "depois de ver dragões alados", tornou-se professor de xamanismo. Desjarleis não considerou isto, mas vejo como é interessante que Harner tenha se tornado professor de xamanismo e, paralelamente, continuado antropólogo e vinculado à academia. Harner tornou-se, usando um termo de Desjarleis, um *híbrido*. Estas considerações remetem à questão da observação participante do antropólogo, o qual podendo experimentar as práticas do nativo (o transe, as visões, as sensações etc.) fica sujeito a um tipo de experiência liminar dramática. Desjarleis cita antropólogos que atreveram-se a isto, como Taussig, entre outros. Tanto Castañeda, quanto Harner, relatam, *en passant,* sua "conversão", usando o termo de Bastide, para o interior do universo nativo. Nos dois casos, interessante observar que foi justamente a experiência psicoativa através de plantas mágicas o fator marcante. No Brasil, Soares (1994) teve a coragem de publicar uma descrição de sua experiência sob efeito do Daime e, no que ele chamou de sua "inconclusão". Este antropólogo se pergunta, interessado, ainda, nas questões da disciplina: "Seria possível escrever a etnografia de paisagens mentais?". Na coletânea de textos de Labate & Araújo (2002: 231s), alguns dos pesquisadores que discutem o fenômeno do uso ritual do *ayahuasca* certamente tem como referencial importante suas próprias experiências dentro do universo nativo, como bebedores de *ayahuasca*. Harner e Castañeda, anunciando-se como xamãs, continuaram lecionando antropologia e ambos continuaram auto-definindo-se como antropólogos. No final de sua obra *A Erva do Diabo*, Castañeda preocupa-se em fazer um "esquema estrutural" do pensamento xamânico de Don Juan, por exemplo. Desjaleis, por sua vez (ibidem:18), relata que, apesar de certo "isomorfismo" entre seu transe e a estética dos xamãs Yolmo, "...I became a strange hybrid..." Viu-se localizado em um mundo duplicado de significados cosmológicos: os da sua cultura e os da cultura do xamã. Quer me parecer que Desjarleis afirma que compreende Harner, porque também sentiu na própria pele a situação de hibridez. Todavia, Desjarleis

coloca-se do lado de cá do limiar, ou seja, não se pretende xamã, apenas justificando sua experiência como um instrumento útil à sua etnografia. Desjarleis não se tornou instrutor de xamanismo yolmo para ocidentais. Eu diria, não universalizou a sua experiência. O antropólogo pode ficar "encantado" por seu objeto de pesquisa, o que é natural – é disso que Bastide faz apologia. E, diferentemente de outras profissões, antropólogos tem a especificidade de terem como objetos de pesquisa culturas diferentes, outros universos simbólicos, outras linguagens e outras formas de se experimentar o mundo. Mas, se este encantamento é muito mais significativo para ele, torna-se uma "conversão", escrever uma pesquisa pode não ser suficiente. Ele pode, além de ser antropólogo, ou ainda, ao invés de ser antropólogo, passar a compartilhar a cosmologia do nativo, praticando-a. Ele pode realizar aquilo que o teólogo hispano-indiano Raimundo Pannikar disse numa entrevista à televisão sueca, falando a respeito da experiência do teólogo intelectual com o mundo simbólico das tradições religiosas: "não basta estudar mitologia, é preciso viver o mito". Entre "estudar a mitologia" e "viver o mito" insere-se um limiar de possibilidades que define, de um lado, a atividade do antropólogo e, do outro lado, a vida do nativo. Parece-me que Harner e Castañeda empenharam-se, muito mais, em viver os mitos nativos do que em estudá-los. Já Bastide, ou Desjarleis, tendo procurado também a experiência de viver os mitos, empenharam-se mormente em estudá-los. O ponto comum entre todos: não basta apenas se estudar mitologia. Viver o mito também pode ser só uma metodologia de pesquisa.

Outra questão envolvida, e já mencionada antes, é a da imagem que o antropólogo passa a assumir perante as pessoas que participam de grupos neo-xamânicos. Sahlins (1995:177s) discute a imersão que o nativo faz do antropólogo em seu universo mítico: a divinização do antropólogo pelos nativos como "homem da lua", ou como "herói cultural" etc.. Em certo sentido, os nativos urbanos contemporâneos também fazem isto, em um contexto próprio. Posso falar do meu caso, entre alguns grupos de neo-xamãs. O antropólogo é visto como alguém que está em contato com certos segredos e que estaria passando por certas vivências, por força de sua profissão, exatamente como aconteceu com Castañeda ou com Harner. Carvalho (1993:101) refere-se a isto em seu artigo: "Muitas pessoas se aproximam da Antropologia na expectativa de que ela lhes abra um caminho para o esotérico, isto é, para a dimensão misteriosa e personalizada da experiência humana, que já está quase que definitivamente fechada nas demais Ciências Sociais. É preciso meditar mais longamente sobre isto e reconhecer que a Antropologia é uma das poucas disciplinas acadêmicas que ainda mantêm uma idéia de iniciação. Não através do doutorado, que já se rotinizou como rito de passagem, mas justamente através do trabalho de campo, que propõe uma viagem de

mergulho no humano extraordinário e que somente se abre ao neófito quando este se despe temporariamente da condição humana já naturalizada de onde parte (...)". Ilustrando isto, num dos eventos em que Sapaim participava, em Minas Gerais, estive acompanhando-o e pude conversar com alguns participantes. Uma senhora chamada Leopoldina, professora universitária, que acabara de solicitar a Sapaim para que este a ensinasse a "ver espíritos", dirigiu-se a mim e perguntou-me se eu seria antropólogo e se eu estaria estudando "a magia do pajé". Eu respondi que "sim" e "mais ou menos isto", respectivamente às perguntas. Então, Leopoldina fez a seguinte colocação, que apressei em transcrever para minha caderneta de campo: "eu bem queria ser antropóloga também. Eu já tinha pensado nisto. Este negócio de índio, de selva, esta coisa assim de aventura. Eu fico encantada! E eu fico pensando nas coisas que o pajé já deve ter mostrado a você, nos segredos que ele já revelou pra você. E você esteve lá na tribo dele! Acho até que deve ter coisa que você nem pode contar. Não é mesmo?"

Duas outras pessoas do mesmo grupo vieram posteriormente perguntar-me sobre livros de antropologia que falavam de xamanismo. E uma delas também se declarou interessada em "fazer um curso de antropologia ou coisa assim". Gisela, líder do grupo, solicitou-me que verificasse na biblioteca do Museu Nacional alguma obra a respeito do xamanismo dos índios da América do Norte. Ela acreditava, assim, que textos etnográficos serviriam para aumentar o seu capital espiritual xamânico com informações interessantes. Na verdade, os xamãs urbanos já fazem essa incursão aos textos acadêmicos há anos.

Um outro episódio interessante foi quando um jovem participante de encontros neo-xamânicos aproximou-se de Sapaim e de mim, pois estávamos lado a lado, e declarou-se disposto a conhecer o Xingu. Perguntou a Sapaim sobre o que seria preciso para que ele fosse conhecer a sua aldeia. Sapaim respondeu que seria possível sim e que eu já havia estado lá e poderia dar informações. O rapaz chamou-me em um canto, reservadamente e disse: "Eu li toda a obra do Castañeda. Você acha possível que o Pajé Sapaim ensine uma pessoa do jeito que Dom Juan ensinou ao cara? Ele dá estes ensinamentos? Você passou por isso? Tem rituais?"

A figura do antropólogo, já romântica por natureza, torna-se ainda mais mística graças a autores populares, como Castañeda, Harner ou Halifax. Concluo que o antropólogo sofre, como que "por contágio", pela proximidade com o universo xamânico, um processo de encantamento ao olhar do nativo urbano. O antropólogo é também "meio xamã", detentor de uma "aura", de um *mana* adquirido pela experiência etnográfica. Tornar-se antropólogo, ou ler textos de antropologia – seja a antropologia da academia ou a dita antropologia popular,

ou a "antropologia esotérica" - , pode ser um veículo para se adentrar nos mistérios do mundo dos xamãs, da magia e dos espíritos. De partícipe daquilo que Weber, repetindo o poeta romântico Schiller, chama de desencantamento do mundo, a antropologia passa a implice, destarte, de um reencantamento do mundo.

4.2- COSMOLOGIA DO XAMANISMO URBANO

O cosmo dos neo-xamãs é composto de um mundo urânico superior, dividido em "esferas" ou "planos"; um mundo humano concreto, no meio, e um mundo inferior etônico. Ascender aos céus, ou descer ao mundo inferior constitui a "viagem xamânica". Esta divisão ternária do mundo provém de uma síntese entre distintas cosmologias xamânicas tradicionais. Ao mesmo tempo que uma jornada cósmica, a "viagem xamânica" aos mundos de cima ou aos mundos de baixo constitui, para os nativos, metáfora para experiências *psi*. Estes mundos são simultaneamente objetivos (embora invisíveis) e subjetivos (partes de um "espaço interior"). Como mundos objetivos, constituem "dimensões" da Natureza, considerando-a como um cosmo que reúne aspectos visíveis e outros invisíveis. Como "espaço interior", tais mundos constituem instâncias subjetivas da alma. Há uma passagem do cosmo para o mundo interno *psi*, e vice-versa, de uma forma peculiar. Quando Gisela fala em "viagem xamânica", esta viagem tanto significa uma exploração objetiva de paragens externas e invisíveis (outras "dimensões", outros "planos") assim como significa uma exploração subjetiva, introspectiva, do "espaço interior".

A *bricolage*, noção que Lévi-Strauss propõe em seu *O Pensamento Selvagem* ajuda a entender como os nativos operam, produzem suas categorias, "costurando-as" a partir de fragmentos de cosmologias indígenas diversas, e recompondo um universo de significados novo. Lévi-Strauss (1976:36) chama de *bricolage* um entre dois níveis estratégicos de conhecimento: a *bricolage, "*aproximadamente ajustado ao da percepção e da imaginação"; e o conhecimento científico, que não se apoia na imaginação/percepção. Lévi-Strauss (*ibidem*, 38) coloca a *bricolage* como o procedimento produtor da elaboração mítica. A *bricolage* é um modo de operar, não uma cosmologia em seu "núcleo denso". Assim, haverá por detrás da *bricolage* uma sensibilidade, determinada por certas confluências históricas, culturais, societárias, que fazem com que os nativos operem como *bricoleurs* desta forma. Como uma *bricolage*, o pensamento neo-xamânico é mítico, mais que isto, produto de todo um "espírito de época". A sua *bricolage*, entretanto, difere daquela do pensamento mítico das sociedades

tradicionais porque também incorpora elementos do pensamento científico moderno. A alma do seu universo mítico enraíza-se naquelas sensibilidades próprias da contracultura dos anos 1970 que geraram o movimento Nova Era - nas gnoses esotéricas ocidentais, no orientalismo e no neo-paganismo - e também nas interpretações nativas da etnologia, da física, da psicologia, da genética. Noções tais como "arquétipo", "inconsciente coletivo", "*mi-ala*", o "xamã interior", oriundos da psicologia junguiana, estão presentes no discurso do nativo. Categorias oriundas do esoterismo oriental/teosófico também estão presentes - por exemplo, noções como *carma, chakras* e *reencarnação.* Também é evidente a proposta romântica de um retorno à Natureza (Cf. Albanese, 1992; Campbell, 1997). As re-significações nativas da física quântica e a noção de "mudança de DNA" são propostas, por exemplo, pelo xamã Rowland Barkley – que forma discípulos em vários países, incluindo o Brasil. Gisela, seguidora de Barkley, faz os mesmos tipos de correlações. Volto a tratar destes elementos cosmológicos no contexto da tradução, no capítulo sexto.

O nativo urbano percebe que faz e considera produtiva esta síntese a partir dos diferentes, refazendo-os num Todo que, pare ele, é satisfatório. O nome nativo para este procedimento é "ecletismo": "A gente é eclético" (Márcio); "o xamanismo é aberto, eclético" (Tânia). Gisela justifica esse procedimento assim: "a gente vive num mundo globalizado onde a gente adquiriu formas de várias culturas diferentes". Partindo disso, vejo o new-ager neo-xamã também como um tradutor de diferentes linguagens para uma língua única – a qual ele denomina "filosofia perene". Volto a esta questão no sexto capítulo.

Considerando tudo isto, eu ressaltaria os seguintes elementos cosmológicos, ao meu ver, enfáticos na cosmologia do neo-xamanismo: a noção de Natureza Animada e Feminina, e o que denomino: Naturalismo Animista, Neo-Vitalismo e Meta-Individualismo.

A NATUREZA ANIMADA E FEMININA: A MÃE –TERRA

A terra é nossa mãe, a natureza é nossa mãe. Estamos aqui para reverenciar a mãe, a grande mãe, a energia feminina do mundo. (Gisela, neo-xamã mineira)

Ecoa ainda o *Eterno Feminino* do romantismo alemão, que Goethe (1981:453) coloca no final do *Fausto:* "O Feminil Imperecível nos ala a si". A mulher e a natureza, ambas expressões do feminino cósmico, são categorias moderno-românticas que, através dos últimos séculos, reaparecem nos movimentos ecológicos e esotéricos contemporâneos, que falam da Mãe Terra, da Natureza como mãe, da Deusa, e pregam a rebelião contra a hegemonia do patriarcalismo como ideologia masculina que propõe a industrialização, o

progresso material, o capitalismo, a mecanização e, como conseqüência, a pre[illegible]o dos recursos vitais da Terra.

É recorrente no meio Nova Era, em geral, a noção da Natureza como entidade a[illegible]da de gênero feminino. Esta noção de "Mãe Natureza" é especialmente enfática na di[illegible]uxaria Wicca", por exemplo - personificada através da figura da "sacerdotisa", segu[illegible]minha informante Ana (cujo depoimento reproduzo páginas à frente). As grandes [illegible]s que fundamentam esta noção são a de "interconectividade entre todos os seres" e a de q[illegible]somos todos partes de um todo", como observa Heelas (1996:84).A grande metáfora re[illegible]a isto foi articulada na teoria de Lovelock (1991)– "a hipótese Gaia" – a Terra como um [illegible]vivo e dotado de sensibilidade. Os neo-xamãs, especificamente, buscam na noção in[illegible]a, ou considerada indígena de "Mãe Terra", a referência ideal para sua noção do pla[illegible]como feminino, da natureza como ser vivente e animado. O panteísmo xamânico é rec[illegible]o para um panteísmo urbano. A Natureza (ou Terra) é uma "grande alma", um ser [illegible]co, e, portanto, aquele com o qual se pode entrar em comunhão a partir de práticas ps[illegible]s. Um texto tornado clássico entre os nativos urbanos é a carta do chefe dos índios [illegible]mich (Humanus, 2000: 135), escrita em 1855 e enviada ao Presidente dos Estados U[illegible]e que diz: "(...) Devereis ensinar aos vossos filhos o que nós temos ensinado aos nosso[illegible]terra é nossa mãe. Tudo o que afeta a terra afeta os filhos da terra. Quando os homens [illegible]m no chão, cospem em si mesmos (...)". Temos uma versão brasileira e mais recente d[illegible]po de discurso ecológico feito por um chefe indígena: trata-se do que diz Davi Kop[illegible]va no catálogo da exposição realizada no Centro Cultural do Banco do Brasil, Rio de [illegible]o, em 2004. Diz Davi Yanomami (Albert e Chandès, 2004:20s): "Os Brancos pensam q[illegible]oresta foi posta sobre o solo sem qualquer razão, como se estivesse morta. Isso não é v[illegible]e. Ela só é calma e silenciosa porque os *xipiribe* [espíritos] detêm os seres maléficos e[illegible]a dos espíritos da tempestade. A floresta não está morta, se fosse assim as árvor[illegible]eriam folhas. Tampouco se veria água. As árvores da floresta são belas porque e[illegible]s. Só morrem quando são abatidas e se ressecam. Elas só têm uma vida. É assim. N[illegible]esta é viva, e se os Brancos nos fizerem desaparecer para desmatá-la e morar em [illegible]lugar, ficarão pobres e acabarão tendo fome e sede".

Nos diversos segmentos Nova Era, em geral, em especial na Bruxaria, há [illegible]curso que retoma as deusas pagãs – Ísis, Deméter, Perséfone, Diana, Gaia e outr[illegible]como representações da Natureza (Cf..Albanese, 1990:175s). Albanese (ibidem, ide[illegible]ata o surgimento do termo "ecofeminismo", a partir de uma série de conferências na Un[illegible]idade de Massachussetts - "Women and Life on Earth: EcoFeminism in the 80's" -, e[illegible]ática

era o lixo nuclear, pesticidas agrícolas, e o avanço tecnológico causador de impactos ambientais. Este eco-feminismo estendeu-se para diversas áreas do conhecimento, [...]ou-se uma nova sensibilidade. Strathern (1988:38) fala, por exemplo, da "antropologia fe[...]ista": "The feminist anthropology that emerged in the mid-1970s is seen to be part of the discipline's labile responsiveness to changing external conditions. It is tolerated as another approach, another way into the data to be put alongside multiple other ways. Facilit[...]y the apparent concreteness of feminist aims, such tolerance in the end has had the containing effect to wich I made reference. The pluralism of feminist debate is, by contrast, not much the eclecticism of multiple potential viewpoints, to be occupied in turn, as the [...] of a discurse". Nos anos 1970 e seguintes, o feminismo destaca-se como ideologia ju[...]mente quando surge o neo-xamanismo. O feminino surge, então, como categoria pr[...]to de um outro modo de ver, qual seja, a partir do ponto de vista do gênero. Strathern (bi[...], 39) refere-se a uma "hybrid feminist-anthropology", por exemplo. O feminismo, n[...] 1970, reinsere-se na pauta dos grandes debates, na academia, na política[41]. N[...]íodo, justamente, de fervilhamento de grandes paradigmas, a "mística do feminino" [...]ve-se no interior da contracultura, e, reelaborando os antecedentes românticos, vi[...]la gênero feminino à Natureza, evoca na teologia "a face feminina de Deus" (Cf.:Fox, [...]). [...]ca as deusas e as figuras femininas do paganismo.

Bednaroswki (1992:174s) faz uma aproximação entre os movimentos fe[...]e os movimentos Nova Era. Como ela vê, o ponto em comum é a sacralização da [...]ou da Terra, através da categoria da Deusa, em contraposição ao domínio de uma vis[...]rcal e antropocêntrica dos saberes e das práticas dominantes no Ocidente. Tanto o [...]ismo, quanto as cosmologias Nova Era, concebem a vida planetária a partir de [...]como interconectividade – como unidade orgânica - e de uma espiritualidade (femi[...]iente. O mundo seria melhor se a humanidade cultivasse mais um modo de pe[...]inino, pregam tanto os ideólogos verdes quanto os *new-agers*. Bednarowski chama a [...]para a proposta nativa de uma sociedade mais organizada, de uma ma[...]o e interconectividade, sem hierarquia, sem poder, sem dominância, que é exem[...] por culturas neolíticas e por povos indígenas contemporâneos, "who live in peace [...]arian ways".

Vitebsky (2001:151) também chama a atenção para uma distinção imp[...]tre o xamanismo dos povos tradicionais e o neo-xamanismo: a insistência neste últ[...]ntido

[41] Apesar dos antecedentes na Revolução Francesa, nas sufragistas em 1919, e em Simone [...]r, por exemplo, o feminismo teve uma evidente retomada em 1968, com o aparecimento do *Women's*

da emergência do feminino, ou do ecofeminismo. Pude observar nos grupos [illegible] nicos esta noção como axial, eu diria. Gisela disse-me o seguinte, quando question[illegible] esta presença do feminino no neo-xamanismo:

> Este trabalho que é conhecido como xamanismo matricial, onde o nom[illegible] dona Negra surge entre os trabalhos xamânicos, é uma linha de pesquisa da Car[illegible] y, da PazGéia de SP, e ela faz toda esta pesquisa em cima das deusas que exis[illegible] es da chegada do cristianismo na Europa, nas regiões chamadas míticas, nas ill[illegible] s, na África cá de cima, norte da África, até nós aqui, na América. Então ela i[illegible] estas linhagens onde as deusas eram veneradas, eram reverenciadas e quais ritu[illegible] feitos pras deusas em nome de uma fecundidade e de uma fertilidade, em[illegible] é da contraparte mais material, mas densa, mais manifesta do divino, aonde ten[illegible] parte do Grande Espírito seria a parte do divino que tem o desejo de mani[illegible] parte feminina, que seria a Grande Deusa, seria exatametne a contraparte ma[illegible] Então todos os grandes rituais pras deusas eram feitos, e são feitos até hoje, pra[illegible] oisas manifestas aconteçam de forma abundante, produtiva, que se tenham um[illegible] que as coisas que acontecem aqui na terra, aconteçam com muita fertilidade. E[illegible] agem chegou o cristianismo, e o cristianismo com toda esta idéia patriarcal, vei[illegible] o por cima destes ritos, abafando estes ritos, e o renascimento destes ritos se d[illegible] ra de Nossa Senhora. Ou seja, a Grande Deusa perpertua toda a sua presen[illegible] a de Nossa Senhora. E que hoje é dito pra nós, um cultura ocidental, cristiani[illegible] uma porta aberta pra recuperação desta percepção da energia feminina, a dei[illegible] na, a contraparte feminina de Deus.

Entre os neo-xamãs, a presença da noção da Natureza como entidade [illegible] omo deusa, também é vinculada à noção da mulher xamã – uma representan[illegible] dona Negra", a divindade feminina imanente. A xamã é privilegiada, ou, pelo m[illegible] apaz quanto qualquer homem de assumir os encargos de xamã. São elogiadas e[illegible], por causa disto, aquelas formas de xamanismo tradicional onde cabe uma partici[illegible] r ou igualitária da mulher – como na declaração abaixo de dois mestres neo-xam[illegible] turas xamânicas do Norte, o respeito pela mulher é semelhante ao do candomb[illegible] lição matriarcal por excelência. A Mulher Novilha de Búfalo Branco[42], por exem[illegible] rada

[42] Buffalo Calf Woman é, de fato, heroína cultural entre os Sioux e outros índios algonquin[illegible] relata Steinmetz (1988), em sua descrição da religião dos Oglala Lakota.

a Jesus Cristo, pelo que ambos simbolizam para o homem: o resgate da [illegible]om o Criador e a compreensão do Sagrado" (Gramacho e Gramacho, 2002:18).

Presenciei um confronto interessante entre Gisela e Sapaim quando a pri[illegible]ntou ao pajé sobre a extensão, no Xingu, do poder que uma mulher xamã poderia te[illegible]ão ao homem xamã. Sapaim respondeu que, em geral, só os homens são pajés, e q[illegible] uma mulher começa a ver *Mamaé* e a fumar – como ocorreu com sua sobrinha M[illegible]la só acompanha os pajés, quando estes se reúnem para alguma prática coletiva. U[illegible]pante do grupo que ouvia a conversa manifestou-se logo, dizendo-me: "já vi que [illegible]re os índios tem machismo!" O diálogo entre o xamã e as neo-xamãs encontra aq[illegible]sta": o estatuto da mulher não é o mesmo entre as suas sociedades.

A natureza dos urbanos, além de feminina, é encantada, povoada por ser[illegible]is, os quais são referidos por metáforas oriundas das cosmologias indígenas. Sapai[illegible] vez, vê nas árvores e nos fenômenos visíveis uma infinidade de "donos", [illegible], de intencionalidades invisíveis por trás desse visível – entes que somente os pa[illegible]entes de espírito percebem. Viveiros de Castro (2002:487), referindo-se às [illegible]ogias indígenas, diz que para os xamãs amazônicos "conhecer bem alguma coisa [illegible]z de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo". Para o xa[illegible]nico, todos os eventos do mundo tendem a ser encarados como ações, como in[illegible]lade, observa Viveiros de Castro (ibidem, 488). Bem, para os neo-xamãs também [illegible]bém há esta intencionalidade nas coisas. A diferença que percebo entre as du[illegible]gias, porém, é que os neo-xamãs separam mais firmemente o "humano" do "natu[illegible]nto o Índio tende a não fazer esta distinção. Um exemplo: Sapaim fazia flautas co[illegible]s que colhemos em Minas. Houve uma mudança de temperatura que, acredito, pro[illegible]luras em diversas flautas. Sapaim disse-me, quando viu as rachaduras: "Aquele [illegible]dono [*Mamaé]*. Foi ele que fez a flauta rachar assim; ele não quer". Um neo-xamã [illegible] uma explicação muito semelhante a esta, dizendo algo como "há um espírito ele[illegible]mbu que fez isto". O *Mamaé* de Sapaim, todavia, pode ter atribuições muito h[illegible]anto um "espírito elemental" será sempre um *Naturgeister*, um ser da natu[illegible]e da condição humana. Volto a esta questão mais adiante.

"Natureza", para os xamãs urbanos, por outro lado, é uma categ[illegible] mais delimitada, mais claramente "não-humana". Isto não impede, todavia, que el[illegible]ejam por detrás dos ditos fenômenos naturais uma intencionalidade, produzida p[illegible]dade de entidades invisíveis, "anjos", "seres elementais", "fadas", "energias", ví[illegible]iosos

com um "inconsciente coletivo" etc.. Gisela conversa com o espírito das pedras, as "Avós". Ana conversa com os espíritos das árvores. Tais espíritos, entretanto, não são "gente", mas são explicados como "forças da natureza". Os fenômenos naturais adquirem alma e sensibilidade, semelhante – embora não de forma idêntica - ao animismo das sociedades tradicionais. Neo-xamãs e xamã xinguano – cada qual a partir de sua cosmologia - entendem que há uma cadeia de seres invisíveis por detrás dos fenômenos empíricos. Há, assim, uma aparente convergência de cosmologias que, ao olhar dos nativos urbanos, decorre de um *continuum* entre eles e os xamãs ameríndios. Considerando que a noção de natureza do nativo urbano parodia o animismo de sociedades xamânicas tradicionais, esta convergência torna-se compreensível.

Para Campbell (1997), a Nova Era e os neo-xamãs, fundamentam-se numa sensibilidade "orientalizante" - que ele vê como polar à sensibilidade racionalista, competitiva e utilitarista ocidental. Dentro deste espírito "orientalizante" incluem-se, na análise de Campbell (ibidem, 13s), as noções de ambientalismo e de "uma ênfase no caráter feminino da divindade, ao invés do masculino'. Campbell (ibidem, idem) ressalta uma relação entre a "Deusa" e uma espiritualidade de imanência, ou seja, onde a divindade insere-se nos fenômenos naturais. A Natureza reveste-se, assim, de um caráter sagrado.

O convívio "harmonioso" e mágico com a Natureza, proposta neo-xamânica fundamental, construiu-se concomitantemente às ideologias ambientalistas surgidas ao longo dos séculos XIX e XX. O termo "ecologia" foi criado no período romântico, por Haeckel (Boff, 1993:17), e tem implícito a noção de uma totalidade da "Cadeia dos Seres" (Cf.:Lovejoy, 1992). Merleau-Ponty (2000:10), traçando uma perspectiva histórica relativa às diversas noções ocidentais de Natureza, diz: "Não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da idéia de Natureza. Foi a mudança da idéia de Natureza que permitiu essas descobertas". Merleau-Ponty coloca que, desde os gregos, havia uma noção de natureza que privilegiava os elementos qualitativos, de intencionalidade do tempo e do espaço, e que já se apresentava em Aristóteles. Teria sido, conforme Merleau-Ponty, "esta concepção qualitativa do Mundo que impediu Kepler de admitir a lei da gravitação universal". Com Descartes, na análise de Merleau-Ponty, é ressaltada (embora já existisse antes, reprimida) a noção de uma Natureza estranha, apartada do sujeito humano, ou seja, como algo inteiramente objetivo. Foi esta ressaltada objetividade da Natureza que produziu o pensamento científico, o "naturalismo" ocidental (Cf.:Descola, 1996). Foucault (2002:218), em *As Palavras e as Coisas,* por sua vez, vê o surgimento da noção ocidental classificatória e objetiva de Natureza, como um processo vinculado à linguagem, ao modo de se dizer: "a

natureza passa a constituir um objeto descritível e, assim, ordenável em classes e em ordens." Foucault vincula a noção de "natureza" ocidental à construção linguística classificatória das "ciências naturais", realizada perto do final do século XVIIII: "antes, a vida não existe, apenas existem seres vivos". O Classificar a natureza constitui-se a partir da divisão entre sujeito e ela, objeto.

Como reação a este objetivismo das ciências naturais (*Naturwissenschaft*), Merleau-Ponty (*ibidem, idem*) situa os românticos – em especial, Schelling, Bergson e Husserl – como proponentes de uma outra atitude, mais subjetiva, ou objetiva-subjetiva, em relação à Natureza. Os românticos propunham restituir a indivisão entre o sujeito e a Natureza, considerada como um organismo – observa Merleau-Ponty. Seu conhecimento da Natureza seria a *Naturphilosophie:* "A palavra de ordem da *Naturphilosophie* é considerar a existência de Deus um fato empírico ou, ainda, compreender que ele está na base de toda a experiência" (*Ibidem,* 76). Ou seja, o pensamento romântico visava reencantar a Natureza, restabelecendo uma unidade ontológica entre o humano, o natural e o divino. Como observa Faivre (1994:75), o pensamento romântico recebeu influências do naturalismo francês de Buffon e d'Allambert, mas não desprovido das especulações mágicas que davam à Natureza uma essencialidade vivente a animada, através da noção de "Alma do Mundo". Esta sensibilidade romântica em relação à Natureza sobrevive no Ocidente contemporâneo, reeclodiu nos anos 1970, e fundamenta os movimentos ambientalistas e a "magia da natureza" presente nos novos movimentos religiosos (Cf.: Heelas, 1996; Albanese, 1992).

O nativo urbano Nova Era busca aquelas cosmologias, tradicionais ou não, que podem ser definidas como *Cosmocêntricas*, em detrimento do *Antropocentrismo* sustentado ao longo dos últimos séculos pela cosmologia cristã e pelo pensamento moderno-ocidental. O texto bíblico afirma que Deus criou a natureza para servir ao homem : "Façamos o homem à nossa imagem para que domine (...); enchei e subjugai a terra" (*Gênesis 1:26)*. O nativo urbano opta, assim, pelas cosmologias "pagãs" que refazem esta relação Homem-Natureza-Deus. O humano não pode ser mais o foco central de tudo, mas a Natureza sim. Disse-me Ana: "A gente tem que superar esta visão de que todos os seres, plantas, animais, a terra toda, existem para o nosso uso. A gente é que é uma parte do Todo, da Natureza. Ela é nossa *Mãe".*

Os encontros de grupos neo-xamânicos dão-se, preferencialmente, em locais ermos, fora do meio urbano (embora não muito distantes deste). É essencial ao nativo o contato com as árvores, com a mata, com "natural", com o "selvagem". Assim, embora os antropólogos utilizem a expressão "xamanismo urbano", os participantes destes encontros não se pretendem urbanos – pelo menos naqueles momentos.

Volto-me, então, às raízes da noção romântico-ocidental de Natureza: Jean Jacques Rousseau escreveu a partir de 1776 uma série de dez textos de caráter confessional, intimista, denominados *Les rêveries du promeneur solitaire.* Aos 66 anos, encontrava-se marginalizado e perseguido na França, por causa de suas idéias anárquicas a respeito da bondade e da religiosidade naturais do ser humano. Estava ameaçado de morte e sua casa havia sido apedrejada. O autor de *Emílio* e do *Contrato Social* refugia-se, então, no contato com a natureza. Caminha solitariamente e descreve *a posteriori* o seu regozijo pelo contato com as plantas, as árvores, os animais e as paisagens naturais. Escreve sobre as virtudes dos bons selvagens, que assim são por que vivem como indivíduos isolados, em contato com a natureza, sem qualquer instituição social. Os males humanos provém da organização complexa dos indivíduos em grupos, quando se perde a solidão primeva. Condena aqueles que se aproximam da natureza apenas para estudá-la de modo utilitário, como os farmacólogos que pesquisam as plantas medicinais, e descreve o sentimento de unidade que lhe invade a alma ao deixar-se permear pela atmosfera da natureza (Rousseau, 1995:93):

> *As árvores, os arbustos, as plantas são o enfeite e a vestimenta da terra. Nada é tão triste como o aspecto de um campo nu e sem vegetação, que somente expõe diante dos olhos pedras, limo e areias. Mas, vivificada pela natureza e revestida com seu vestido de núpcias no meio do curso das águas e do canto dos pássaros, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo cheio de vida, de interesse e de encanto, o único espetáculo no mundo de que seus olhos e seu coração não se cansam nunca.*
>
> *Quanto maior for a sensibilidade de sua alma, mais o contemplador se entregará aos êxtases que excitam nele esta harmonia. Um devaneio doce e profundo apodera-se então de seus sentidos e ele se perde, com uma deliciosa embriaguês, na imensidade desse belo sistema com o qual sente-se identificado. Então, todos os objetos individuais lhe escapam: nada vê, nada sente senão no todo. É preciso que alguma circunstância particular comprima suas idéias e circunscreva sua imaginação para que possa observar por partes esse universo que se esforçava para abarcar.*

A experiência rousseauniana de sentimento de unidade com a natureza tornou-se algo axial no romantismo europeu do século XIX. Reúne, simultaneamente, a interioridade, afetada pela fruição estética do selvagem, e a natureza exterior. A interioridade é cantada por Rousseau através das virtudes do bom selvagem, a individualidade do caminhante solitário (ele mesmo, Rousseau, percorrendo a paisagem bucólica). A Natureza, ou seja, o mundo objetivo, exterior, é o antídoto saudável para os males da sociedade deteriorada. Merleau-

Ponty, em seu texto a respeito da construção ocidental da idéia de Natureza, exemplifica esta postura romântica através de Schelling, o qual liga o objetivo e o subjetivo, pelo vínculo da experiência (Merleau-Ponty, 2000:57s). Schelling, por sinal, seria o *naturphilosopher* romântico mais esotérico (Cf. Faivre, 1994:76; Gusdorf, 1982). Há uma ligação entre a *Naturphilosophie* romântica alemã e o tipo de esoterismo teosófico "oriental" que entende a Natureza como um ente animado pela imanência do Espírito e por uma força vital (Cf. Faivre, ibidem:86). Se as obras eruditas dos românticos alemães não caíram tão ao gosto e ao alcance do público contemporâneo, o esoterismo teosófico (um produto do mesmo romantismo) tornou-se popular e também um dos fundamentos da Nova Era. Volto a este tema no capítulo sexto.

Heelas (1996:42) pontua que os grandes temas contemporâneos presentes no universo Nova Era já podiam ser encontrados nas obras dos românticos: "Rousseau, then the German and English Romantics, then those on the other side of the Atlantic (including Emerson and Whitman): it is easy to find passage after passage dwelling on the sacralized self, sacralized human-kindness and sacralized nature. Frequently influenced by the east – Friedrich von Schlegel (1772-1829) coined the term 'Oriental Renaissance' in 1803 – it is but a short step from the more spirituality-inclined Romantics to the discourses of contemporary activity."

Esta observação de Heelas explicita também a tese de Campbell (1997), quando este propõe a noção de "orientalização do ocidente" e reconhece nos diversos segmentos Nova Era um *locus* através do qual se dá a reconstrução neo-romântica desta epistemologia. Em busca das raízes culturais do neo-xamanismo como produto da sensibilidade neo-romântica/orientalista norte-americana, não há como deixar de tocar nos nomes de Ralph Waldo Emerson, seu discípulo Henry Thoreau, Walt Whitman, entre outros. No século XIX, fizeram apologia do retorno ao natural, da sabedoria oriental, citando os Vedas, os escritos chineses e os poetas persas – fonte de inspiração também para Goethe e para os demais partícipes da *Naturphilosophie* alemã. Como observa Albanese (1990:47s), a república norte-americana apropriou-se da noção de natureza – as florestas, as montanhas e os rios do território da América do Norte – como símbolos de uma nova nação a ser construída a partir dos ideais libertários então desencadeados a partir da vitória da revolução pela independência americana, em 1776. A *republican nature* é pontuada por Albanese, ao longo de seu texto, evocando noções de "pureza", "liberdade", "vigor", "obra divina", "terra prometida", "patriotismo". Thomas Jefferson, entre outros vultos republicanos, são pintados por artistas tendo ao fundo paisagens típicas e famosas da beleza natural do Novo Mundo, observa Albanese. Através das influências do iluminismo e do romantismo europeu, formou-se nos

Estados Unidos do século XIX, uma sensibilidade que sacralizava a natureza, bem ao estilo rousseauniano, e que Albanese exemplifica através dos filósofos transcendentalistas já citados, Emerson e Thoreau, e de John Muir, os quais postulavam um retorno à vida natural, o vegetarianismo, a religiosidade através da experiência de se caminhar nas montanhas e nas florestas. Albanese fala de mentalidade "panteística-vitalista" com relação a estes últimos, que já propunham idéias eco-preservacionistas e a importância de uma "vida natural". Ela segue apresentando o que chama de *healing religion*, desdobramento norte-americano das noções européias românticas de vitalismo, de mesmerismo e da cosmologia bíblico-esotérica de Swedenborg, manifesta através de curandeiros, fisicultores, herboristas e terapeutas do magnetimo vital, figuras folclóricas do cultura rural norte-americana do século XIX. Albanese reconhece os transcendentalistas no discurso *New Age* através da dialética harmonial, que enfatiza a "religião da Deusa", ou seja, da natureza revestida de um qualificativo feminino (aquilo que Emerson, eu diria, servindo-se de uma noção da alquimia e da teologia européias, denomina "a alma do mundo"). Sabemos, diga-se de passagem, que estas categorias nativas – a natureza como feminino e a figura do Índio – aparecem imbricadas das mais variadas formas dentro do moderno universo do neo-xamanismo. E o vitalismo norte-americano do século XIX reaparece também nas cosmologias *New Age*, em suas propostas "vibracionais" de cura. Albanese fala, assim de uma 'recapitulation of pieties" presente na moderna *Nature Religion* norte-americana e que tem, como um de seus pilares básicos, a vinculação do Índio com a natureza, noção presente desde a colonização, e a vinculação da natureza com as noção de divino ou de selvageria diabólica (aparentadas, vinculadas, às noções francesas de "bom" e de "mau selvagem"), produzidas pelo Ocidente moderno.

Emerson, criador da escola filosófico-poética dita transcendentalista, na primeira metade do século XIX, segue um pensamento tipicamente rousseauniano, valorizando a solidão bucólica, o contato com a natureza, o individualismo revolucionário que se opõe ao holismo das massas. Em seus *Ensaios,* escreveu Emerson (2003:101): "Se o homem viver naturalmente e não preencher sua mente com dificuldades que não são as suas, a sua vida intelectual pode ser mantida limpa e saudável". Ou ainda (*Ibidem: 76*): "Um comboio foi construído pelo homem civilizado, mas nessa empreitada ele perdeu o uso dos pés. É suportado por muletas que ele se mantém de pé, mas falta-lhe o apoio do músculo. Possui um delicado relógio de Genebra, mas carece de habilidade para dizer as horas pelo sol. Possui um almanaque náutico de Greenwich e, certo de encontrar a informação de que necessita, quando assim o desejar, o homem nas ruas não sabe reconhecer uma estrela no céu. Não

observa o solstício; sequer o equinócio, e o brilhante calendário anual carece de mostrador em sua mente. Sua agenda confunde-lhe a memória; sua biblioteca sobrecarrega-lhe a cabeça(...)". Emerson é um crítico da sociedade industrializada, da "vida artificial e mecanizada", um apologista da vida simples, vinculado aos elementos naturais, e um panteísta que propõe o retorno à natureza como forma de espiritualidade: "Essa grande natureza em que descansamos, assim como a Terra repousa nos braços macios da atmosfera é o Crítico Supremo dos erros do passado e do presente, o único profeta daquilo que deve ser, é essa Unidade, essa supra-alma, essa alma do mundo; cada ser particular, no seu interior, está guardado e assimilado a todos os outros (...). Todos nós vivemos em sucessão, em divisão, em partes, em partículas. Porém, no âmago do homem está a alma da totalidade; o silêncio sábio; a beleza universal, a que toda parte e partícula igualmente se relaciona; o eterno UM. E esse poder profundo, dentro do qual existimos, e cuja beatitude nos é inteiramente acessível, não apenas é auto-suficiente e perfeito em todo aspecto, mas também ato de ver e a coisa vista, aquele que vê o espetáculo, o sujeito e o objeto são um" (*Ibidem, 177).*

Thoreau (2001), nascido na mesma cidade que Emerson, e seu discípulo, passou dois anos de sua juventude morando em completa solidão numa cabana à margem do lago Walden, perto de Boston. Fez, então, um relato intimista, melancólico e ao mesmo tempo bucólico de suas vivências em completo isolamento da sociedade, em meio à Natureza. *Walden* é um relato individualista que tem um sabor muito parecido ao de *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, de Rousseau. O anarquismo transcendentalista e o vegetarianismo de Thoreau influenciaram o pensamento de personagens icônicas à sensibilidade Nova Era, tais como Leon Tolstoi e Mahatma Gandhi. Thoreau propunha uma contracultura fundada na vida natural e simples como oposição à sociedade industrializada e agitada pelos ideais de progresso material: "Nossa vida é desperdiçada pelos detalhes (...). Simplicidade, simplicidade, simplicidade! Em vez de três refeições ao dia, fazei apenas uma se necessário" (Thoreau, 2001:90). A idéia romântica rousseaniana de "jornada" (Cf.: Duarte,2003; Gusdorf, 1982a) aparece em Thoreau e em Emerson. Escreve Thoreau (*Ibidem, idem*): "Retirei-me aos bosques porque desejava viver deliberadamente, ver-me à frente, apenas, dos fatos essenciais da vida, ver se podia ficar sem aprender o que ela tinha para ensinar, e, quando morresse, não descobrir que não havia vivido. Não desejava senão viver a vida, viver é uma coisa preciosa (...). Eu queria viver profundamente e extrair a essência da vida, queria viver como um espartano e firmemente expulsar tudo que não fosse apenas vida, cortá-la como a uma messe de trigo, recolhê-la e reduzi-la a seu estado mais verdadeiro, e, se ela provasse ser ignóbil, tomar então a sua sordidez e mostrá-la ao mundo; ou, se fosse sublime,

saber isso por experiência e habilitar-me a fazer uma revelação verdadeira da minha próxima viagem (...)". Thoreau (ibidem, 112) também escreveu: "Não pode haver melancolia verdadeira para aquele que vive no seio da natureza e conserva seus sentidos serenos. Nunca houve uma tempestade que não fosse música eólica para um ouvido inocente e sadio (...)."

É justamente em busca desta unidade com a natureza, reunindo interioridade e exterioridade natural, em um estilo rousseauniano, que os neo-xamãs penetram através de veredas vegetais, entre árvores e no seio da mata, onde celebram ritos ao som de tambores. Embora em grupo, espera-se que suas experiências sejam individuais, íntimas, nem sempre reveláveis em público. A "viagem xamânica", ou "jornada xamânica", experiência axial do processo, consiste em um exercício longo de imersão na própria interioridade, ativando a "natureza interior", florestas e paragens habitadas por "animais de poder" e por "xamãs interiores". Esta experiência interior, subjetiva, deve ser melhor realizada, entretanto, dentro da mata, nas cercanias das pedras, das montanhas, de grandes árvores. Embora o contato seja com a Natureza, com o exterior, com seres objetivos, a proposta é de uma "viagem interior", psicológica, espiritual. Harner (1995:174) dá a seguinte instrução aos neófitos em neo-xamanismo para que estes possam encontrar uma "planta de poder", comunicando-se com a flora:

> *Primeiro, caminhe por uma floresta, pradaria, deserto ou qualquer área primitiva. Enquanto andar pela área selvagem, mantenha-se consciente de sua missão: encontrar a planta que será seu espírito auxiliar. Quando parecer que uma planta atrai especialmente a sua atenção, sente-se junto dela e vá se familiarizando com os seus detalhes. Explique-lhe que você terá que tirar parte dela – ou toda ela – para o seu trabalho e desculpe-se antes de tirar-lhe um pedaço ou arrancá-la. Se for uma moita ou uma árvore, bastará que retire um galho, que é o suficiente para permitir a identificação botânica (...)*

O trabalho continua, conforme as instruções de Harner, com uma viagem xamânica noturna ao interior da terra, ao som do tambor, quando então o aprendiz de neo-xamanismo deverá visualizar o espírito da planta, sob uma forma animal qualquer, após tê-la comido. Ou seja, o iniciando deverá poder perceber que as plantas tem um "aspecto oculto", cuja aparência é a de um animal específico. Harner relata (ibidem, idem) ter aprendido estes procedimentos com os xamãs Jívaro. Cada planta tem um "espírito auxiliar", um "Animal".

UM ENCONTRO NEO-XAMÂNICO NA FLORESTA

Eu, o antropólogo, esperava pelos nativos na floresta, posicionado entre duas árvores grandes, munido de uma lanterna. Eles chegariam logo, trazendo tambores e instrumentos de percussão, dispostos à realização do ritual `a luz da lua e das estrelas.

Estava em uma mata, a quinze minutos do centro da cidade. Um jato cruzou o céu. Era uma noite fria de julho, em Minas. Noite de lua cheia. O silêncio da noite foi quebrado pelo ruído moderno e pelos fachos invasivos dos faróis de vários automóveis que começaram a chegar perto das vinte horas, conforme o combinado. Estacionados os carros sem muita ordem, em torno da clareira, surgiram diversas mulheres, muitas, algumas crianças, e uns poucos homens. Uma fogueira foi logo acesa bem no meio da clareira e dela as pessoas, conversando baixinho, se acercavam. Sentavam-se todos no chão, formando um "círculo mágico". A xamã, segurando um bastão de incenso indiano, logo tomou a voz, dando as boas vindas. Um pequeno altar xamânico foi rapidamente montado sobre um tronco cortado: as mulheres puseram flores, grãos de cereais, pão integral, frutas e biscoitos. Depois aquilo tudo seria consagrado à Mãe Terra, parte atirado ao fogo e parte repartido entre os participantes. A xamã começou a bater um ritmo no seu tambor de pele de animal e a cantar algo que soava como uma canção indígena: "Oahá-Oohó, Oahá-Oohó...". Conforme "o costume Lakota", as mulheres devem sempre entoar a sílaba "Ahá!", enquanto os (poucos) homens devem entoar "Ohó!". Seu cabelo estava enfeitado de penas de pássaros e seu pescoço era adornado por mais de um colar de contas, muito parecido a artesanato indígena. Ela vestia uma blusa dotada de franjas nas mangas, à moda dos índios norte-americanos e calçava mocassins de couro. Tinha à boca um charuto aceso. Ela pediu que todos ficassem de pé e saudassem as quatro direções, virando-se ao seu comando. Ao norte estava o Búfalo Sagrado, que preside ao consciente. Ao sul, o Coiote, espírito trisksterque preside ao inconsciente. No oriente, onde nascem o sol e a lua – grandes espíritos – vive a Grande Águia, que ensina sobre a vida e a criação. No poente, lá onde tudo morre, está a Grande Ursa Negra, dona de grande sabedoria do destino das coisas. A estrela da noite, entretanto, era a Lua Cheia, "deusa noturna que dá abundância e prosperidade", pois o calendário maia marcava a data como sendo especial. Pétalas de flores foram atiradas ao alto, em oferenda à Deusa Lua, mãe de todas as criaturas. A xamã pediu que todas dançassem ao som de seu tambor, dançassem de forma livre e soltando totalmente todas as amarras, como num carnaval . Depois disto, mais e mais cantos. Mais e mais danças. Após uma pausa, todos em silêncio, a xamã conduz todos os presentes a uma Viagem Xamânica. Respirando e relaxando, cada um dos presentes deveria se imaginar saindo de si e flutuando em direção ao centro da terra, ao fundo do mar, ao interior de uma montanha, atravessando uma floresta de imensas árvores e cipós. Em tais sítios, encontraria diante de si uma série de espíritos, de

animais sagrados, os quais lhe diriam o que fazer. Depois de um período em que todos permanecem em silêncio, apenas guiados pelo ritmo do tambor, a xamã pede que todos retornem e que alguém voluntariamente descreva o que viu. A xamã defumou todos os presentes, sentados no círculo mágico em torno da fogueira. Seguiu-se o que seria uma espécie de confissão pública, voluntária, até onde cada um se sentisse à vontade, das experiências íntimas individuais: alguém viu um urso, que lhe disse isto ou aquilo; outro esteve com o búfalo branco, que lhe falou a respeito deste ou daquele problema pessoal; um terceiro andou sobre um cisne; alguém mais falou algo sobre uma serpente mágica, e assim por diante. Um a um, inclusive eu, todos os presentes são defumados e recebem um punhado de sementes. Estas sementes devem ser atiradas ao fogo, como uma oferenda aos bons espíritos, mas uma parte delas deve ser comida ali mesmo, para que a magia da prosperidade da Lua seja incorporada em cada um – como uma espécie de hóstia. Depois de uma hora e meia, o ritual termina. Alguns se retiram em seus carros. Outros ficam ali mesmo, conversando em torno do fogo, alimentando-o com gravetos, bebendo suco ou simplesmente permanecendo em silêncio, gozando da beleza da noite e das boas energias ali evocadas. Quando a última labareda se apagou, restando um braseiro raso, todos haviam se retirado, sendo eu um dos últimos. (do diário de campo,noite de julho de 2002)

Ocorre, como momento inicial de todos os rituais neo-xamânicos de que participei, uma sacralização do espaço. Esta sacralização realiza-se através de re-significação da prática xamânica dos índios norte-americanos falantes do tronco Algonquin - como Cheyenes, Ojibwa, Cree, Sioux, Pawnee, Mandan e outros. Steinmetz (1998) confirma a consagração ritual das quatro direções entre os Sioux. Schlesier (1993:101), pesquisando detalhes cosmológicos envolvidos no ritual cheyene denominado *massaum,* comenta a sacralização nativa do espaço, através da invocação dos espíritos animais guardiões das quatro direções sagradas e do Centro. Encontrei referências à inserção ameríndia do espaço no âmbito do sagrado entre os Guarani, conforme comentada por Nimuendaju (1987:32s), em relação ao processo de nominação (as crianças que nascem apresentam qualidades psicológicas dependentes de sua origem celestial do oeste ou do leste, sendo, a partir disto, nomeadas pelo pajé); e, com relação à disposição espacial/circular das aldeias alto-xinguanas, em Franchetto (2002). Lévi-Strauss (2004:59s) dá detalhes da aldeia Bororo, onde o espaço é ordenado conforme as quatro direções, cada uma delas vinculada a determinado clã ou a determinados heróis mitológicos. Viveiros de Castro (1984:192s) apresenta uma cosmologia Araweté das direções do espaço, a qual envolve os espíritos, os mortos e certos animais especiais. Reichel-Dolmatoff (1975:76s) registra a noção das direções do espaço como vinculadas a diferentes espíritos, entre os Tukano. Já os animais invocados no ritual neo-xamânico e relativos às

direções do espaço, assim como as palavras rituais praticadas, realmente pertencem à cosmologia dos índios de fala Algonquin (Cf: Brightman, 1993; Harrod, 2000). Mauss (1999:426) já havia comentado a divisão ameríndia do espaço como parte de um "grande sistema classificatório totêmico", exemplificando pelo sistema dos Zuni, que relacionam cada direção do espaço a um animal, a uma cor e a determinadas qualidades. Mauss havia observado que a divisão do espaço corresponde a uma divisão tribal em *fratrias* e em especializações de atividades dos nativos. Lévi-Strauss (1976:62s) retoma este estudo de Mauss e o complementa, utilizando-o como exemplo da excelência do pensamento selvagem ameríndio, ao qual este compara às relações classificatórias ocidentais da botânica astrológica renascentista e da cosmologia galênica.

Michael Harner (1995:49), pesquisou e divulgou certas noções referentes ao espaço presentes nas cosmologias Algonquin, indo até os índios ou lendo a literatura etnográfica. Este material, entre os neo-xamãs, insere-se em uma nova ordem de significados. O espaço é ressacralizado, a partir de qualificativos ameríndios, dentro de um contexto neo-romântico de Natureza, fundado na noção de "energias". No dizer dos nativos urbanos, "a energia do norte", "a energia do sul", e assim por diante.

> *Unci Maka é Mãe Terra na língua dos Sioux. Para os povos nativos, tudo é sagrado, as montanhas, os campos, as florestas, as árvores, os riachos, os lagos, os animais, a chuva, as nuvens...Pacha Mama é o nome da Mãe Terra entre os xamãs andinos. Eu convido todos a saudar nossa Mãe Terra! Vamos cuidar e venerar a nossa Mãe Terra!*

Com as palavras acima, Gisela, líder do grupo de xamãs urbanos iniciou, sob um céu estrelado, numa noite de maio de 2003 em Juiz de Fora, uma "roda da fogueira", uma celebração "pagã" à Vida e à Natureza, entendidas como entidades femininas, maternais, protetoras, doadoras, generosas. Seguiram-se danças circulares ao som do tambor, semelhantes às ocorridas no evento que descrevi mais acima. A noção ecológica e espiritual de "Mãe Terra", que trato adiante, é também atribuída tanto às cosmologias ameríndias norte-americanas (Cf. Boas, 2004:167), quanto aos índios dos altiplanos andinos, entre outros.

Castañeda, um dos pais fundadores do xamanismo urbano, descreve uma fala do velho xamã yaqui a respeito da Natureza (Castañeda, 1971:210):

> *(..)Os vermes, os pássaros, as árvores poderiam todos nos contar coisas inimagináveis, se ao menos tivéssemos a velocidade de captar a mensagem deles. O fumo pode-nos dar essa velocidade de apreensão. Mas devemos estar em bons termos com todas as coisas vivas deste*

mundo. É por este motivo que devemos falar com as plantas que vamos matar e pedir desculpas por feri-las; o mesmo se deve fazer com os animais que caçamos. Só devemos pegar o suficiente para as nossas necessidades, senão as plantas e os animais e os vermes que matamos se viram contra nós e nos causam doenças e desgraças. Um guerreiro sabe disso e procura apaziguá-los, de modo que, quando se espia pelos buracos, as árvores e pássaros e vermes lhe dão mensagens verdadeiras.

O xamã yaqui ensina ao antropólogo que este deve "conversar com as plantas". Certamente, não por simples coincidência, mas por um *Zeitgeist*, um "espirito da época", nos anos 1970, quando Castañeda lançava seus livros, tornava-se também um *best seller* a obra de dois botânicos (Tompkins e Bird, 1974): *The Secret Life of Plants* . Nesta obra, os autores buscaram demonstrar para o leitor que as plantas são sensíveis, que reagem à conversação e ao carinho, que crescem melhor se ouvirem música e se lhes for dada uma atenção diária de um modo quase ritualizado. O texto é fundamentado em experimentos de laboratório e no testemunho de botânicos abertos à idéia do livro: a Natureza é sensível, dotada de uma espécie de alma. Por definição, trata-se de uma noção animista, eu diria, "naturalista-animista".

Assim, o neo-xamanismo distancia-se, por este aspecto, da noção de uma Natureza cartesiana mecanizada e desencantada produzida pelo que Descola (1996) denomina "naturalismo ocidental". A Natureza panteística sente, pensa, tem intencionalidade – a ela são atribuídas qualidades próprias dos humanos. Isto aproxima a noção de Natureza do neo-xamanismo do animismo dos povos "primitivos". Ou, seria mais pertinente dizer, sua noção de Natureza é uma reelaboração do que se pensa que tais povos pensam. Por outro lado, soma-se a isto uma forma de animismo peculiar ao pensamento ocidental, por si mesmo, que se deve às origens gregas e orientais, presentes na *Gnose* – nos esoterismos teosóficos, na tradição da alquimia e na *Naturphilosophie (*Cf. Faivre, 1994).

Uma das entrevistas que fiz onde se evidencia claramente esta noção nativa de Natureza encantada foi a que realizei com Ana, de 44 anos, uma das mais ativas e entusiasmadas participantes do grupo de Gisela, e que se define como "xamã e bruxa, mais bruxa do que xamã". Na entrevista, Ana revelou-me a sua noção de natureza:

Além do xamanismo, ou juntamente com o xamanismo, começei também a estudar a bruxaria. Eu me tornei, até um pouco antes do xamanismo, eu me tornei bruxa. E também estava buscando este caminho da bruxaria. Eu nem gosto de falar bruxaria porque na verdade eu me considero uma fada, do reino das fadas. Eu venho do reino das fadas. Mas,

neste planeta, as fadas não concretizam e a gente tem que se concretizar através da bruxa. Então eu sou uma bruxa da lua branca e juntamente...São duas práticas que se complementam de certa forma. Claro que não dá pra gente misturar, ao mesmo tempo, no mesmo local as duas, mas elas se complementam. Porque na verdade ambas são da natureza, ambas são práticas vindas da natureza, dos seres vivos, do ser humano como um todo, com os outro seres. A nossa sociedade tem este hábito de fragmentar tudo, de compartimentar as coisas e nós compartimentamos o nosso lado espiritual, o nosso corpo, do nosso meio ambiente onde a gente vive. E na verdade somos um só, tanto o espiritual quanto o que a gente chama de "real", que seria o que a gente vê, quanto com o meio com que a gente vive. É tudo uma coisa só. Na verdade somos uma coisa só, os bichos, as plantas, os seres humanos, compomos um corpo divino. Então, tanto através da bruxaria, quanto através do xamanismo, são maneiras de nós incitarmos estas forças naturais às quais a gente pertence e trazê-las de uma forma mais concreta pra este mundo ilusório que vivemos.

A prática do xamanismo e a prática da bruxaria tem pontos em comum e divergem em certos pontos. Em comum, como falei anteriormente, é que ambos lidam com forças da natureza, lidam com esta noção do ser humano integrado numa rede com outros seres vivos, mas divergem – pelo menos a minha linha, é uma coisa muito mental – o xamanismo seria mais "terreno", prático. O xamanismo é aquela coisa de...são energias quase físicas, não são físicas, mas são quase físicas. O bater tambor foi inclusive provado, na universidade...não sei qual foi, que depois de vinte e dois minutos você batendo tambor continuamente a pessoa atinge um estado alterado de consciência. Então, você tem como lidar com forças da natureza e forças espirituais de uma forma quase física. Tem como você manipular estas energias. Não é manipular de uma forma negativa, uma forma de controle, não é o que eu quero dizer. Manipular estas energias de uma forma quase física, de tão imediato, de tão visível que é. Às vezes você vê que uma pessoa tem um padrão emocional de comportamento, este padrào se traduz numa concentração energética num ponto da pessoa. E você sente aquilo quase como um botão, quase como um...esqueci como fala isto. Quase como um prego, coisa física que você arranca dali, aquela energia. Então, uma coisa bem energética sim, mas física mesmo. Você sente a presença de energias o tempo todo presentes. E a bruxaria, tem várias linhas também de bruxaria, tem a linha que também lida com a natureza de forma muito física. Mas, a minha linha é diferente, a gente lida com a natureza, lida com os seres vivos, mas de uma forma mental, num plano mais mental, num plano espiritual, coisa mais sutil do que o xamanismo em si. Ambos, tanto a bruxaria quanto o xamanismo, ambos tem em comum mais um fato de se sentir presença física das energias presentes. Uma vez eu...eu tenho umas malvas, plantadas debaixo de um pé de jabuticabeira. E eu tava conversando com um amigo dentro da minha sala, que dá pra um jardim assim do lado onde estão as malvas plantadas debaixo da jabuticabeira. Aí eu tô sentindo aquelas malvas gritando, elas

estavam me chamando a atenção, eu nào conseguia parar de pensar nas malvas. Eu fui olhar as malvas, tava a mulher deste meu amigo em pé, onde ficam as malvas, tentando buscar as jabuticabas das jabuticabeiras. Aí quando eu falo que a malva conversou comigo e me chamou pra pedir a ela pra sair de cima dela, alguém pensa "você tá louca". Mas não é. É que é tão real a presença espiritual, a presença divina, a presença energética sutil de todos os seres vivos, todos, todos. As minhas formigas, eu costumo conversar com elas na cozinha e pedir para elas saírem da minha cozinha, porque estão me incomodando profundamente. E falo pra elas saírem, peço uma vez, peço de novo. E falo "gente eu vou matar vocês, vocês estão invadindo". E é incrível, elas vão embora. (risos) Eu não sei o que é, entendeu? Mas é esta presença real, energética, que a gente sente tanto na bruxaria quanto no xamanismo e as maneiras de lidar com elas diferentes.

Assim é que Ana – ela mesma uma fada, um espírito da natureza, encarnada sob forma humana - entende ser perfeitamente compreensível que possa conversar com as formigas, ou com suas plantas, ou que estas possam avisá-la de alguma ameaça. Há uma "presença energética sutil", uma "presença divina" que reúne humanos e seres naturais. Da mesma forma, Dom Juan dizia a Castañeda que este deveria saber conversar com as plantas e com os animais. Ana conhece, como estudante de xamanismo, a obra de Castañeda. Faz parte da bibliografia que lhe foi dada pela escola xamânica de Carminha Levy. Ana também se identifica como bruxa, além de xamã. Isto significa, para ela, a expressão de uma noção feminista de Natureza permeada de espíritos. Aliás, Gisela, mestra de Ana, disse-me que considera a bruxaria *Wicca* "uma forma de xamanismo que enfatiza o feminino". Ser bruxa é pertencer a uma linhagem de mulheres que sabem lidar com certas práticas esotéricas ligadas à natureza. Ana disse-me que a bruxa é uma "mulher sábia" que propõe uma estética mágica européia, "celta", "druídica", enquanto o xamanismo enfatiza uma estética mágica indígena, americana. Ana concluiu, afinal, que "uma bruxa é um tipo de xamã e vice-versa".

O "natural" consiste não apenas de tudo que é verde e parte do ambiente selvagem, também é um contato com uma sobrenatureza mágica e encantada, constituída por "seres invisíveis", "espíritos da natureza" e "energias"[43] que remetem à noção de sagrado. A Natureza é o *locus* do sagrado, por excelência. O ambiente urbano e industrializado é o contraponto: o *locus* do profano.

A noção nativa totalizadora de uma "Mãe-Terra", tradução Nova Era de diversas personificações panteísticas da natureza como entidade feminina, como mãe, concede ao

[43] Energia é um termo Nova Era recorrente no meio neo-xamânico e muito utilizado por Sapaim. Remete às noções de "influência invisível", "força invisível", "irradiação de algo", podendo ser algo bom ou ruim.

planeta inteiro um estatuto de entidade vivente e dotada de consciência e que interliga todos os seres. A noção da Terra (ou Natureza) como mulher, ou como mãe (opondo-se ao Céu, como pai) não é uma invenção Nova Era, mas é, de fato, recorrente em algumas culturas tribais – como assinala Lévi-Strauss (2004:375s), analisando a dicotomia pai-mãe entre Iroqueses (entre os quais a Terra é mãe) e os Mandan (entre os quais o Céu é mãe). A Terra Mãe também pode ser encontrada no panteão greco-romano (a deusa Natura, dos romanos), ou nos textos de alquimistas (a anima mundi), nos contos nórdicos – Mutter Erde - ou nos versos de místicos cristãos medievais (Eliade. s/d). Por exemplo, escreveu a devota alemã do século XIII, Hildegard von Bingen: "A terra é ao mesmo tempo mãe , mãe de tudo que é natural, mãe de tudo que é humano. Ela é a mãe de tudo, pois nela estão contidas as sementes de tudo" (Fox, 1995:30). Também encontramos a maternidade/feminilidade da Terra entre os poetas e filósofos naturais do romantismo alemão, tais como Goethe (Cf: Gusdorf., 1982 e 1982 a). Uma referência nativa importante para esta noção é a obra do mitólogo Joseph Campbell, Todos os nomes da Deusa, onde ele apresenta citações de Bachofen, de historiadores e de arqueólogos para defender a idéia de uma religião matriarcal primitiva universal já evidente no período paleolítico. Campbell, nesta obra, apresenta um discurso místico-ambientalista, falando da importância da retomada de uma nova consciência espiritual do feminino para a salvação da Mãe-Terra. Ele se afina perfeitamente, assim, com a proposta eco-feminista Nova Era. Perguntei a Gisela sobre a sua noção de Natureza como feminino. Respondeu-me ela: "Sim, este espaço do manifesto que é o espaço do feminino, ou seja, da energia que gera, que cria, ou seja, que faz acontecer, mas sempre com a presença do masculino que fecunda, que quer, que deseja esta manifestação. Então é uma dança".

Além de Joseph Campbell, também são fontes importantes os diversos textos de Mircea Eliade – o qual também presume verdadeira a tese arqueológica de uma arcaica religião matricarcal universal. Em *Mitos, Sonhos e Mistérios,* Eliade escreveu um capítulo inteiro sobre o tema da *Terra Mater,* ou *Tellus Mater*. Eliade dedica bastante espaço aos mitos indígenas das três Américas que afirmam a maternidade da Natureza e/ou da Terra. Em geral, a figura de uma Terra Maternal, observou Eliade, faz contraposição à figura de um Céu Paternal. Lévi-Strauss, em suas *Mitológicas* (200e:376s), não corrobora tal idéia, afirmando que, nas mitologias indígenas do norte e do sul, nem sempre a coisa é assim tão simples, os gêneros do Céu e da Terra podem , por exemplo, inverterem-se ou inserirem-se em outras relações estruturais. Eliade, por sua vez, exemplifica sua tese através da língua navajo, onde a Terra "chama-se *Naestsán,* literalmente, 'a Mulher Horizontal', ou 'a Mulher Deitada'". Eliade resume o mito cosmogônico dos índios Zuni, o qual contém um casal de gêmeos,

"Terra Mãe" (*Awitelin Tsitaa)* e "Pai Céu" (*Apoyan Tachu*). Além disto, Eliade faz um excurso à mitologia chinesa, citando Marcel Granet e suas pesquisas, bem como à mitologia indiana e à japonesa, e comenta ritos tribais que envolvem sacrifícios humanos e a noção de vínculo dos humanos com matrizes ctônicas.

O neo-xamã, como anuncia Gisela, tem a missão sagrada de "curar a Mãe-Terra", de empenhar-se numa espécie de gesta pela salvação planetária, que inclui todos os seres naturais e as pessoas. Para tanto, o neo-xamã tem que realizar esta ligação espiritual com as pedras, com as plantas e com os animais. Todas as formas de vida são interligadas ao humano. Participei de diversos encontros cujo objetivo era o de "curar a Mãe Terra".

O calendário de rituais neo-xamânicos obedece, segundo minha informante Gisela, aos ritmos naturais das estações (solstícios e eqüinócios) e às fases mensais da lua. A noção nativa de tempo expressa, assim, não um tempo linear, mas um tempo cíclico, ligado à noção de um *fluxo* contínuo de tudo que é vivo, e a um panteísmo que vê nas coisas da natureza, inclusive no tempo, a manifestação evidente de uma força/ inteligência divinas, cosmo-biológicas. Este panteísmo nativo tem uma divindade central, freqüentemente invocada nas *viagens xamânicas*, o *Wakantanka*, o Grande Espírito Sagrado, em língua Sioux-Lakota, de estatuto superior ao de outras entidades, tais como Sol, Lua e os Animais.

Observei alguns confrontos interessantes entre neo-xamãs e Sapaim, por conta desta noção do "natural" dos citadinos e da sensibilidade alto-xinguana de Sapaim em relação aos objetos e tecnologias produzidos pelo Branco: uma participante de encontros neo-xamânicos criticou Sapaim diretamente, uma certa vez em que o pajé estava presente, porque este usava relógio de pulso (todos os neo-xamãs haviam combinado de não se prenderem aos "horários artificiais": não usavam relógios). A mulher, uma profissional liberal dos seus quarenta anos, disse a Sapaim: "Onde já se viu índio de relógio? Pra que o senhor vai querer ver horas?" Sapaim ficou visivelmente aborrecido com o comentário indiscreto. Testemunhei, dias antes, a aquisição do relógio, após uma longa e cuidadosa escolha entre diversos modelos, juntamente com uns óculos escuros, em um camelô. E Sapaim estava, até então, muito satisfeito com a sua aquisição. Posteriormente, resmungou para mim: "por que essa mulher invocou com o meu relógio? O que tem eu usar relógio?" O nativo urbano vê como contraditório o uso de relógio por Sapaim. Na verdade, outros significados entram em cena. Como observou Hugh-Jones (1992), na obtenção de bens dos Brancos, o ameríndio pode re-significá-los como objetos de poder vinculados ao corpo, ou como representações de um experimento criativo. Por outro lado, Conklin (1997), já citada, menciona a noção de "autenticidade" aplicada ao Índio pelo Branco, que espera daquele nudez, pinturas corporais

e arte plumária. Aqui, xamã e neo-xamãs viram-se em direções opostas: o primeiro interessado nos bens industrializados; os últimos, interessados na "vida natural" do xamã.

Em outra ocasião, Sapaim e neo-xamãs faziam uma caminhada na mata da cidade. Estávamos procurando por uma certa planta medicinal indicada pelo *Mamaé* para um dos clientes atendidos dias antes. Diante de macacos que apareceram numa árvore, Sapaim causou um choque visível quando disse: "se eu tivesse uma arma atirava e a gente ia comer macaco hoje!". As palavras de Sapaim chocaram a postura de respeito aos animais e harmonia com a natureza que caracteriza os nativos urbanos. Noutra ocasião, Sapaim relatou com satisfação, aos Brancos estupefatos, como em sua aldeia as crianças caçam jibóias e as torturam até a morte. Sapaim tem, com aquilo que os nativos urbanos reconhecem como "natureza", uma relação de predação – própria das cosmologias e do xamanismo ameríndios (Fausto, 2001). Os nativos urbanos, em contraste, buscam por uma relação com a "natureza" que pode ser explicitada pela noção de "harmonia" (Cf. Vitebsky, 1995). Os nativos urbanos esperam que Sapaim, assim como todo e qualquer índio, seja uma figura exemplar desta sua proposta harmonia. Esperam que o índio possa ensinar aos Brancos que poluem e agridem a "natureza", ao lado deles, como preservar a *Mãe Terra.* Além disso, a predação ameríndia decorre de uma relação predador-presa distinta da relação objetivante ocidental: ser predador ou presa são posições relativas que podem ser invertidas. Para muitas sociedades indígenas, não todas (como observa Viveiros de Castro,2002:351), o animal é um sujeito dotado de humanidade. Todavia, há uma escala de seres dotados de maior ou de menor subjetividade, como observa Fausto (2001:537). A relação predador-presa resulta da tensão entre uma subjetividade mais forte (o que come e que é mais humano) e uma mais fraca (o que é comido e que é menos humano). Ao dizer que come macaco, Sapaim reconhece a condição de menor subjetividade do animal na escala, vendo-o como alimento. Existe um *Mamaé*-Macaco (*Akuku-Mamaé*), distinto do macaco, embora relacionado a ele: o *Mamaé*-Macaco é uma subjetividade muito forte, e portanto, pode ser um predador para os humanos (mais humano que os humanos) – que assim se tornam presas; por outro lado, o macaco é uma subjetividade mais fraca, perante os humanos, tornando-se presa. O xamanismo xinguano, diferente do xamanismo Tukano (Cf. Reichel-Dolmatoff, 1975), prescinde da prática de se ter que negociar a presa com o espírito dono-da-presa. Sapaim não precisa solicitar nada ao *Mamaé*-Macaco. Ele simplesmente caça o animal e o come, sem problemas. No Xingu é assim. O neo-xamã, diferentemente, é um neo-animista (noção que discuto à frente). Para este, há na animalidade do macaco um valor intrínseco do animal a ser preservado: é "humano" amar os animais. Apesar de visto como não-humano, o macaco é dotado de um

valor ontológico – não é uma "coisa" -, porque expressa sensibilidade, dor, prazer, e tem direito à vida (conforme a ética ambientalista ocidental).

Esta ética é que fundamenta o vegetarianismo Nova Era, além da noção do axioma sempre repetido pelos nativos urbanos: "você se torna aquilo que você come". O alimento vegetal é considerado "inconsciente" e também "neutro" em termos de estímulo de certas "tendências animais" que o carnivorismo estimularia. Disse-me Gisela, entretanto: "Tem xamãs que não comem carne, tem xamãs que comem carne. Tem horas que a carne é extremamente necessária, tem horas que ela não é absolutamente necessária. Tem uma vida inteira em que ela não é fundamental ou não precisa ser ingerida". Deve haver uma razão para um xamã comer carne, jamais por simples gosto. A subjetividade pode ser afetada pelos qualificativos alimentares: comer carne de macaco é tornar-se um tanto macaco, ou seja, desumanizar-se (porque macacos são não-humanos). Respeitar esta ética representa, para o nativo urbano, "estar em harmonia com a Natureza". Além disto, "carne de macaco não é comestível", perante os hábitos urbanos. Ao olhar dos nativos urbanos, por isto é que Sapaim não deve comer macacos. Ao dizer que come macaco por gostar, Sapaim expressa para os nativos urbanos uma "insensibilidade" relativa à sua ética ecológica.

No Xingu, encontrei um discurso oposto, "anti-ecológico", em Ayupu. Este, irritado com um grupo de Brancos visitantes que criticavam um desmatamento feito pelos índios, disse: "quando tem desmatamento os bichos vêm pra cá, fugindo. Aí a gente come macaco mesmo, até os filhotes, tudo; a gente mata onça; a gente põe fogo no mato quando é pra fazer roça". Fez-se silêncio. Pareceu-me que Ayupu assumia intencionalmente, perante os Brancos, uma postura oposta à de Sapaim: ele afirmava o índio como predador.

Sapaim, por sua vez, produz em seu discurso dirigido aos seus ouvintes Brancos algo próximo daquilo que Bruce Albert (2003:367), tratando do caso Yanomami, denomina "xamanização do ecologismo". Albert fala em "imbricação simbólica", em "*bricolage* político-simbólica", quando, no discurso do Índio, somam-se categorias cosmológicas nativas e idéias ecológicas advindas dos Brancos. Albert considera isto parte da construção política de uma etnicidade amazônica – ou seja, da noção jurídica do Índio como expropriado de suas terras. Também Sapaim fala, por exemplo, como "os *Mamaé* ficam muito bravos quando uma pessoa derruba árvores ou pesca, ou caça onde eles são donos"; ou fala como, no Xingu, "a gente não suja o rio, como o Branco faz"; ou fala dos Brancos que tem terras em volta do Xingu e que estão derrubando a floresta e matando os bichos. Cabe aos "povos da floresta" a missão de resguardar a Natureza. Como observa Albert (ibidem, 356), surge disso uma proximidade entre as frases "demarcar a nossa terra" (o legal) e "proteger a nossa floresta" (o

ecológico), no contexto dos povos indígenas. Os neo-xamãs concordam e se afinam perfeitamente às afirmações como esta.

Sapaim estava hospedado em meu sítio durante um mês e meio, a partir de julho de 2002. O vizinho do lado iniciou uma queimada do seu trecho de mata secundária, com o objetivo de iniciar um projeto de loteamento e urbanização. Durante os dias que se seguiram à queimada, apresentei Sapaim ao vizinho, um empresário chamado Caio. Este, sabendo do pajé, veio procurá-lo com a finalidade de se informar a respeito de uma sessão de pajelança para ele próprio e para sua esposa. Sapaim, durante a conversa, disse-lhe que ele poderia ficar doente gravemente, que sonhara com os *Mamaé* que moram na mata da região e que estes se encontravam muito, muito irritados com ele. Disse-lhe que ele havia irritado os *Mamaé* porque queimara a mata sem autorização destes e que ele iria tentar acalmá-los, mas eles estavam bravos e poderiam fazer alguma coisa de ruim. Caio pediu-lhe que explicasse o que seria "*mamaé*". Sapaim explicou-lhe que são os espíritos que moram na mata e disse ainda que, se ele desejasse, o pajé poderia fazer "um ritual" no seu terreno para acalmar os *Mamaé*. O tal ritual seria remunerado. Caio não deu importância à advertência do pajé. Dias depois foi autuado pela polícia florestal por derrubada não autorizada de árvores, a partir de uma denúncia anônima. Sapaim testemunhou o movimento de veículos policiais nas terras do vizinho e pode ouvir a reprimenda que os policiais fizeram sobre Caio. Disse-me Sapaim: "viu como os *Mamaé* se vingaram?"

Sapaim, assim, vem reforçar e corroborar a sensibilidade neo-xamânica de "harmonia com a natureza" e de "preservar a Mãe Terra", através do que Albert (ibidem) denomina xamanização do ecologismo. Vi, por outro lado, diversas queimadas no Xingu, sem que Sapaim tivesse se manifestado. Sapaim, sabe que há Brancos que tem preocupações ambientalistas, e, além disto, sabe que alguns outros Brancos manifestam sua crença em espíritos que guardam a Natureza. Apesar disso, "arestas" surgem, quando Sapaim produz certas perplexidades em seus ouvintes urbanos ao manifestar seus hábitos predatórios: expressando desejo de comer carne de macaco, por exemplo; ou ao relatar como matou duas araras num sítio de um Branco amigo, em Brasília, apenas praticando tiro de espingarda, por diversão. Sapaim conta que o amigo tentou impedi-lo de atirar nas araras, dizendo: "elas são do governo, não atira não!" Ao que Sapaim retrucou: 'o governo nunca me deu nada. E *bum*, mandei bala!" Mesmo assim, parece-me haver aqui uma distinção: Sapaim é predador xinguano, que tem um contexto e características culturais peculiares, distinto do também predador Branco, produtor da objetivação da natureza, construtor da noção mesma de natureza. Albert (ibidem: 364), a respeito da noção de natureza/ecologia presente no discurso

Yanomami, considera que seria simplista considerar isto teatralidade alienada ou cínica por parte do Índio. Ele vê esse tipo de discurso do nativo como uma retórica para a preservação da integridade de sua própria ordem social-cosmológica. Eu diria, pensando em Sapaim, que essa "retórica" fundamenta-se em um processo de tradução, onde as mudanças ecológicas – como falam os Brancos – são traduzidas em mudanças cosmológicas pelo Índio. Volta-se à questão do "óculo cultural". Aqui pode-se também pensar em Sahlins (1981), quando este descreve a inserção dos eventos ligados à chegada dos Brancos à cosmologia dos nativos havaianos: o capitão Cook torna-se o deus Lono. Se, como observa Albert (ibidem, 367),.a ecologia dos Brancos é traduzida pelo Yanomami em termos de atributos dos "espíritos xamânicos *Shabiribe*", seria plausível pensar que Sapaim traduz "ecologia" em termos dos atributos dos *Mamaé.* Ao lado disto, entretanto, vejo Sapaim também como capaz de utilizar uma terminologia ambientalista como parte de suas estratégias de negociação como Índio atuante na cidade e no ambiente neo-xamânico. Ele pode "xamanizar a ecologia" – revelando como os *Mamaé* protegem as árvores - e, partindo dessa afirmação, justamente, negociar com os Brancos. Não é diferente da negociação por terras do xamã Yanomami.

Mudando o foco, vem ao encontro desta nossa reflexão sobre a atitude de harmonia em relação à natureza e o preservacionismo do nativo urbano o que Magnani (1999:128s) constatou, em sua pesquisa de campo: uma certa repulsa dos nativos neo-xamãs em relação aos cultos afro-brasileiros, qualificados como "pesados" devido ao sacrifício sangrento de animais. Os *ebós*, ou oferendas sangrentas, ferem a sensibilidade neo-xamânica para a qual, semelhantemente aos românticos antigos (Thomas, 1988), os seres vivos não devem ser sacrificados em prol de interesses humanos. Corroborando isto, Gisela informou-me que Carminha Levy, sua mestra em xamanismo, inclui entre alguns de seus rituais invocações aos *orixás*, mas, acrescentou Gisela, "nunca faz sacrifícios de animais".

De qualquer forma, estamos diante de outro equívoco interessante e produtivo. Conforme Eliade (1998:215s), xamãs de diversos grupos sociais realizam sacrifícios de animais: os siberianos e centro-asiáticos sacrificam cavalos e ovelhas, e "de modo cruel". Entre os povos andinos, os xamãs sacrificam lhamas. Os xamãs urbanos recusam-se a derramar sangue em sacrifício, simpáticos à sensibilidade ecológica própria do mundo ocidental moderno. Todavia, entendem que sua atitude é pertinente ao próprio xamanismo tradicional, do qual se vêem como continuadores.

Albanese (1992), no panorama histórico do que ela denomina por "nature religion in America", já aqui mencionado, analisa a ambivalente atitude de medo/admiração por parte dos colonos puritanos Brancos do século XVII em relação às crenças e rituais da nação

ameríndia dos algonkins. Segundo a autora, os colonos admiravam o "vigor natural" dos ameríndios e seus conhecimentos empíricos sobre a natureza, ao mesmo tempo em que consideravam diabólicas suas práticas xamânicas. Albanese chega ao século XX e analisa a continuidade da mística do natural no comportamento Nova Era – ela menciona Michael Harner e a busca por uma religiosidade "nativa", ao mesmo tempo "oriental" – onde a prática do *reiki* reencarna o antigo Mesmerismo do século XIX , onde gurus indianos pregam a meditação budista que propõe a "interconectividade de todos os seres vivos", onde se busca por uma saúde integral através da macrobiótica zen, onde surgem práticas rituais neo-pagãs que enfatizam o feminino – a "Deusa" e "Mãe Terra" -, onde o movimento *Green* assume feições e táticas políticas de ambientalismo; onde um índio, Sun Bear, na Califórnia, funda uma comunidade de "irmãos e irmãs", entre índios e brancos, em prol da Terra e de uma "preparação global para as novas mudanças espirituais do planeta". Se seguimos a análise de Albanese, Harner e Castañeda seriam expressões diretas desta *nature religion* norte-americana, devidamente importada e recontextualizada para o Brasil.

Keith Thomas (Thomas, 1998) apresenta uma historiografia da relação entre sociedades urbanas e a natureza, do século XVI ao século XIX. Thomas demonstra que aos poucos constrói-se uma nova sensibilidade na sociedade moderna inglesa – o raciocínio seria cabível a outras sociedades euro-americanas modernas – na qual o modo de ver antropocêntrico e utilitarista aristotélico-teológico tradicional vai sendo substituído por variantes que propõem o amor às criaturas, o respeito às plantas e aos animais. Thomas apresenta um panorama histórico que chega ao romantismo dos anos 1800, quando, como ele diz: "Nem todos acreditavam agora que a espécie humana é a única sagrada. Alguns românticos preferiram a visão mística outrora condenada de que 'toda erva daninha é santa e cada arbusto é divino'." (ibidem: 327). Terminando o parágrafo, Thomas cita um verso do poeta inglês romântico, William Blake : "Pois tudo que vive é Sagrado". Assim, conforme esta análise de Thomas, a sensibilidade que enxerga a natureza de uma forma encantada não surge assim tão recentemente. Esta seria, de fato, parte integrante das posturas contraditórias da modernidade ocidental que aparecem a partir do século XVI, geradoras de uma tensão entre a atitude utilitarista e predatória do naturalismo ocidental e esta sensibilidade amante da natureza.

A PARÓDIA NATURALISTA DO ANIMISMO

A gente tem que sentir, abrir as percepções. As pedras tem consciência, uma árvore tem consciência, uma montanha, um lugar. Tem consciência em tudo, em todos os seres. Por isto é que a gente pode se comunicar com eles. (Ana, neo-xamã mineira)

Uso aqui o verbo parodiar em sentido idêntico ao usado por Afonso (s/d:14), quando este compara as práticas do Santo Daime e os xamanismos indígenas tradicionais, remetendo a origem do termo à Idade Média: "A paródia era exercida sobre o próprio tema sagrado, sem, ao mesmo tempo, constituir a sua ridicularização. Esta complexidade quer dizer que se inverte, mas não se subverte o objeto". Parodiar envolve outros atos de manipulação dos símbolos, tais como re-significação, re-contextualização e tradução. Parodiar envolve, também, um ato de *mímesis*/apropriação do Outro. Paródia tem aqui um sentido re-criativo, re-produtivo, distante da conotação original de "burlesco". Retomo a noção de paródia no sexto capítulo, quando trato da questão da tradução.

O xamã urbano parodia as práticas do xamã tradicional, reinserindo-as em uma outra cosmologia. O neo-xamã acredita, assim, dar continuidade ao que faz e ao que pensa o xamã tradicional. Este, conforme é descrito nos textos de Harner, de Castañeda, pode conversar com os seres naturais, atribuir sensibilidade e consciência a uma pedra ou a um objeto inanimado - como um tambor ou uma flauta. O xamã tradicional é visto como animista. O neo-xamã o imitará, mas a partir de uma forma peculiar, ocidental, de animismo. O neo-xamã, como Branco, pensa conforme as categorias do naturalismo objetivante ocidental, descrito atrás. Há aqui um encontro entre dois mundos diferentes, entre duas epistemologias. E deste encontro surgem convergências, divergências e equívocos.

O animismo, um velho tema da antropologia, foi definido por Tylor (1970) como, basicamente, a crença das "raças inferiores" em almas como componentes dos seres diversos, incluindo objetos inorgânicos ("object-souls"). O tema foi retomado por Descola (1996), que o ampliou, distinguindo ainda três "modos de identificação": o animismo, o naturalismo e o totemismo. Descola exemplifica como animistas a sociedade dos Jívaro e as sociedades xamânicas siberianas. Estas mesmas sociedades são referências do xamanismo tradicional em Mircea Eliade e em Harner. Também Boas (1966:484), já havia observado a humanidade dos seres naturais presente na mitopoiética indígena da América do Norte, em sua expressão, "the transfer of human experience to animals and personified objects". Também entre outros grupos indígenas sul e norte-americanos, Urton (1985), Harrod (2000) e Brightman (1993) descrevem a noção de uma continuidade espiritual entre animais e humanos. Tal como Samain (1978) observou entre os Kamayurá, há também entre alguns índios da América do

Norte (entre os Cree, como relata Brightman, e as outras tribos de antigos caçadores das planícies do norte – Crow, Arapaho, Cheyenne, Lakota, Mandan, Omaha e outros, como relata Harrod) uma distinção linguística entre "gente" e "não-gente", ao mesmo tempo em que há uma continuidade ontológica entre as duas categorias. Diversos mitos, registrados por aqueles antropólogos americanos, falam do casamento entre o xamã e um animal, relatam o tempo em que os animais podiam falar como humanos e dão qualidades verdadeiramente humanas aos animais. O nativo urbano faz uso, justamente, deste material etnológico e sobre ele cria outras metáforas próprias do seu mundo ocidental.

O perspectivismo ameríndio – tal como proposto por Viveiros de Castro (1996; 2002a) - característico das cosmologias nativas americanas, pressupõe a noção de animismo, retomada por Descola (ibidem), onde a cultura permeia toda a natureza: a humanidade não se restringe àqueles que consideramos humanos. O perspectivismo adiciona ao animismo um elemento cosmológico-perceptual. Humanidade ou animalidade são antes de tudo perspectivas. Do ponto de vista dos índios (com exceção dos xamãs), são humanos os seus pares, não-humanos os demais (inimigos, animais, espíritos). Entretanto, do ponto de vista dessas outras subjetividades, são eles os humanos, e os índios os não-humanos (logo, animais/presas, espíritos). E o ponto de vista situa-se no corpo e não na alma/consciência, como para nós. A especificidade do corpo – cuja definição deve incluir a noção de comportamento, hábitos, sentimentos e memória – é o que determina o ponto de vista. Assim, quando se fala em virar onça, enfatiza-se uma transformação corporal, de forma e de hábitos, que implica em uma mudança relacional: passa-se a conviver com as onças, que então são percebidas como iguais, humanas, portanto. Sapaim relatando, por exemplo, o mito xinguando de *Pakuen, o Homem-Gaivota,* fala de um homem que foi até a aldeia dos animais (que fica em algum lugar invisível aos não-xamãs e aos não-doentes) – ou seja, mudou de perspectiva - e conheceu a aldeia da gente-animal, voltando para contar à esposa que lá havia fogo, canoa, maloca, rede, beiju, e tudo mais que há na aldeia das pessoas. Ouvindo isto, os nativos urbanos traduzem a experiência do personagem narrado por Sapaim em termos de uma "outra realidade oculta" que está sempre lá, e sem atribuir humanidade possível aos seres "de lá" (pois humanos, para estes, somos nós apenas). Pode-se ver este tipo de tradução, por exemplo, nos textos do neo-xamã Foster Perry (Perry1995), onde ele narra mitos indigenas mexicanos e, simultaneamente, descreve seus encontros com "outros seres" (os não-humanos): "espíritos da natureza", "extra-terrestres", "gnomos" e "fadas", em "outros planos". Assim também, nas descrições nativas urbanas dos encontros com os "animais de poder", estes não são humanos e sua não-humanidade é, inclusive, uma

condição importante para que se atribua a estes uma sabedoria sobre-humana e mais primordial do que aquela que um humano pode ter.

Viveiros de Castro (2002:348), retomando questões já anteriormente discutidas, propõe uma revisão da paradigmática dicotomia Natureza/Cultura (equivalente para nós a: universal/particular; objetivo/subjetivo; físico/moral; fato/valor; dado/construído; imanência/transcendência etc.). Os nativos ameríndios realizariam uma inversão desses pares, concebendo a cultura com o dado, o universal, e a Natureza como a construída. Assim, o que é um objeto, um animal ou uma pessoa depende de quem o vê. Viveiros de Castro (ibidem, idem), em função disto, sugere a noção de "multinaturalismo" ameríndio, como contraposição às cosmologias "multiculturalistas" moderno-ocidentais: "Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado-, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, a unidade do espírito e uma diversidade de corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular".

Assim, o Branco vê uma infinidade de culturas e uma só natureza – a Grande Cadeia dos Seres (Cf.: Lovejoy, 1992): a classificação dos seres aristotélica-lineana permeada pelas noções da biologia evolucionista-darwinista ou pelo creacionismo cristão. Para os neo-xamãs, faz parte ainda desta Grande Cadeia dos Seres uma série de "entidades invisíveis" não-humanas que também podem ser classificadas como espécies: a espécie das "fadas", a espécie dos "gnomos" etc., e que tem também seu papel na economia "oculta" da Natureza visível. Quando Sapaim, na cidade, fala a respeito da "natureza", ele está se referindo ao *locus* onde sua cultura tem continuidade visível ou não. Quando os neo-xamãs falam de "natureza", imaginam o *locus* onde qualquer cultura humana é ausente. Esta diferença implica em uma peculiar tradução das categorias ameríndias. Por exemplo, os *Mamaé* para Sapaim são seres de cultura (criam flautas, ensinam rezas, tem casas...). Os nativos urbanos traduzem "*mamaé*" por "espíritos da natureza", seres sem cultura humana.

O xamã indígena pensa por meio do animismo e do perspectivismo. Sapaim, no caso dos dois meninos, narra que, pela perspectiva dos *Mamaé,* um dos meninos tinha um colar de contas no pescoço; mas, visto pelos olhos dos humanos, o colar era percebido como uma fileira de carrapatos. O *Mamaé Veado*, o raptor, vive no mato e é invisível aos olhos comuns, mas, sob outra perspectiva, tem cultura humana: casa, esposa, aldeia etc.. Para o *Mamaé*, as crianças humanas eram presas. E estas, raptadas e levadas para outro mundo, viam agora o *Mamaé* sob forma humana.

O que quero ressaltar aqui é que, quando Sapaim faz sua narrativa na cidade, tudo que ele diz é então traduzido pelos nativos urbanos para a chave naturalista. Esta desenvolveu-se ao longo da história do Ocidente, e já foi considerado acima. Autores diversos, como Foucault e Merleau-Ponty, registram que a noção surge de uma objetivação do mundo implicada no surgimento das ciências naturais. O naturalismo, como vê Descola (1996:96), seria a epistemologia própria da nossa sociedade ocidental, onde se construiu esta noção de uma natureza como algo à parte da sociedade e a dicotomia entre domínios humano e não-humano.

Entretanto, Descola vê dois aspectos do naturalismo: um aspecto utilitário e predatório, que se fundamenta na legitimação cartesiana do dualismo homem/natureza e relacionado à mecanização do mundo; e um segundo aspecto que aspira a uma superação do dualismo – que ele situa entre os românticos, citando a *Naturphilosophie* de Schelling, Goethe, Lamartine, Engels, e, mais recentemente, Michel Serres. Descola (ibidem), referindo-se a este segundo aspecto, fala em "naturalistic variations": a relação de reciprocidade entre humanidade e natureza, consideradas a partir de uma ética de igualdade que conecta humanos e não-humanos. Descola cita a análise de Thomas (1988), que trata do desejo ocidental de proteger a natureza e a ideologia de preservação das espécies e paisagens naturais, relacionado-os ao tratamento carinhoso dispensado aos animais domésticos e aos cuidados da jardinagem. Descola (ibidem, 97s), falando do naturalismo em sua vertente romântico-preservacionista, acrescenta:

> *By fetishising nature as a transcendental object, the control of which would be displaced from predatory capitalism to the rational management of modern economics, the conservationist movements, far from questioning the foundations of westerns cosmologoy, tend rather to perpetuate the ontological dualism typical of modern ideology. However, the programme set forth by environmental activists will perhaps lead, unintentionally, to a dissolution of naturalism, since the survival of a whole range of non-humans, now increasingly protected form anthropic damage, will shortly depend almost exclusively upon social conventions and human actions. The conditions of existence for blue whales, the ozone layer of the Antarctic will thus be no more "natural" than they are presently for wild species in zoos or for genes in biological data banks. Drifting away form its time-honoured definition, nature is less and less the product of an autonomous principle of development; its foreseeable demise, as a concept, will probably close a long chapter of our own history.*

Este segundo aspecto do naturalismo ocidental, como diz Descola (ibidem, 97), deseja dissolver a dicotomia humano e natural – e assim, vejo eu, em suas manifestações mais extremas, aproxima-se do modo de ver animista: está presente no Romantismo - e, retrocedendo mais - na alquimia e nas noções de magia renascentistas. O mundo Nova Era conhece tais cosmologias e as utiliza. Ou seja, isto, que podemos chamar de *Naturalismo Animista,* apresenta-se naquelas cosmologias atuais que Bloom (1996) refere-se como *"gnósticas"* e que, como "esoterismo", são debatidas por autores como Carvalho (1988), Gusdorf (1982, 1982a), Heelas (1996) e Faivre (1994). Se dizemos que o Ocidente moderno foi desencantado pelo racionalismo, só faz sentido dizer isto a partir do naturalismo cartesiano. O *naturalismo animista* atravessou os séculos, como uma contra-corrente paralela que vê o mundo encantado, como um dos fundamentos daquela *Gnose* de que fala Bloom (1996, 1997). Esta fornece categorias diversas que reencantam a Natureza **objetivada**, dentro de um "animismo" peculiar, onde "fadas", "gnomos", "salamandras", e toda sorte de *Naturgeisten* conferem intencionalidade aos fenômenos naturais. A noção neo-xamânica de inteligência e sabedoria instintivas no Animal também origina-se das noções esotéricas panteísticas de *Alma do Mundo*, mencionadas já na Idade Média e na Renascença (Cf. Faivre, 1994).

Este segundo tipo de naturalismo é, entretanto, a outra face do naturalismo predatório-utilitarista, conforme a análise de Descola. Ambos partem da oposição Humano/Cultura *versus* Natureza que é tomada como dado– embora o primeiro queira simplesmente usá-la, enquanto o segundo queira protegê-la. Os neo-xamãs simpatizam com o segundo aspecto do naturalismo em sua sensibilidade ecológica e religiosa. Por outro lado, vinculam-se aos desdobramentos do naturalismo predatório, como habitantes da cidade inseridos no sistema capitalista liberal eco-predador, consumidores de bens industrializadas e daquilo tudo que Simmel (1971) denomina por *objective culture* - usuários do papel, do livro, do automóvel, do telefone celular, da televisão, do computador e da *internet* etc.. Mas é da sua identificação com o naturalismo animista, vejo eu, que surge o desejo de ir às últimas conseqüências da dissolução do dualismo homem-natureza. E este desejo encontra no que eles entendem como sendo o animismo dos povos tradicionais o seu modelo. A paródia das práticas nativas que decorrem do animismo torna-se a efetivação desta aspiração. Os neo-xamãs são aqueles nativos do diverso mundo Nova Era que se caracterizam por exercitarem tal paródia. O xamã urbano, **parodiando o animismo indígena,** toca tambor, veste adornos plumários e assim conversa com os seres naturais – pedras, montanhas, árvores e animais; pratica rituais onde ouve os conselhos do seu tambor, dialoga com formigas. O animismo do indígena torna-se

um modelo, um modo de se evocar a unidade homem-natureza. A paródia das práticas indígenas torna-se um elemento distintivo do neo-xamanismo em relação ao naturalismo animista Nova Era em geral. Assim, por exemplo, a dita Bruxaria Wicca – um dos segmentos Nova Era - expressa o naturalismo animista, através de outras categorias "pagãs" e sem a paródia dos xamãs indígenas- conforme explicou-me minha informante Ana.

Não há, no naturalismo animista Nova Era algo semelhante à noção indígena de perspectivas mutáveis conforme as mudanças dos corpos. Gisela relatou-me que se transformou em onça, após ingerir uma planta psicoativa. No relato, reproduzido no próximo capítulo, ela mantém sua objetividade de mulher Branca – apesar de sentir o pelo da onça e sua ferocidade animal, nenhuma outra perspectiva humana a ser experimentada foi descrita. E a distinção humano/animal selvagem é mantida. Todavia, o *nagualismo* ameríndio – a metamorfose em animal – está sendo aqui reproduzido, como uma paródia. Não se trata de teatralidade, penso. Mas sim da repetição/tradução de um modelo escolhido, que é o indígena. Parodiando o Índio norte ou sul-americano, é também assim que Gisela distingue "as águias" do ente "Águia". A neo-xamã diz que o Animal é o *primitivo*, o *primordial*, ligado a um mundo interior de instintos, dentro do próprio homem, ligado ao passado pré-humano. É dotado, sim, de uma sabedoria - mas uma sabedoria primitiva, distinta da racionalidade humana. O neo-xamã vem despertar esta animalidade primitiva que contém sabedoria.

Mutatis mutandis, poderia ser uma descrição da noção neo-xamânica de natureza o que escreve o antropólogo Luz (2002:38) a respeito da cosmologia dos Kaxinawá: "(...) entre os Kaxinawá o conceito de natureza está próximo da noção grega de *physis*, isto é, a natureza possui alma, vontade e uma ordem própria, sendo a cultura apenas uma das possibilidades dessa ordem. Isto se revela no conceito nativo de *yuxin*, espírito, que é visto não como algo sobrenatural e sobre-humano, mas como uma força vital permeando todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Assim, a natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza, reconhece marcas e traços de sua cultura verdadeira – *kuin* – em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kawinawá, a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó". O neo-xamã é perfeitamente acorde a isto.

Entrevistando Gisela, a respeito dos Animais, o que ela disse é perfeitamente coerente com o naturalismo ocidental. O fundamento universal não é a humanidade, mas a animalidade. Perguntei-lhe o que seriam os Animais da Viagem Xamânica .Disse-me ela:

Quando os homens ainda não estavam totalmente despertos em sua consciência, na sua consciência humana, quando os xamãs ainda não tinham chegado do que a gente chama da Quinta dimensão, onde mora o arquétipo xamânico e despertou e trouxe a humanidade toda para um novo estágio de consciência, os homens viviam junto com os animais e aprendiam com os animais, os homens foram os últimos animais a chegarem à terra e eles tinham como professores os animais mais velhos, eles aprendiam como comer, como sobreviver, qual o melhor caminho, qual o caminho menos perigoso a seguir, quais as frutas mais adequadas a serem consumidas, raízes e plantas, qual o melhor lugar pra ter o seu pouso, qual a melhor água pra se tomar, quais as grandes forças internas que cada animal poderia ensinar pro homem, o homem foi aprendendo com estes animais. E a gente traz isto tudo registrado no fundo dos nossos cérebros, dos nossos átomos, no fundo do nosso cérebro, a gente tem uma parte do cérebro que é um cérebro reptiliano, na amígdala no centro do cérebro, que tem todo o registro da história da humanidade; e tem inclusive registro de uma época, de uma era em que os homens viviam junto com os animais. Quando a gente trabalha animal de poder, animal de cura, a gente traz de volta estes ensinamentos que estão registrados profundamente em nossas células, em nosso cérebro, de forma que a gente reaprenda no mundo de hoje, que é um mundo extremamente racionalista – desenvolveu apenas um aspecto da mente e se esqueceu de alguns outros aspectos – a gente traz de volta esses ensinamentos que a gente sempre teve, como uma relembrança. E quando a gente entra em contato com estes ensinamentos a gente tem esta possibilidade de uma harmonização de todos os aspectos do ser. É assim que eu trabalho com os animais.

A animalidade do Animal, entretanto, contém também uma espécie de sabedoria instintiva "ancestral" e uma espécie de "espiritualidade da Natureza". Esses atributos são considerados não propriamente humanos (mas divinos, ou espirituais). A espiritualidade do Animal é não-humana.

No animismo que Sapaim expressa estão presentes os elementos que Descola (1996) enumera: predação, reciprocidade e proteção. Já o naturalismo animista difere do animismo ameríndio pelo fato de que, entre os nativos urbanos, não se apresenta tão nitidamente o que Descola (1996) considera com "modo de relação predatório". O xamã tradicional é animista e predador, e reconhece-se vivendo num mundo onde há seres igualmente predadores e outros seres que são predados, entre os quais ele pode eventualmente estar incluído. Ele mantém com os seres naturais relações de reciprocidade e de proteção. O neo-xamã é animista-ecologista, um amante dos seres naturais que deseja se comunicar com estes e atingir um estado de "harmonia com as forças da natureza". Também o naturalismo animista contém proteção e reciprocidade. Os neo-xamãs protegem e amam a natureza, similarmente ao que Thomas (1988) descreve referente aos românticos ingleses do século XIX. Este modo de

proteção dos nativos urbanos vincula-se à ética ambientalista. Não é peculiar à sensibilidade neo-xamânica matar qualquer forma de vida: esta ética fundamenta, por exemplo, o seu vegetarianismo e a sua noção de harmonia com todas as espécies vivas. Por isto, Halifax (1987), nativa já citada, vê uma relação entre esta ética nativa e a ética de compaixão do Budismo. Heelas (1996: 84s) também menciona a ética budista de compaixão por todos os seres como uma aquisição Nova Era. Além disso, é porque os neo-xamãs entendem os seres naturais como entidades dotadas de alma e de um tipo de inteligência (não-humana) que se pode interagir e se esperar reciprocidade com uma árvore ou com formigas. Quando Sapaim, a partir de seu animismo alto-xinguano, fala em "donos das plantas", definindo-os como "*Mamaé* que vivem dentro das plantas", tal noção soa perfeitamente sinérgica ao neo-animismo dos participantes de eventos neo-xamânicos. Ocorre uma tradução direta de uma categoria nativa para a outra categoria nativa. Mas, quando Sapaim relata que "come macacos, inclusive os filhotes", isto colide frontalmente com a ética de harmonia neo-animista. É escandaloso, chocante, bárbaro, que alguém devore macacos e filhotes. A ética ambientalista dos neo-xamãs determina uma "aresta" em relação à ética xinguana predatória de Sapaim, apesar das duas formas de animismo envolvidas determinarem uma certa convergência. Geralmente, Sapaim reage a este tipo de atitude dos Brancos, simplesmente permanecendo calado. Pareceu-me, numa dessas situações, diante do silêncio do Pajé, que ele poderia estar avaliando o quão sensíveis esses Brancos urbanos se mostram sobre a questão. Sapaim não parece considerar errado (como é para o Brancos) matar um macaco e seu filhote para comê-los. Não me parece que ele esteja vendo alguma contradição em relatar isto aos Brancos e, ao mesmo tempo, dizer que os Índios protegem a floresta. Pareceu-me, porém, que Sapaim notou que, para seus amigos Brancos, ele havia dito algo contraditório. Lembrei-me então do que dissera seu filho Álvaro, no Xingu: "nós temos vergonha de dizer aos Brancos que vêm ao Xingu que a gente gosta de comer macaco, cotia...".

O NEO-VITALISMO URBANO

O vitalismo fundamenta-se sobre a noção de uma "energia vital" que flui através das coisas vivas, tornando-as vivas, e que pode ser manipulado por técnicas específicas. Gusdorf (1982 e 1982 a) apresenta-o como característico da *Naturphilosophie* romântica, e reação ao mecanicismo cartesiano. Duarte (2003) observa que a categoria romântica "vida" se contrapunha, de modo totalizante, ao "mecanicismo" vigente e à noção de "matéria bruta". Na cosmologia do neo-xamanismo, "energia" e "vida" se imbricam, de modo indiferenciado às vezes, com "natureza". O neo-vitalismo Nova Era recria a noção romântica de *Lebenskraft*

("força vital"). Enquanto o animismo entende os diversos seres não-humanos como dotados de consciência, o vitalismo entende os diversos seres animados ou inanimados como permeados e construídos por esta "energia vital" assim caracterizada. Todavia, vitalismo e animismo podem aparecer de forma imbricada, indistinta, no discurso e nas práticas dos nativos urbanos, ou podem aparecer sob formas perfeitamente distintas. Esta "energia", a Vida, também se reveste de qualificativos sagrados, do âmbito religioso.

Soares (1994:189-212) já havia observado que a noção de "energia", recorrente nas práticas neo-xamânicas e Nova Era, é polissêmica: "(...) a própria palavra "energia", independentemente de sua plasticidade semântica, apresenta notável elasticidade sintática: pode ser enunciada como qualificação adjetiva predicada ao sujeito, assim como pode assumir as funções naturais, na frase, de um substantivo – objeto, sujeito etc.(...)". A Natureza seria a fonte de "energias" positivas e harmoniosas. Soares ainda observa que (ibidem:196): "No cosmos em que circula a energia de uma natureza espiritualizada (ou inteligente e engrenada a uma estrutura complementar tendente ao equilíbrio), tudo encontra um lugar na ordem suprema essencial, mesmo que a cartografia nos escape". "Energia" , categoria polissêmica e fluida, tem a propriedade de articular, ou de unir, criador e criatura, deidade e natureza: "tudo é energia".

Vejo como conseqüência epistemológica direta da visão nativa-urbana de Natureza as noções de que todos os seres naturais são dotados de sensibilidade, de "consciência" (o que chamo aqui de naturalismo animista) e também de que "tudo é vivo", "há uma energia vital em tudo" (o que chamo aqui por neo-vitalismo). Estas duas noções, embora distintas, imbricam-se em diversos momentos, no discurso do nativo. O naturalismo animista nativo é que fundamenta Harner a ensinar seus alunos a conversar com pedras, com arbustos e árvores, ou Ana a conversar com formigas e com árvores, ou qualquer neo-xamã a poder conversar com cristais e com tambores, por exemplo. O neo-vitalismo fundamenta, por exemplo, os "efeitos energéticos" à distância, a "terapia xamânica" do *reiki* – o qual consiste em captar a "energia cósmica" e redirecioná-la ao "corpo vital" do cliente, através das mãos do terapeuta, algo semelhante ao "passe magnético" do espírita. Observa Albanese (1990:188s) que a cosmologia do *reiki* implica na noção de uma "life-force energy" que se identifica tanto com a Natureza quanto com a divindade e que ela vê como uma reelaboração do mesmerismo do século XIX.

Gusdorf (1982) analisando as interpretações românticas da noção de "vida" , fala em um "panvitalismo" . Gusdorf (ibidem: 154) coloca que "pour les primitifs, tout ce que est, tout ce qui apparait dans l'environnement de l'homme, est vivant". O mesmo autor observa

que a palavra "física" tem referência etimológica a um panvitalismo helênico, e que a astrobiologia também se fundamenta sobre tal categoria. Gusdorf observa que o panvitalismo "dos primitivos" atravessou os séculos e teria sobrevivido como uma contra-corrente do racionalismo e do mecanicismo, vindo fundamentar o "magnetismo animal" do mesmerismo, a homeopatia, o "animismo" de Stahl, a *Naturphilosophie* de Goethe e dos românticos, revestindo-se também de um caráter filosófico-religioso.

Campbell (1997), por outro lado, falando em "orientalização do ocidente", refere-se a uma sensibilidade totalizante e que postula uma atitude mística que entrelaça homem e natureza, e que se caracteriza, conforme este autor, por um "estilo de espiritualidade a um só tempo panteísta e imanentista". Cambpell (ibidem) inclui nesta nova sensibilidade, o que ele denomina por "neo-paganismo"(onde ele situa os xamanismos e a bruxaria), as diversas ramificações Nova Era e os diversos movimentos ambientalistas. Diversas categorias Nova Era, totalizantes, panteísticas, constituem ressignificação de outras categorias provenientes ou semelhantes às cosmologias da Índia ou do extremo Oriente.

Assim sendo, o neo-xamã transpõe suas práticas na direção de uma imaterialidade onipresente: o corpo não é o corpo substancial, mas um corpo "energético", assim como cada pedra, cada planta, cada animal . Toda a Natureza é, afinal, "energia". A própria mente é "energia'. A divindade é "energia". A palavra é "energia". O tambor e a dança são "energias". Os seres se atraem ou se repelem devido às suas "energias". Há "boas" e "más energias". E, assim, tudo se unifica em "energia". Uma peculiaridade da noção de energia é que ela não determina uma transcendência total, ou seja, não remete o sentido das coisas para algum "plano invisível", mas permite que o nativo pense na própria realidade empírica como, afinal, dotada de um *mana* sensualizado, empírico.

O META- INDIVIDUALISMO NEO-XAMÂNICO

Se a cosmologia ocidental é fundamentada sobre naturalismo objetivante, sua ontologia é o individualismo, onde o sujeito é interior, indivisível (etimologicamente, *in-divíduo*), e separado do mundo. Ontologias de muitos povos tradicionais, por outro lado, fundamentam-se no animismo e, no caso ameríndio, no perspectivismo: o sujeito é relacional, ou "divisível"[44], constitui-se através de relações entre humano/animal, ou entre humano/espírito, e sua condição é mutável conforme as perspectivas adotadas. No encontro entre Sapaim e os

[44] Cf. Marylin Strathern (1988), por exemplo, discute a "dividualidade" entre os Melanésios, noção que é retomada por Viveiros de Castro (2002:444), observando que, na Amazônia, a "dividualidade" não se dá a partir do gênero, com na Melanésia, "mas segundo os contrastes entre consangüinidade e afinidades entre humanos e não- humanos."

nativos urbanos, estas proposições de pessoa tão distintas também se encontram. E o que surge disto é a tradução mútua ou o equívoco.

Chamo de "meta-individualismo neo-xamânico" àquela feição da *Self-Spirituality* Nova Era (Cf. Heelas, 1996:18), que propõe uma transcendência do sujeito, explicitada através de um conjunto de metáforas, que são re-significações de categorias oriundas das ontologias tradicionais onde o sujeito é relacional ou constituído por segmentos múltiplos, e não se caracteriza pela presença daquilo que Dumont (1993) refere como ideologia do individualismo. E, munido de tais categorias, o nativo elabora metáforas referentes a uma "meta-individualidade". O neo-xamã reproduz esta *Sel-Spirituality*, mas a reveste de categorias indígenas. Assim, o individualismo ocidental aparece sob feições peculiares.

Assim, a expressão meta-individualismo vejo como mais pertinente à noção "gnóstica" de individualidade dos nativos urbanos. *Meta* é o prefixo grego que indica "para além de", ou "para cima de". Portanto: "para além do indivíduo" (entendido como "*ego* comum", no dizer do nativo). Os nativos urbanos propõem sim que experiências iniciáticas devem ser realizadas por um *ego*, por um sujeito individual. Todavia, o fim proposto por estas experiências é a superação deste *ego*, deste sujeito individual, na direção de um *Self* de amplitude ontológica maior. Os meios para se realizar esta superação são diversos: meditação, transe, plantas psicoativas, rituais, dança etc..

Entre as categorias oriundas de sociedades indígenas, a mais recorrente, sem dúvida, a de "poder pessoal", presente já nos textos de Castañeda. Outra categoria – central no neo-xamanismo, mas também recorrente em todo o movimento Nova Era - é aquela de um *Self* ou *Eu Superior* posto acima do "*ego comum*". *Self* e "poder pessoal" são imbricados e fundamentam a noção de pessoa dos nativos urbanos. "Poder pessoal" é re-significação de categorias indígenas, como discuto adiante. O "*Eu superior*" é re-significação euro-americana de categorias "gnósticas" ocidentais e orientais. Robert Bellah (1985:235), tratando do "radical individualismo" presente na sua *american religion*, pontua: "Radically individualistic religion, particularly when it takes the form of a belief in cosmic selfhood may seem to be in a different word from conservative or fundamentalist religion. Yet these are the two poles that organize much of American religious life. To the first, God is simply the self magnified; to the second, God confronts man from outside the universe". O neo-xamanismo, como vertente Nova Era, e, em sua origem, como produto de uma religiosidade norte-americana, segue este primeiro pólo pontuado por Bellah: "seeks a self that is finally identical with the word", onde o *Self* – um meta-eu que também é Deus - flui entre a interioridade e o mundo empírico, configurando uma espécie de panteísmo ao estilo de

Emerson. Através desta "meta-individualidade", assim elaborada, o nativo urbano traduz o que ouve ou que lê da parte de um xamã tradicional – como Sapaim. Numa de suas palestras, Gisela assim definiu um xamã: "é aquele que segue o caminho do guerreiro e realiza no mundo o seu *poder pessoal*, ao contatar o seu *Eu superior*".

Vejo diversos pontos de contato entre esta noção de um "meta-eu" com o que Csordas (1998:15s), falando dos católicos carismáticos norte-americanos, trata como "*Sacred Self*". Neo-xamanismo e carismáticos são movimentos surgidos nos anos 1970, frutos de um mesmo *zeitgeist*, quando buscavam-se por novos paradigmas "psicoculturais", na expressão de Csordas. Este (ibidem, 18) assim caracteriza a proposta carismática:

> *The first element is cultivation of a particular style of relationship to divinity. The Charismatics claim to offer a unique spiritual experience to individuauls, and promise a dramatic renewal of Church life based on a spirituality of 'personal relationship' with Jesus and direct access to divine power and inspiration through a series of 'spiritual gifts' or 'charisms'. Directly relevant to the issue of a sacred self, the notion of a relationship to the deity is a template for orientation in the world, and the exercise of spiritual gifts is a template for self process that bring about that orientation. Despite of corrency of the notion of being 'born again', Charismatics are more likely to say that religious experience allows them to discover ther 'real self' than to claim that they have been given a 'new self'. Identity is expressed as a sense of coming to know 'who I am in Christ'.*

As análises de Bloom (1996, 1997) e de Bellah (1985, 1991), que falam de uma *American* Religion, vão ao encontro das conclusões de Csordas. Bellah (1991:47) observa uma "strong note of innerness", em torno de um *Self* vinculado a Deus, na religiosidade contemporânea. Bloom (1997:49s), por sua vez, enumera o movimento carismático e o "xamanismo" como "gnósticos", ao lado dos pentecostalismos, sufismos, cabalismos etc. – todos eles tendo em comum experiências de *Entusiasmo* místico. Bloom, em busca das origens da noção de um *Self* dentro do *ego* – noção que ele define como "*a shamanic idea*" (ibidem, 51) - chega aos gregos e à noção de Empédocles de um *daemon,* e conclui: "The shamanistic magical self is very close to the Pauline and Gnostic *pneuma*, the spark of transcendental self that is free of the fallen or created world". Outro ponto de contato entre neo-xamanismo e carismáticos, levantado por Csordas (ibidem, 19), é o gosto destes últimos por experiências coletivas informais, espontâneas e, no sentido organizacional, "not an organization, but a movement of the Spirit". Uma distinção importante, entretanto, é que enquanto os carismáticos definem-se

como cristãos, os neo-xamãs – em seu "ecletismo" - não se sentem vinculados ao cristianismo, nem tampouco se sentem fora dele.

Penso que seja possível resumir a ontologia presente na obras de Castañeda – supostos ensinamentos de um xamã Yaqui - numa frase: "o homem de conhecimento deve superar seu *tonal* – "parar o mundo" – na direção de uma totalidade maior, o seu *nagual*". Nesta metáfora *tonal-nagual* insere-se uma noção peculiar de sujeito dicotomizado.

"Assim, torna-se necessário aprender a ficar só consigo mesmo, sem ler, sem ouvir rádio, assistir televisão, sem fumar, sem beber e, em determinados momentos, abster-se da alimentação. O jejum facilita o acesso ao eu interior e superior e à concentração", escrevem Gramacho e Gramacho (2002:16). Novamente, fica implícita uma dicotomia ego – *Self.*

Bloom (1996:137s) afirma: "a Gnose é, inteiramente, a doutrina do eu profundo ou mais profundo. A Gnose, em essência, é o ato de distinguir a psique ou alma do eu profundo, um ato de distinção que é também um reconhecimento. Não podemos fortalecer nossa psique sem reatar conhecimento com nosso eu original, comparado ao qual a psique é apenas um resto, um sobrevivente ferido". Bloom (ibidem) informa que no antigo gnosticismo cristão distinguia-se a *psique (ego)* de uma outra identidade divina oculta, o *Pneuma.*

O *ego,* como noção construída pelo Ocidente, e que centraliza o indivíduo (Cf. Mauss, 1974b ; Duarte e Giumbelli, 1995; Dumont, 1993) - a partir da *persona* clássica, passando pela noção cristã de pessoa, a noção de interioridade e a ideologia do individualismo moderno - é posto sob suspeição, preterido por um outro *Self,* uma "verdadeira pessoa mais profunda". Os nativos urbanos culpam a noção ocidental de *ego* como fonte dos males do capitalismo e da mentalidade burguesa e propõe assim, sua revolução: "And this they do by working on the ego to exorcize the tyrannical hold of the socialized mode of being. The *Self* must be liberated; 'de-identification' must be effected; the person must drop 'ego-attachments' or 'games'. The past, for the ego is constructed from the time of birth (if not from previous life), loses its hold – thereby enabling a new future" (Heelas, 1996:20).

> *A jornada é um processo individual, interior, de liberação da imaginação e que possibilita alcançar o Eu Superior (...) Quando a imaginação está livre do controle do intelecto e do ego nos tornamos aptos a contatar as forças curadoras internas que beneficiam todos os aspectos da nossa vida, como saúde, solução de problemas e bem-estar. (Gramacho e Gramacho, 2002:107)*

A categoria *Eu Superior,* ou *Self* (com maiúscula) é recorrente no mundo Nova Era. Heelas (1996:19) sintetiza a ontologia nativa:

(...) Perfection can be not found only by moving beyond the socialized self – widely known as the 'ego' but also as the 'lower self', 'intellect' or the 'mind'- thereby encountering a new realm of being. It is what we are by nature. Indeed, the most pervasive and significant aspect of the lingua franca of the New Age is that the person is, in essence, spiritual. To experience the 'Self' istself is to experience 'God', the 'Goddess', the 'Source', 'Christ Consciousness', the 'inner child', the 'way of the heart', or, most simply and, I think, most frequently, 'inner spirituality'. And experiences of the "Higher Self, to use another favoured term, stand in stark contrast to those afforded by the ego. The inner realm, and the inner realm alone, is held to serve as the source of authentic vitality, creativity, love, tranquillity, wisdom, power, authority and all those other qualities which are held to comprise the perfect life".

Aparentemente contraditório é o fato das obras de Castañeda e Harner afinarem-se muito bem com aquilo que Dumont (1993) denomina por "ideologia do individualismo" moderno-ocidental. É uma proposta de auto-conhecimento e de obtenção de um "poder pessoal" (o que analiso à frente), a partir de uma trajetória iniciática a ser percorrida pelo próprio indivíduo. A proposta implica em um determinado estado de solidão espiritual. O indivíduo é o ator privilegiado de todo o drama iniciático. Há, entretanto, uma passagem ontológica do *ego* para a dimensão de um *Self* - passagem que é metaforizada, entre outras formas, através da dualidade *tonal* (o ego) e *Nagual* (o *Self*). Em *Porta para o Infinito*, Castañeda (s/d: 123) diz reproduzir um ensinamento do Yaqui Dom Juan, que fala em "duas partes de nós". Durante e logo após o nascimento, somos todos *Nagual*. Aos poucos, o *tonal* vai se desenvolvendo e oblitera o *Nagual*. Tornando-nos *tonal*, começamos a pensar em dualidades, de forma dialética: bem e mal, certo e errado, espírito e matéria, corpo e alma etc.. Segue-se um diálogo onde Castañeda propõe que o *tonal* seja o *ego* comum e o *Nagual,* o "Ego Transcendental'. Como discuti atrás, *tonal* e *nagual* são categorias indígenas meso-americanas. Assim, elas aparecem no neo-xamanismo como metáforas que sinalizam a via de transcendência que parte do *ego* na direção de um "*Eu Superior*".

O conhecimento e o poder, e sua obtenção ou não, dependem da forma através da qual o sujeito, o *ego* interage e interpreta a realidade. Mudando esta forma de interagir e de perceber, tudo muda. Há um *ego* que produz uma "realidade consensual" que torna todo indivíduo passivo, vítima das circunstâncias. Mas há um "outro eu" que produz uma "segunda atenção" (Castañeda) que possibilita a entrada do sujeito em outras formas dinâmicas de realidade, de modo ativo, ou seja, gerando poder. Aqui há outra metáfora.

O processo todo é uma integração das partes, que passariam a ser governadas pelo *Nagual*. O ego é essencialmente dividido, múltiplo, um composto de facetas. O *Nagual* é a

restauração de uma unidade perdida, uma totalidade a ser atingida, mas irreal porquanto ainda não realizado. O *Nagual*/Self , por outro lado, é concebido como meta-individual, uma vez que promove vínculos entre o sujeito e o cosmo, entre a pessoa e a Natureza, entre a singularidade e a totalidade.

A ontologia Nova Era e neo-xamânica de renúncia ou de transformação do *ego* – entendido como a fonte de males – além de seu tom "orientalista" (Campbell, 1997), também é herdeira dos ideais místicos e utópicos dos românticos que, paradoxalmente, convidavam o indivíduo livre a um "holismo": a superação do "eu" por um Todo. Os neo-xamãs também colocam como um ideal a obtenção de um "estado de consciência xamânico", caracterizado por uma espécie de "enlouquecimento" produtivo, onde o *ego* é desintegrado. Harner (1995:28s) relata sua experiência de desmembramento – sinérgico à noção de Castañeda de desfazer a "realidade de consenso" em troca de uma "realidade de bruxaria" – ao experimentar *a ayahuasca,* entre os Jïvaro*:*

> *Fiz-me consciente de meu cérebro. Senti –fisicamente – que ele tinha sido dividido em quatro níveis distintos. Na superfície superior estava o observador, o comandante, consciente da condição do meu corpo e responsável pela tentativa de manter o coração funcionando. Percebi, mas apenas como espectador, a visão que emanava do que pareciam ser as partes mais profundas do cérebro. Imediatamente abaixo do nível mais alto, senti uma camada entorpecida, que parecia ter sido posta fora de ação pela droga, e ali não estava. O nível seguinte era a fonte de minhas visões, inclusive a do barco da alma".*

Posso corroborar, tendo experimentado o Daime, que, de fato, senti-me "des-integrado" em aspectos perceptuais-cognitivos que, normalmente, todos sentimos como integrados. Neste sentido, eu vejo como pertinente reconhecer alguns pontos em comum entre a experiência de desintegração do *ego*, produzida pela farmacológica "experiência xamanística da planta de poder", e as experiências de *entusiasmo, "gnósticas"* – de "perder-se em Deus" - que Bloom (1997) vincula aos carismáticos e pentecostais. Gisela, falou-me a respeito de tais experiências, centrais para o neo-xamã:

> *Eu gosto mais de dizer estados expandidos de consciência, que normalmente os trabalhos xamânicos que a gente faz, a maioria deles, faz com que a gente continue com a noção, com a percepção de realidade ao mesmo tempo desta realidade nossa, ao mesmo tempo em que acessa outras realidade. Por isto é chamado de estado expandido de consciência. Eu uso estados alterados de consciência quando a gente perde completamente a percepção desta*

realidade vivencial e acessa outras realidades e depois volta a esta realidade, trazendo novas informações, nem todas a nível consciente. (Gisela)

O neo-xamanismo produziu um individualismo peculiar, onde o *ego* é um composto a ser superado em direção a uma experiência de "inteireza" (como freqüentemente diz Gisela). O *ego* é construído de partes, não é "sólido", é um processo alterável. Ele pode ser fragmentado entre "uma parte que observa", em "outra parte que é observada", em "lembranças", em "condicionamentos", em hábitos, em "tendências familiares" (o equivalente ao que representa o corpo para o Índio ou para sociedades onde a pessoa seja uma entidade relacional, como as melanésias[45]), como diz Gisela. Assim, o ego não é entendido como o verdadeiro centro individual. Ele não subsiste à experiência do "EXC". O que é então o indivíduo para o neo-xamã? O que subsiste? Uma outra categoria é o que subsiste, mais totalizadora, o *Self, ou "Eu Superior"*. O neo-xamanismo possui toda uma psicologia de um outro Eu, que também apreende detalhamentos da psicologia profunda de Carl Jung, que também faz distinção entre um *ego* comum, como consciente, e um *Self* inconsciente[46].

Uma noção de pessoa relacional como a dos Jívaro, por exemplo, nos quais Harner muito se fundamentou para construir categorias neo-xamânicas – oferecem aos nativos urbanos ontologias onde o *ego* tem uma natureza relacional com outros seres e eventos. Taylor (1993:209), referindo-se aos Jívaro Ashuar, registra isto: "(..) the person is defined negatively, 'en creux', as it were, by the intersection of a certain number of inexplicit assumptions concerning animation (viewed as imputed subjectivity), sociality (viewed as ordered communication and therefore implicit in the indigenous notions of animation), and finally shape, ordered surface, that principle of speciation dividing na otherwise generalized physiological model or matter". Taylor (ibidem) vê este sujeito relacional dos Jïvaro – dotado de uma "fragility of selfhood"- , justamente, como condicionante da atividade do xamã A condição de xamã, continua Taylor, é definida entre os Jívaro como a relação interpessoal entre este e os *arutam* (espíritos): "Thus, when the Achuar speak of the *arutam's* message as a kind of 'soul' which will become henceforth a part of themselves, they are evoking a reification, projected into the future, of an image of self rooted in a special kind of

[45] Leenhardt (1983:153) diz, a respeito da noção de pessoa dos melanésios: "The kamo's body appears as the costume of a personage. Nor ist the kamo himself better delineated in his own eyes. He is unaware of his body, which is only his support. He knows himself only by relationships he maintains with others He exists only insofar as he acts his role in the course of his relationships. He is situated only with with respect to them. If we try to draw this, we cannot use a dot marked 'self'(ego), but must make a number of lines to mark relationships, ab, ac, ad, ae, af, and so forth (...)."

intersubjective relation, that between themselves – more accurately a modified state of conscioussness – and the *arutam.*" O xamã só pode se relacionar com os *arutam* porque sua "estrutura" como sujeito é passível de uma série de interações com outros seres. Harner (1995:34s) relata seu período de aprendizado de xamanismo entre os Jívaro, em 1964, quando diz ter experimentado sua relação com diversos espíritos, entre os quais os espíritos auxiliares dos xamãs, ditos *tsentsak* pelos Jívaro. Através da *ayahuasca*, Harner relata a modificação de sua subjetividade ocidental para uma "condição xamânica".

Nestas noções relacionais de pessoa, o corpo é o elemento que centraliza as relações, e, portanto, configura o sujeito. Se o corpo é transformado, o sujeito torna-se outro. O corpo é produtor de qualificativos que seriam identificáveis com o que o ocidental chama de "alma". Para os nativos urbanos não é o corpo, mas a alma, que centraliza e determina o sujeito. Como Vilaça (2004), em um artigo, observa, a noção de alma ameríndia é uma categoria corpo-dependente, a alma é um duplo do corpo – volto a esta questão no capítulo sexto. O xamanismo ameríndio é corpo-centrado: o sujeito define-se através de relações e perspectivas corporais. O neo-xamanismo, herdeiro do individualismo ocidental, é psico-centrado: o sujeito é um núcleo interior psicológico.

A ontologia xinguana de Sapaim está mais próxima daquela dos Jívaro. O sujeito pode mudar, passando de humano a não-humano, ou vice-versa. Diferentes corpos, outras perspectivas, outros sujeitos. Já a ontologia do neo-xamã prescreve um sujeito único e imutável que perpassa por diferentes experiências. Nos mitos que Sapaim relata na cidade, o sujeito passa de homem a animal, ou vice-versa, desde que troque de "roupa", de corpo. O sujeito não é, portanto, somente humano. Decorre disto que o xamã amazônico – como postula Viveiros de Castro (ibidem,468) – é aquele que pode atravessar as barreiras corporais, mudando sua perspectiva como sujeito e sua forma de ver o mundo. O sujeito do xamã urbano é sempre o mesmo, independente da forma, da experiência ou do "estado de consciência" – como revelou Gisela em um depoimento que cito logo adiante. Apesar da permanência do sujeito, Gisela afirma que "virou onça", como diria um xamã amazônico. Experimentar seus "Animais" – o que significaria mudar de perspectiva e de situação como sujeito, para o xamã tradicional – é a metáfora da experiência interior e subjetiva, pessoal, sem mudança de perspectiva, dos xamãs urbanos.

Assim, noções de pessoa de povos indígenas, de nativos polinésios, do hinduísmo, do budismo e de outras sociedades são reelaboradas pelos nativos urbanos como parte de sua

[46]Freud não considera um *Self*, como Jung, e seu "aparelho mental" gira em torno do *ego*, dos constrangimentos impostos pelo *superego* e de um *id* ou inconsciente carregado de "primitividade" (diferente do *Self* junguiano, que tem potenciais considerados divinos pelos nativos).

ontologia. Buscam por ontologias outras nas quais o indivíduo seja menos um centro e mais o resultado de interações e, assim, obtém novas metáforas. Tais ontologias são procuradas em obras de antropologia. Por exemplo, a ontologia dita "dos xamãs havaianos Kahuna" (Cf. King, 2004): a tradução neo-xamânica da cosmologia Kahuna define o indivíduo como um composto heteróclito constituído de *kino* (corpo), sub-consciente (*ku*), consciente (*lono*) e um "eu superior divino"(*kane*). Quando perguntei a Gisela como funcionava o seu ritual neo-xamânico, obtive uma resposta fundamentada na noção kahuna de indivíduo: "o ritual ativa certos aspectos do *ku* e do *lono*, para atingir o *kane*".

Além disso, os nativos urbanos também pensam conforme àquelas noções de sujeito "orientalistas" (como diz Campbell, 1997), nas quais este é sempre um múltiplo. Além da noção de um segundo *Self*, é axial a noção de uma multiplicidade de aspectos do *ego*. Em tais práticas orientais há, justamente, a proposta de uma separação dos componentes do *ego*, como processo de obtenção da Totalidade – o que denomino aqui "meta-individualismo". No esoterismo teosófico do século XIX, que recolhe categorias do budismo e do hinduísmo, a pessoa não é uma unidade total em si, mas é formada por um conglomerado de aspectos, de partes, de "corpos" ("físico", "vital", "emocional", "mental"), desmontáveis durante o processo de iniciação ou na morte (Cf. Blavatsky, 1973). Através da noção ontológica dos "sete *chakras*", o indivíduo é compreendido como uma totalidade ao mesmo tempo hepta-membrada, pois cada um dos sete *chakras* produz um aspecto independente de consciência e de corporalidade: o indivíduo é sete em um. Tal noção múltipla permite aos nativos análises complexas referentes à pessoa. Assim, quando Sapaim foi envolvido num escândalo de assédio sexual, Gisela deu o seguinte parecer sobre o caso: "Sapaim não está bem resolvido quanto aos seus *chakras* inferiores". Neste tipo de análise da pessoa, o nativo concebe que "parte" desta possa estar bem, em harmonia, enquanto "outra parte" da pessoa possa apresentar alguma dinâmica problemática.

Enfim, essa noção de múltiplos componentes do sujeito também fundamenta a explicação neo-xamânica para o processo de perda de alma (a tradução urbana do *soul loss* dos xamãs tradicionais). "Perda de alma" – questão já analisada antes - significa, para o neo-xamã, algum aspecto da alma seqüestrado, pois a alma é um composto de partes e de aspectos ligados à família, ao ambiente físico, à vida profissional, à identidade sexual etc.. Há aqui uma dicotomia peculiar: por um lado, o neo-xamã fundamenta-se sobre a noção de um sujeito individual (não-divisível), cuja metáfora mais perfeita é o *Self* gnóstico; por outro lado, fundamenta-se sobre a divisibilidade do sujeito como *ego*, enquanto instância inferior a este

Self. Para os nativos urbanos, as noções nativas-tradicionais de sujeito relacional servem muito bem como metáforas referentes a este segundo *ego* divisível.

Apesar da ontologia nativa fundamentar-se sobre uma noção múltipla do sujeito – binária (*ego-Self*), no mínimo, ou até setenária –, sua cosmologia não escapa daquela ideologia do individualismo, peculiar ao ocidente moderno, discutida por Dumont (1993). Apesar da ontologia do sujeito nativa afirmar um "meta" relativo ao indivíduo, quando este tornar-se-ia, assim, uma essencialidade ao mesmo tempo decomponível e transcendental, suas práticas e estratégias situam-se dentro do individualismo ocidental moderno. Tendo internamente um *Self*, diversos *chakras,* ou diversos aspectos da alma, é o indivíduo como tal o ator que percorre o caminho esotérico, o ator que aceita o desafio, o ator que pratica os exercícios. E, além disto, como descreve Gisela em sua experiência acima, é o indivíduo que percorre a Viagem Xamânica – sem desintegrar-se, sem sofrer metamorfoses em algum Outro, através de "dimensões" propostas pela cosmologia nativa (o que é diferente do xamã tradicional, que pode sim metamorfosear-se em algum Outro). O indivíduo pode ser um *ego* (concebido pelos nativos como um "eu ilusório"), ou pode ser um *Eu Superior* (concebido como um "eu verdadeiro") – mas sempre um "eu". Entretanto, é esta ontologia dos nativos urbanos onde a pessoa é constituída por um *Self* mais permanente que o *ego* - onde as ontologias nativas não-ocidentais tornam-se metáforas dos múltiplos aspectos atribuídos a este *ego* -, que lhes permite pensar no sujeito como um ser que "reencarna" [troca de corpos e de personalidade, mantendo-se um *Self*]. É também o que lhes permite tratar dos problemas como determinados por "processos reencarnatórios" de uma "vida passada". É também o que lhes permite parodiar a noção xamânica de "resgate de [pedaços da] alma"- já que a alma é decomponível. É também o que lhes permite pensar no sujeito como uma multiplicidade de segmentos, sendo que um desses segmentos pode se apresentar com problemas, enquanto que os demais podem estar normais – construindo, assim, toda uma patologia "gnóstica". É também esta ontologia que permite aos nativos urbanos traduzir os atos do xamã tradicional. Assim, por exemplo, quando Sapaim faz suas pajelanças em parceria com neo-xamãs, os últimos explicam os atos do pajé do modo seguinte: "o Sapaim tratou dos *chakras* dele"; "o Pajé fez uma limpeza no corpo vital dela". Assim, o xamanismo tradicional é traduzido para uma linguagem "gnóstica". A noção mesma do que seja um xamã é expressa e construída, pelo neo-xamã, através desta ontologia. Gisela definiu um xamã como "aquele indivíduo que cultiva integridade, auto-conhecimento, talento e poder pessoal". Enfim, qualificativos de uma *Self* Spiritality.

O "PODER PESSOAL"

A aspirada integração das diversas partes da pessoa numa totalidade produz, entre outras coisas, aquilo que os nativos urbanos reconhecem como "poder pessoal".

O qualificativo "poder" ou "de poder" aparece com freqüência nos diálogos entre Castañeda e Dom Juan. O "poder" é a superação do xamã das limitações e dos condicionamentos existenciais restritivos impostos ao indivíduo "egóico" comum. Uma "planta de poder" é uma erva auxiliar do processo de iniciação do xamã. Uma "cantiga de poder" é uma invocação das "energias" poderosas que invisivelmente movem o mundo. Um "objeto de poder" é um talismã mágico. Mas o "poder" é "pessoal", ou seja, individual. O "poder pessoal" é uma qualidade essencial ao xamã, conforme a cosmologia de Castañeda. Num diálogo com Dom Juan, Castañeda pergunta (Castañeda, s/d: 14s) "Como posso chegar à explicação de um feiticeiro?". O índio responde:

> *Acumulando o poder pessoal. O poder pessoal o levará com toda facilidade à explicação de um feiticeiro (...) Tudo o que fazemos, tudo o que somos, reside em nosso poder pessoal. Se temos o suficiente, uma palavra que nos for pronunciada pode ser suficiente para mudar o rumo de nossas vidas. Mas, se não tivermos suficiente poder pessoal, o fato de sabedoria mais significativo nos poderá ser revelado sem que tal revelação faça a menor diferença.*

O objetivo do neo-xamã é o de atingir um estado, uma condição, onde seu "poder pessoal" seja suficientemente forte, "carregado" para que uma nova dimensão de conhecimento se abra em sua vida. Em Castañeda, o "poder pessoal" serve ao propósito gnóstico, ou seja, de se tornar uma qualidade da pessoa que a capacite a "ver" a "realidade incomum": o *Nagual*. O processo envolvido é o de percepção de que a pessoa comum é uma entidade decomponível em aspectos, em partes, e sua integridade é uma ilusão.

Harner, por sua vez, mantém em sua obra esta noção de "poder pessoal". Encontra-se esta noção na etnografia de Harner sobre os Jívaro (1963:139), quando ele descreve o processo iniciático de aquisição do espírito guardião – o *arutam* -, o qual implica: "Upon acquiring this *arutam* soul, the person feels a sudden power surge into his body, accompanied by a new self-confidence. The *arutam* soul is supposed to increase a person's power in the most general sense. This power, called *kakarma*, is believed to increase one's intelligence as well as simple physical strength, anda also to make it difficult for the soul possessor to lie or commit other dishonorable acts (...)". Noção similar é descrita ainda nos anos 1920 por Boas

(2004:318), que comenta o processo do índio norte-americano de domesticar seu espírito-guardião: "(...) O poder mágico que o homem assim adquire pode lhe dar capacidades especiais: pode torná-lo um caçador, um guerreiro ou um xamã de sucesso; ou pode lhe dar poderes para adquirir riquezas, sucesso no jogo ou o amor das mulheres." O poder pessoal referido por Castañeda e Harner seria uma re-significação do mesmo *kakarma* do Jívaro e o poder do *manitu* dos índios algonquinos da América do Norte. O "poder pessoal" xamânico ameríndio converte-se em categoria que serve ao individualismo moderno-ocidental: a noção "cosmo-centrada" verte-se em "ego-centrada"

Em Castañeda e em Harner, como neo-xamãs, o "poder pessoal", além de qualidade condicional para o conhecimento, é também apresentado como uma qualidade interessante para a saúde e para o equilíbrio fisiológico do indivíduo. Este poder é obtido pelo constante chamamento do "animal de poder". Aqui, portanto, uma categoria cosmológica indígena é recontextualizada – justamente porque apresenta uma certa equivalência semântica - para a noção de *Self* ocidental, Nova Era. É o "animal de poder" que confere ao indivíduo que o invoca o seu "poder pessoal". Diz Harner (1995:115): "Os xamãs de há muito perceberam que o poder do espírito guardião ou tutelar torna a pessoa resistente às doenças. A razão é simples: ele propicia um corpo vigoroso que resiste à intrusão de forças exteriores. Do ponto de vista xamânico, num corpo cheio de poder, simplesmente não há lugar para a fácil entrada de energias intrusas e prejudiciais, conhecidas, na realidade, como doenças." E Harner acrescenta (ibidem): "Um poder animal ou espírito guardião, como aprendi desde o início com os Jívaro, não só aumenta a energia física da pessoa e a sua capacidade de resistir a doenças contagiosas, como também aumenta sua acuidade mental e autoconfiança. O poder faz com que até mesmo mentir seja mais difícil"[47].

O Poder Pessoal assume, entre os neo-xamãs, o papel de uma metáfora referente à noção de uma integralidade do indivíduo, do *Self* – o poder que pode ter a pessoa. E a meta, aqui, não é a de enfraquecer este poder, mas, justamente, de fortalecê-lo. Gisela afirma que o grande problema dos indivíduos contemporâneos é a perda do poder pessoal, a causa de todo enfraquecimento, de toda doença, de todo insucesso financeiro, afetivo e social. Suas palavras foram:

[47] Taylor (1993:209), entretanto, diz a respeito: "the Achuar's sense of self is highly vulnerable. It therefore alternates between states of uncertainty, erosion and breakdown, on the hand, experiencied as murderous, undifferentiated suffering wich calls for syhamanic healing, and, on the other hand, states of enhancement brought on by a mystical experience of certainty.

A gente está numa época em que existe esta possibilidade de que cada um tenha de volta o seu poder pessoal. Então, muito mais do que ficar buscando interditos, que busque cada um este caminho de auto-conhecimento, de cura e de resgate de poder pessoal e vai se entender o que se pode fazer, o que não se deve fazer, o que é bom fazer, o que não é bom fazer. É assim que eu vejo.

QUINTO CAPÍTULO: RITUAIS NEO-XAMÂNICOS

Neste capítulo trato primeiramente da iniciação do xamã urbano, considerando os diversos sentidos nativos para o termo "iniciação". Então, trato da noção nativa de ritual e das práticas ditas *de cura* dos nativos.

5.1- A INICIAÇÃO DE UMA XAMÃ URBANA

Meu nome é Ana, tenho 42 anos. Eu fui iniciada no Xamanismo porque eu tenho uma busca muito grande, desde pequena, uma busca dentro de mim por algo além do concreto que a gente vive. E comecei pela religião católica, meus pais eram católicos, a fonte tava seca, tava raso demais, eu queria algo mais profundo; e fui passando por diversas experiências, diversas culturas religiosas, fui estudando. O que me levou ao Xamanismo foi a Lua, na verdade. Eu tenho uma relação muito especial com a Lua, com os ciclos da natureza e senti uma vontade muito grande de me relacionar com a Lua de alguma maneira. Aí comecei batendo tambor, que era uma forma assim de conversar com a Lua. E junto com o tambor vieram uma série de coisas, porque quando a gente bate o tambor a gente desperta uma série de energias. Indígenas: comecei a estudar um pouco dos índios, principalmente os índios norte-americanos, que é o que realmente desenvolve mais esta cultura, os australianos, e fiz um curso de formação em exorcismo, também baseado no Xamanismo, fiz com Rowland Barkley, que é um mestre xamã australiano, no Rio de Janeiro. E é uma coisa incrível, por que apesar de eu continuar sendo uma estudiosa de religiões, buscando meu caminho realmente, eu não me encontrei completamente no Xamanismo, não pelo Xamanismo ou por mim, é porque a minha...onde... realmente, a minha história é outra. Mas eu vi no Xamanismo coisas incríveis acontecerem, coisas reais, de ver larvas, enxertos de padrões etc.. Uma série de coisas que você vê, "vê" entre aspas, você sente a presença deles, e outras pessoas ao redor também sentem a mesma presença. Então realmente é uma coisa assim extremamente real - como é, né? - a maioria do mundo, os mundos superiores, muito mais reais do que este aqui. Só que a gente fica vivendo essa ilusão de que o que há aqui que é real.

Eu tenho uma amiga, chamada Gisela Barbosa, que no ano de 1994, nós nos conhecemos, ficamos muito amigas, tínhamos ou temos até hoje uma busca juntas, e começamos a fazer um estudo sobre aqueles vinte e dois arcanos maiores do Tarô, que é um livro escrito pelo von Balthazar, apesar de ser um autor anônimo. Começamos a fazer um estudo religioso com este livro e daí a Gisa começou a ter contato com o Xamanismo e ela sempre me carrega para as coisas que ela conhece, para as coisas que ela tem contato. E ela me convidou. Foi nesta mesma época que eu comecei a ter uma relação muito forte com a Lua. Fui a São Paulo, num mestre chamado Amano, que batia tambor. Juntamente com isto, em 1994, eu fui a São Paulo, fiz curso

de Feng Chuí, onde tinham vários grupos religiosos reunidos de todos os tipos, conheci este Amano, que me apresentou o tambor. Junto com o tambor vieram as entidades que me receberam, eu me encantei. E daí ao mesmo tempo em que a Gisa começou a bater o tambor, e aí nós começamos a bater o tambor pra Lua, toda Lua cheia a gente faz o ritual. E eu me iniciei realmente lá no Rio com o Roland Barkley, neste...eu fui muito auto-didata, eu li muito sobre o assunto. Eu tenho uma coisa...porque o Xamanismo tem a coisa do conhecimento dos livros, tem a coisa do conhecimento passado, mas tem também a coisa do conhecimento adquirido quando você bate o tambor, quando você freqüenta rituais, adquirido mesmo, vem na cabeça, você recebe, é um presente. Depois fiz o curso do Animal de Poder, fiz com a Gisela Barbosa. A Gisa se iniciou realmente, ela seguiu este caminho realmente. Hoje em dia ela é uma xamã. Eu não segui o caminho, mas eu sempre bebi da fonte do Xamanismo. Além do Xamanismo, ou juntamente com o Xamanismo, comecei também a estudar a Bruxaria. Eu me tornei, até um pouco antes do Xamanismo, eu me tornei bruxa. E também estava buscando este caminho da Bruxaria. Eu nem gosto de falar Bruxaria porque na verdade eu me considero uma fada, do reino das fadas. Eu venho do reino das fadas. Mas, neste planeta, as fadas não concretizam e a gente tem que se concretizar através da bruxa. Então eu sou uma bruxa da Lua Branca. E, juntamente, são duas práticas que se complementam de certa forma.

Iniciação, para o neo-xamã, reveste-se de um significado espiritual polissêmico, que inclui a noção de passagem para um estatuto espiritual mais elevado; inclui a noção de aprendizado; inclui a noção de um acréscimo de "poder xamânico"; significando também um currículo das especializações profissionais do neo-xamã – em especial quando o termo é explicitado assim: "sou iniciado em cura, mas não recebi iniciação em rituais com plantas de poder". Há diversas iniciações e diversos significados nativos para o termo. Harner (1995:81) caracteriza a iniciação do neo-xamã, discorrendo sobre a iniciação do xamã tradicional, indistintamente:

Em sua essência, a iniciação xamânica é experimental e, muitas vezes, gradativa, consistindo em aprender, com sucesso, como alcançar um estado xamânico de consciência e ver e viajar nesse estado, adquirindo segurança pessoal e conhecimento de seu próprio espírito guardião, o que garantirá sua assistência no momento em que estiver em estado xamânico de consciência, e aprender com sucesso a ajudar os outros na qualidade de xamã (...).

Depois de aprender os princípios básicos, os métodos e a cosmologia do xamanismo, o novo xamã desenvolve um conhecimento pessoal e poder através da prática e das viagens. Quando esse conhecimento é adquirido, o xamã torna-se um guia das outras pessoas. O xamã está sempre tentando articular suas próprias experiências reveladoras como se elas fossem peças de um

grande quebra-cabeças cósmico. Muitos anos de experiência xamânica são habitualmente necessários para chegar a um alto grau de conhecimento do quebra-cabeça cósmico, e mesmo um grande mestre xamã jamais espera completar o jogo em apenas uma existência mortal.

Harner centraliza a iniciação neo-xamânica em cinco ítens: 1) na experimentação; 2) na obtenção do "estado xamânico de consciência", através da realização das "viagens xamânicas"; 3) na obtenção do "espírito auxiliar"; 4) na aquisição de um "poder pessoal"; 5) no estudo da cosmologia nativa.

"Bater tambor", como disse Ana, é um elemento iniciatório importante. O tambor tem um significado central no universo neo-xamânico. Harner (Ibidem:90s) sugeriu sua utilização a partir de referências etnográficas de xamãs siberianos e de grupos indígenas da América do Norte. É um instrumento mediador entre a realidade comum e o mundo invisível; é o principal meio através do qual se obtém um "estado xamânico de consciência" (*EXC*).[48] Este estado de consciência é descrito por Harner através de referenciais como "imaginação", "visualização", "expansão de consciência" etc.. Ele acentua sempre que "não há amnésia no EXC". Harner (Ibidem: 89) exemplifica sua noção de EXC através de referências etnográficas de xamãs Kattang, da Austrália. O "estado alterado", recorrente entre xamãs de algumas sociedades tradicionais – como a xinguana, por exemplo – é assim domesticado, transformado em uma prática urbana, entre os neo-xamãs.

"Começar a bater tambor" significa que o neófito neo-xamânico está começando a ser capaz de adentrar na aventura de viajar para mundos ocultos. O próprio Harner (Ibidem:212) ensina, em seu livro e em seus cursos, sobre a arte de se fazer um tambor e de utilizá-lo. Isto é considerado muito importante. Eventualmente, o neo-xamã pode substituir, conforme orientação de Harner (Ibidem, idem) o tambor real por gravações eletrônicas de sons de tambor. Todavia, confeccionar e depois tocar o seu próprio tambor tem um imenso valor. Um dos rituais importantes é o do "nascimento do tambor", quando o neófito faz, com madeira e pele de carneiro curtida, o seu próprio tambor, que imita os instrumentos congêneres dos xamãs siberianos. Este tambor será então consagrado através de dança, canto e do toque. Quando é percutido pela primeira vez, ele nasceu. O tambor adquire - conforme disse-me Gisela - um "espírito próprio". O tambor é capaz de falar, de ouvir, de aconselhar, sob formas não verbalizadas e não racionais: torna-se um ente vivo e dotado de alma. Eliade (1998:193s.) relata como o tambor xamânico siberiano adquire uma alma e passa a dialogar

[48] Os neo-xamãs evitam a palavra "transe", preferindo falar em *EXC* – conforme uma recomendação de Harner (Ibidem:88) – porque "transe" evoca a idéia de perda de consciência. O neo-xamã quer enfatizar a aquisição de

com o seu dono, tornando-se um de seus espíritos auxiliares. E o neo-xamã parodia, no âmbito urbano, a metamorfose do tambor que confecciona em um ente animado, própria dos xamãs tradicionais de algumas sociedades siberianas. Trata-se, aqui, da noção de *object-souls*, de Tylor (1970:63) – já mencionada no capítulo anterior – um aspecto do *animismo:* objetos são dotados de alma. Sendo assim, como já coloquei, pareceu-me pertinente considerar esta noção dos neo-xamãs, e também outras similares, como expressão de um "naturalismo animista" ocidental. Gisela disse em um evento, repetindo uma citação de Eliade (ibidem) sobre os xamãs siberianos "o tambor é o cavalo do xamã". Assim, quando a neo-xamã Ana diz "comecei a bater tambor", ela está dizendo que se tornou iniciada através de um instrumento musical dotado de consciência, o que indica sua inauguração xamânica para o mundo invisível. Quando é dito "fulano bate tambor", significa dizer que alguém tem algum grau de acesso ao cosmo invisível xamânico.

O canto é outro elemento ritualístico importante, auxiliar do tambor para a obtenção de *EXC* e recomendado por Harner (Ibidem: 93s). Por isto, o iniciante em neo-xamanismo deve também aprender alguns cantos xamânicos – extraídos do repertório de xamãs tradicionais de diversas sociedades ou inventados também; assim como deve aprender a dançar. Pude ver, entretanto, que muitas vezes o canto é substituído pela audição coletiva de CDs de "etnomúsica". As danças, em geral, seguem a categoria coreográfica nativa de "danças circulares" – onde as pessoas formam círculos e dançam de mãos entrelaçadas. Assim, a prática ritual neo-xamânica é também a própria iniciação do neo-xamã. Ele se inicia praticando: dançando, cantado e batendo tambor.

Sapaim é um xamã que não bate tambor. Não existe esse tambor, ao estilo ameríndio norte-americano ou siberiano, como prática xamânica xinguana. Mas os neo-xamãs tem tolerância a isto, reconhecendo que o xamanismo tradicional – do qual se sentem continuadores – tem formas e instrumentos variáveis e diversos. Sapaim tem sua flauta e seus chocalhos. Estes são recebidos, ouvidos pelos neo-xamãs com o mesmo grau de concentração com que se ouve um tambor. Harner (Ibidem: 212) recomenda os chocalhos indígenas como substitutos do tambor: especialmente os chocalhos semelhantes aos feitos pelos Hopi e os Zuni. Geralmente, os neo-xamãs adquirem chocalhos comercializados em lojas de artesanato indígena, como a que existe junto ao Museu do Índio, em Botafogo, no Rio de Janeiro.

Um outro elemento iniciatório fundamental é que o neo-xamã realize a sua primeira "Viagem Xamânica" (ou "Jornada Xamânica"). Trata-se, como me informou Gisela, de "um

---

um outro estado de consciência a ser somado, e não a ser subtraído ao estado de vigília normal. Harner distingue o EXC dos estados mediúnicos espíritas e dos estados de possessão do Caribe e em Java.

exercício espiritual de imaginação criativa". Esta, como elemento básico, será uma viagem ao "mundo superior" e/ou ao "mundo profundo" – o que também pode ser entendido pelos nativos como uma metáfora referente à interioridade das regiões inconscientes da alma. Boas (2004:316) informa que a crença em um mundo subterrâneo, do qual provém as almas dos ancestrais, é recorrente entre os índios do sul dos Estados Unidos. Os Yanomami (Albert e Chandés, 2004:39) também pensam o Cosmo dividindo-o em um céu, uma terra-floresta onde vivem os humanos e um mundo subterrâneo. Já mencionei outras referências ameríndias aos mundos estratificados, apoiando-me em Viveiros de Castro (1986:191)[49], no capítulo dois, quando reproduzi o relato de Sapaim do mito de Arawutará e seu amigo morto. Os nativos urbanos conhecem tais noções ameríndias. Entretanto, o céu e o mundo profundo dos indígenas são localizações do Cosmo, ou seja, são primariamente espaciais e tem seus habitantes. O nativo urbano vê, além de um sentido também espacial (e por isto, durante o ritual, todos se deitam sobre o chão para descer ao mundo subterrâneo)-, ao mesmo tempo, um sentido psicológico de inconsciente. O céu e o mundo profundo espaciais são transpostos, assim, para o segundo sentido de "mundos interiores" psicológicos. Essa transposição pode ser entendida como a elaboração de uma metáfora, ao olhar do nativo urbano. A linguagem mítica do índio é revertida para uma linguagem mítica própria do xamã urbano, onde o significado original é alterado. Para o neo-xamã, os mundos profundo e superior são, simultaneamente, outras "dimensões" e referências aos meandros internos do inconsciente e aos "arquétipos" que nele habitam.

Afirmam os nativos Gramacho e Gramacho (2002:31): "É na jornada que o xamã abre as portas da consciência e viaja até a realidade incomum, conceito trazido pelo antropólogo Michael Harner, onde se conecta com seus aliados". O "inconsciente" também é referido como um "mundo" (ibidem, idem): "...na jornada xamânica entra-se voluntária e propositalmente no mundo incomum, a maioria da vezes seguindo uma rota específica, trilhando caminhos já experimentados e encontrando guias e guardiões". Os habitantes dos mundos outros, especificados pela cosmologia do xamã tradicional, são também traduzidos metaforicamente (ibidem, idem): "Identificar o animal de poder é encontrar o Encantado (espírito da natureza e protetor pessoal) de acordo com a cosmogonia dos índios

[49] Viveiros de Castro (1986:184) informa que os Araweté também possuem a noção de um cosmo formado por patamares celestes, por uma região média e por um mundo inferior. Ele cita (ibidem, 197s) algumas monografias relativas a grupos Tupi que relatam a noção de mundos subterrâneos: os Kaapor, os Waiapi, os Parintitin, os Tapirapé. Assim como Viveiros de Castro (ibidem,201) confessa não ter encontrado na bibliografia relativa aos Guarani qualquer referência a mundos subterrâneos, também não encontrei nada claramente semelhante com relação aos Kamayurá, nem mesmo através das narrativas de Sapaim.

pernambucanos Pankararu, o Orixá de cabeça, aquele que é o dono e protetor da tradição africana, ou o Anjo da Guarda cabalístico e judaico-cristão".

Harner (1995:50s) dedica um capítulo de seu manual de neo-xamanismo à prática da "Viagem Xamânica", citando, a partir de textos etnográficos, as noções a respeito de povos diversos como os Jívaro, os Arunta australianos, os Chukchee da Sibéria, os !Kung da África do Sul, os Twana e os Bellacoola da costa noroeste norte-americana e os Pomo da Califórnia, os Zuni e os Hopi. A noção de uma descida ao "mundo profundo" é existente entre os xamanismos desses diversos povos e será, então, repetida pelo aprendiz. O aprendiz, no caso o leitor, é convidado por Harner a realizar sua primeira viagem, ouvindo um som de tambor, gravado ou ao vivo, relaxando e visualizando interiormente a viagem de descida ao "mundo profundo". As instruções de Harner partem do princípio que o cenário determinado pelo tambor, pelo relaxamento e pelas próprias noções assim apreendidas produzirão um *EXC* – uma mudança de consciência em direção a uma outra realidade, a qual produz experiências reais e significativas para o iniciando. A partir desta primeira Viagem, o iniciando percorrerá outras, sozinho ou em grupo. Em algumas destas, ele encontrará seus "Animais Auxiliares", e, assim, aumentará seu "poder pessoal" – o que significa acréscimo de "intuição"[recepção de idéias do "mundo espiritual"], de "harmonia física e mental" [traduzível como bem estar físico e espiritual], de "poderes paranormais", de aptidões para melhor resolver seus problemas e para ajudar as outras pessoas.

A noção de "Animal Auxiliar", já tratada no capítulo anterior, é uma re-significação neo-xamânica dos espíritos auxiliares de diversos grupos indígenas xamânicos. Sapaim tem seu *Mamaé* que, como todo espírito auxiliar xinguano, pode se apresentar como humano. Os *Mamaé*, como já tratei em capítulo anterior, podem ser vistos como humanos ou como espíritos vestindo suas "roupas", ou como animais, dependendo da perspectiva adotada pelo sujeito. Um espírito auxiliar visível como humano é também previsto e descrito por Harner (Ibidem: 100), quando ele cita tal noção entre os Salish da Costa, entre os Cocopa do Colorado, entre os Jívaro e diz: "esta dualidade animal-humano do espírito guardião constitui uma característica comum da cosmologia das Américas do Norte e do Sul, bem como em qualquer lugar do mundo primitivo." Harner (Ibidem, idem) observa que, entre os Jívaro, o espírito guardião aparece como animal nas visões e como ser humano nos sonhos. Harner também cita Castañeda, quando este último adquire o poder de conversar com animais e a descrição da noção meso-americana do *Nagual* - o ser que se transforma de homem para animal e vice-versa. Os neo-xamãs, entretanto, preferentemente concebem seus espíritos auxiliares – ditos "Animal de Poder", "Animal de Cura" e "Animal de Sabedoria" – como

seres zoomórficos, vinculados a uma noção de natureza animada. Harner (Ibidem; 98s) discorre sobre esta vinculação entre os Animais, os seres humanos e a Natureza – falando em termos de "crença de que homens e animais são parentes".

A experiência de metamorfose em animal, entre os neo-xamãs – já mencionada antes - também é uma parte da iniciação. A animalidade é uma condição psicológica, um estado de alma, alcançável através de uma prática ritual realizada pelo sujeito humano. Quando algum dos diversos Animais interiores da pessoa "emerge" – conforme a noção nativa de que o processo decorre de uma profundidade em direção a uma superfície – o sujeito torna-se Animal. Descrevo adiante o depoimento de Gisela referente à sua metamorfose em onça. Os nativos urbanos também afirmam que uma determinada pessoa tem maior "ligação" com este ou com aquele Animal, entre os diversos Animais que habitam a sua interioridade (Gramacho e Gramacho, 2002:33). Este Animal, assim, é dito "o totem de fulano", ou "o Animal-Totem de fulano". As qualidades atribuídas ao Animal refletem-se, assim, nas características da personalidade daquela pessoa. A noção classificatória de totemismo encontra, assim, uma re-significação peculiar dentro da cosmologia do neo-xamanismo. Aqui, a ênfase do totem recai sobre o indivíduo. É ele, o indivíduo, e não grupos sociais – como nas sociedades tradicionais totêmicas - que se torna o portador do Animal-totem. Assim, descobrir e "vivenciar" os seus Animais, e o seu Animal-Totem, é uma tarefa iniciatória fundamental na formação do neo-xamã.

O "Animal de Poder" evoca a noção de uma força psíquica subjetiva, que é capaz de se objetivar no cotidiano do neo-xamã. É algo que pode ser adquirido, mas que também pode ser perdido. Ajudar as pessoas da cidade na aquisição ou na recuperação dos Animais é uma das principais tarefas do neo-xamã. O espírito auxiliar ameríndio é revertido, pelos neo-xamãs, para a categoria "Animal", e pensada como um elemento estrutural da *psiquê* individual. Ao mesmo tempo, o "Animal" é um vínculo com a Natureza, sendo uma força instintiva, primitiva, aparentada às raízes filogenéticas do ser humano. A aquisição do Animal representa assim, conforme o neo-xamã, uma religação entre indivíduo e uma força primitiva, sagrada, dotada de magia e de sabedoria. Para o neo-xamã, o Animal representa o vínculo com uma totalidade que foi perdida pela sociedade moderna e industrializada. Afirmam Gramacho e Gramacho (ibidem, 33): "Tal paraíso – fundamentado na total integração entre homem e natureza – é recriado nos rituais xamânicos, e cabe ao xamã, em estado sensibilizado e alterado de consciência pelas músicas, cânticos e movimentos, recapturar em si a sabedoria e os ensinamentos dos animais". O homem moderno, cercado de

tecnologias, se "desnaturalizou" e, assim, é "re-naturalizado". Trata-se do retorno à boa Natureza proposto por Rousseau.

A iniciação do xamã urbano pode ter um marco ritualizado específico, ou, mais comumente, se dá através de um aprendizado variado e contínuo, realizado nos encontros, cursos, oficinas, rituais, leituras e ensinamentos orais de um xamã professor. Muitos xamãs urbanos são iniciados através da *ayahuasca*. Existe, com freqüência, um certo auto-didatismo justificado. Justificado porque o neo-xamã "já nasce xamã", ou seja, já tem em si mesmo a condição xamânica, sendo qualquer estudo ou formação, ou aprendizado com outrem, considerados apenas formas exteriores de se aprimorar aquilo que já existe internamente. O que conta é o que há internamente, como pré-disposição. Assim, um xamã urbano pode ser reconhecidamente um auto-didata, sem problemas. Gramacho e Gramacho (2002:15), autores nativos, afirmam: "Na maioria das tradições, os xamãs já nascem feitos. Aos poucos eles são descobertos com a revelação dos seus dons de cura ou de sabedoria e do conhecimento sagrado." Ter tido um ou mais mestres iniciadores, contudo, constitui um relato comum. Freqüentei um evento com Richard Carranza, xamã brasileiro de origem peruana, que afirma ter sido iniciado por diversos xamãs andinos Quétchua. Kaká Werá Jecupé afirma ter nascido "índio tapuia", Txukahamae, mas ter sido iniciado nas tradições secretas do *Ayvu Rapita* dos Guarani, através de pajés deste povo. Castañeda descreve como ele próprio teria se iniciado através dos ensinamentos de Dom Juan, um índio do deserto. Michael Harner foi iniciado por vários xamãs diferentes, Jivaro, Conibo, Sioux e Salish e pela leitura de etnografias sobre xamanismo. Também se pode ser iniciado em xamanismo através de *sites* na internet (que substituem, virtualmente, o manual publicado por Harner (1995) sob forma de livro: "*O caminho do xamã*"). A professora de Gisela foi Carminha Levy, discípula direta de Michael Harner. Carminha aprendeu com Harner as "técnicas xamânicas" em seu instituto de xamanismo, nos Estados Unidos. Gisela, discípula de Carminha, por sua vez inicia outros adeptos do xamanismo em seus cursos e encontros, como é o caso de Ana.. Por outro lado, Gisela é um exemplo de como a iniciação do xamã urbano é multilateral, tem vários mestres, ocorre dentro de várias "linhas" e de várias técnicas de xamanismo. Ela costuma propor "técnicas" em suas aulas e eventos, com o cuidado de explicar de qual "linha" de xamanismo é proveniente aquilo: "é uma técnica dos xamãs *Kahuna* do Havaí", "é um exercício dos aborígenes australianos", "é uma dança dos índios Sioux", "é uma técnica de respiração bolada por Barkley", e assim por diante, com imensas possibilidades de variações e de combinações de "técnicas" de diferentes origens. O termo "técnica" é utilizado pelo nativo contendo significados vários, tais como: prática corporal, processo psicológico, exercício,

coreografia, e ainda paródias de práticas de algum grupo étnico, especificamente. O universo Nova Era é caracteristicamente multifacetário, composto de uma *bricolage* de práticas, como já dito.

Bom, é uma coisa mais longa, que começou lá atrás, com minha pesquisa de física[50] *para compreender a estrutura do mundo, como o mundo funcionava. E a partir destes estudos de metafísica encontrei diversos físicos, cientistas, e um caminho, uma compreensão do mundo que cruzava, que tinha interfaces, com ensinamentos como ioga, taoísmo. O meu primeiro ensinamento foi taoísta, e a partir disto eu fui buscando dentro de linhas de compreensão védicas, hindus, buscando explicações e formas de compreensão do mundo, formas de se viver no mundo, de estar no mundo. E no meio desta trajetória eu fiz estudos dentro da visão que buscava entender o mundo, a espiritualidade, resolução de questões éticas através de conhecimento espiritual, e algumas coisas da alquimia, da mística cristã, e quando eu for fazer minha tese de doutorado eu gostaria que meu tema trouxesse alguma coisa referente sobre a nossa região, sobre o povo que mora aqui, e por isto, eu comecei a descobrir esta forma de ver o mundo, esta forma de olhar o mundo do índio que tem esta raíz em nosso solo. Ainda nesta linha de compreensão e de transformação interna, a partir de uma percepção que o mundo é aquilo que a gente pergunta pra ele, sente pra ele, o que ele é, que é um princípio básico da física quântica de que dependendo da pergunta que você faz você obtém certas respostas, ou seja, dependendo do estado de consciência em que você está você recebe uma circunstância à sua volta que vai responder ao estado de consciência em que você está. Quem tinha estes ensinamentos eram os pajés aqui dentro. E com eles que eu comecei a buscar, procurar compreender qual era a forma de técnicas de trabalho que levavam a esta compreensão de mundo, a esta forma de estar no mundo de forma que o mundo respondesse ao seu estado da melhor forma possível harmonicamente, com saúde, com beleza, e aí eu fui tentando adentrar no xamanismo e tive muita identificação com o trabalho dos xamãs da linha norte-americana, os povos , a cultura norte-americana, os xamãs tibetanos e aí foi meu mergulho no xamanismo.*

Gisela informou-me também a respeito de sua iniciação diretamente com índios brasileiros. A este respeito, a sua experiência foi a seguinte:

Olha, pessoalmente eu estive com o Sthan Xanian, que não é um índio, ele foi criado por algumas tribos brasileiras e depois ele foi levado pros Lakota e ensinado pelos Lakota e trazido de volta. E junto com ele tem os Krenak se eu não me engano, são dois irmãos, que fazem trabalho lá na Paz Géia junto com ele, e um deles até me deu um cachimbo - e eu tenho tido algum contato - que são

[50] Gisela fez pós-graduação em ciências exatas – física - no COPPE/UFRJ

pessoas , são índios que também estão aqui com esta missão de trazer alguma coisa da cultura e da cultura deles pra gente. Tive também o ritual da lua cheia com um que está aí badalado e tudo que se identifica com o nome da tribo "aquele que anda pela beira dos rios", depois posso pegar o nome, e ele está aí também pra fazer uma ponte entre a dele e a nossa cultura. E eu estive com ele pessoalmente num ritual de lua cheia, ele falou bastante, ele fez um ritual muito bonito, ele se colocou, colocou a dor do índio, colocou a dor desta nação que foi massacrada, que está sendo massacrada, e um grito até de pedido de ajuda pra que a gente olhe com novos olhos e tive depois conversando com ele pessoalmente e a luta dele é essa, de transformar um pouquinho a visão do europeu, desta cultura que a gente chama de moderna, pra gente rever e repensar a forma de lidar com os povos nativos, pra que gente não perca algumas conhecimentos de algumas qualidades que a gente pode ter pra gente mesmo. São estes três índios, estes dois irmãos e este outro índio que estava lá na lua cheia. E o Sapaim!

E, as tradições ameríndias norte-americanas com as quais Gisela é mais familiarizada, ou teria sido iniciada, seriam as seguintes:

> *Cheyennes, Algonquinos são os que eu tenho mais contato, que me vieram através de pessoas que estiveram lá, alguma coisa também de uma tradição mexicana, através de uma igreja nativa americana. Eles usam o peyote, usam o don-pedrito, mas usam também o temascal, que é a tenda do suor, eles usam também a busca da visão que é da tradição Lakota-Algonquina, várias nações norte-americanas usam esta série de rituais para trabalhos de auto-conhecimento e auto-cura e eles também usam busca da visão, dança do sol, tenda de suor, a chalupa que é o cachimbo, algumas danças sobre fogo. Tem também os índios "Chuá"* [Jívaro Shuar], *da amazônia peruana, tive pessoalmente com eles durante dez dias, são dois irmãos, homens de medicina, usam ayahuasca, e foram dez dias maravilhosos.*

Gisela também recebeu "algum grau de iniciação" em outras tradições xamânicas consideradas por ela não indígenas:

> *Os kahunas*[51] *do Hawai não são considerados indígenas, são povos nativos né? Tem os kahunas, que eu trabalho com eles, são polinésios. Um pouco das iniciações dos aborígenes australianos, que é o trabalho do Barkles, e um pouquinho do platô tibetano, muito pouquinho, alguma coisa que eu faço. Conheço alguma coisa da tradição Celta. Também alguns trabalhos de*

[51] *Kahuna* é, conforme os nativos urbanos, um termo polinésio que significa "sabedoria", por extensão, "homem de sabedoria" e que é aplicado aos curandeiros, aos xamãs, aos especialistas em qualquer conhecimento. No meio nativo, há uma difusão do assim falado "xamanismo kahuna", que teria se originado no Hawaí e cuja categoria fundamental é o "poder-mana", ou "energia-mana" (Cf. King, 1987).

expansão de consciência onde você acessa um caminho no mergulho na dama do lago, através do lago, até chegar ao Avalon, ao Graal, conheço alguns trabalhos disto, poucos, muito poucos, e um pouquinho da história da tradição celta que já é bem badalada, e eu conheço pouco, muito pouco.

O nativo urbano não se definiria como crente em alguma forma de sincretismo, antes prefere falar em "ecletismo". O ecletismo que reúne tudo num todo. Este Todo, que inclui informações de etnologia, de biologia, de física quântica e de psicologia, é o fundamento do xamanismo como o entende o nativo. A proposta iniciática do xamã urbano é conhecer o maior número possível de cosmologias , de práticas nativas e de formas de xamanismo, ou seja, o maior número possível de "técnicas". Ele segue uma trajetória de exploração daquilo que William James denominou de "subuniversos de significação" e que Schutz (1979) denomina por "províncias de significado". Barkley é um neo-xamã australiano, "iniciado por aborígenes", e que ensina a modificar o "DNA genético" e que fala do universo como um "arranjo de energia quântica", aproximando, assim, a cosmologia neo-xamânica das categorias da física quântica. Somam-se as tradições ameríndias norte-americanas e sul-americanas, bem como a polinésia e a celta, além da tibetana e também o esoterismo gnóstico-medieval do Graal. Percorrer esta viagem em diversas direções e somar, multiplicar e "ecletizar" é o elemento axial do processo de iniciação do xamã da Nova Era. A noção fundamental aqui é a de soma. Somando-se os diferentes, obtém-se uma nova totalidade que é mais elucidativa. E conhecer não se limita somente a ler a respeito. É necessário "vivenciar", experimentar, passar por técnicas corporais. Para tanto, acontecem eventos, oficinas, *workshops*, rodas de sabedoria, compartilhadas por outros interessados. Raramente a iniciação é um processo pessoal, de mestre a discípulo. Em geral, trata-se de um processo que envolve um grupo, grupos distintos, formados por indivíduos caminhantes, que **erram** entre uma e outra província de significado – "errantes", no dizer de Amaral (1998). Trata-se de uma rede onde o maior número possível de malhas dever ser percorrido e explorado. A metáfora nativa para a noção de rede é a da teia da Aranha, conforme um mito Hopi (Cf. Gramacho e Gramacho, 2002): "tudo está ligado a tudo". Trato esta noção de rede, aplicada aos nativos urbanos, no próximo capítulo.

Gisela, minha informante principal, fazia doutoramento em física pela COPPE, na UFRJ. A ligação de Gisela com a física também é vista como parte de sua iniciação. As noções nativas de "outras realidades", de outros estados de consciência, são freqüentemente explicadas a partir de categorias tomadas da física quântica – basicamente, dizendo que "tudo

é mente, tudo é mental, o universo é uma construção mental, matemática" (Gisela) Sua tese de doutoramento, que foi recusada, tratava da aplicabilidade do xamanismo na área empresarial, como forma de otimização de recursos humanos. Disse-me Gisela, a respeito:

A tese versa sobre isto, a possibilidade de técnicas neo-xamânicas dentro das empresas de forma que elas funcionem, as organizações, funcionem de uma forma, inclusive, mais ética em suas relações humanas, que é isto que vem sendo trabalhado em todas as linhas, mesmo dentro da economia. Hazel Henderson[52] está trazendo pra gente uma economia onde todos ganham, que é uma economia exercida pelos Lakotas, o exemplo de sociedades nativas é usada por estes estudiosos para mostrar como pode funcionar uma sociedade onde cada um exerça o seu papel na sua integridade, na sua teofania particular, no seu talento particular, sem que haja disputas e que isto funcione.

A tese de Gisela propunha que os rituais xamânicos fossem regularmente praticados dentro de empresas, e estas fossem reorganizadas de forma a diminuir os erros e desacertos nas relações humanas entre produção e trabalhadores. A proposta ainda contém uma visão de sociedade mais justa e igualitária, mais cooperativa e menos competitiva, inspirada na imagem romântica de sociedades ameríndias. Sobre a recusa de sua tese, Gisela a atribui ao exercício, no meio acadêmico, de "um pensamento duro e inflexível, positivista e autoritário, que não permite o ventilar de novas idéias". Também atribui o episódio ao fato do "poder pessoal" de um dos membros da banca que recusou sua tese ser maior do que o "poder pessoal" dela própria. Gisela fala do "poder", do poder das crenças sobre as pessoas, do poder das pessoas sobre outras, como sendo o eixo central da atuação do xamã. Por isto, também no episódio da recusa de sua tese ela vê, e afirma que admira, o poder das idéias e da pessoa que discordou da aprovação da sua tese, dizendo: " E este rapaz, por questões pes-

soais, foi com o objetivo de não deixar a banca passar, aprovar a minha tese, e foi impressionante o poder que ainda tem porque ele sozinho conseguiu derrubar. Como xamã eu admiro o poder dele. E admiro o poder que ainda este discurso científico exerce nestes anos todos, nestes séculos todos, ainda exerce até hoje."

Perguntei a Gisela sobre como se vincula o "xamanismo" com a sua vida cotidiana e obtive a resposta seguinte:

Eu faço trabalhos e uso técnicas xamânicas dentro de processos terapêuticos e processos de crescimento pessoal e de amigos e utilizo técnicas xamânicas no meu dia-a-dia. Onde eu entro em ambiente que não está muito harmonizado, vou fazer uma ligação, vou fazer uma conexão, com dimensões outras pra harmonizar aquele ambiente, harmonizar

pessoas...Eu tenho a sorte de estar numa família que tem bastante abertura e eles aceitam bastante bem que eu toque o meu tambor, que eu tenha meus animais espalhados por aí, meus animais-totens espalhados por aí, sinto que é uma coisa que não é compreendida por todo mundo, então tem pessoas que você nem fala sobre isto diretamente, nem fala "faço trabalhos xamânicos", as pessoas nem sabem o que é o xamanismo, tenho percebido, tem muito isto. É uma idéia que a gente tem que as pessoas sabem o que é trabalho xamânico, mas elas não tem. O que existe realmente é este poder pessoal pleno. Então, você tendo este poder pessoal você vira um testemunho vivo de que existe um trabalho sendo feito, que pode ser feito, que você resgata a sua integridade. E você percorrendo este caminho e sendo um testemunho vivo, as pessoas se aproximam de você para isto, para que você as ajude a recuperar este poder pessoal, esta integridade, esta luz própria. É este testemunho vivo que a gente dá. Eu não sinto dificuldade em estar em nenhum lugar, pelo contrário. Tem espaços que eu entro onde eu não me sinta bem ali dentro, eu acho que é uma dica para não estar lá e eu vou embora, mas eu sempre participo bastante bem da vida social dentro do que eu sinto vontade, do que eu gosto. Realmente o ritmo de vida se modifica um pouco, não existe mais um gosto para coisas cotidianas, para sair pra um barzinho, para o papo furado de um barzinho; mas muitas pessoas estão neste mesmo ritmo, então existem encontros outros, onde pequenos rituais são feitos em encontros às vezes, fazer uma comida e conversar coisas que sintonizem pra este tipo de conversa, resgate de integralidade, dificuldades pessoais e de como se recuperar destas dificuldades pessoais, ou só pra dançar junto. Este ato de dançar junto já é um re-harmonizador. Qualquer dança que se dance já é uma reestruturação corporal, quando você vai se soltando e quando tem pessoas ali dentro que talvez nem tenham conhecimento deste nome "xamã", mas que são pessoas que dançam muito bem e que soltam corpo e que dão liberdade aos outros de dançar também, seja qual música for. Existe um trabalho de liberações internas e de re-harmonizações internas. A Gabrielle Rusky, que é uma dançarina norte-americana, faz este trabalho. Ela depois conheceu trabalhos xamânicos e ela chama o trabalho dela de trabalho de dança xamânica, mas não necessariamente de música nativa. São músicas até nossas, mais modernas, contemporâneas, que podem ser dançadas de forma a que atua assim esta busca de poder pessoal e integralidade.

Gisela, acima, fala de uma estética – explicitada através do ato de dançar – e de uma sensibilidade dos neo-xamãs, centradas na noção de "poder pessoal", que devem percorrer a vida cotidiana do nativo, do xamã. O uso pela informante do termo "integralidade" remete à

[52] Cf.: Henderson, 2000

noção de uma sensibilidade que permeia todos os pensamentos, os sentimentos e os atos do xamã, ampliando assim, a sua condição para muito além dos encontros ritualizados. Ela ainda faz um uso peculiar da noção de totemismo, quando afirma que caminha nas ruas acompanhada por seus "animais-totem", ou seja, acompanhada por seus "Animais de Poder"- que são personalizados, assumindo assim o significado de extensões psíquicas mais poderosas do seu *ego* e, ao mesmo tempo, de vínculos invisíveis com forças espirituais do Cosmo. Ela anda com o seu *manitu*.

A presença de Sapaim entre xamãs urbanos torna possível, para eles, pensar numa outra alternativa de iniciação: através do pajé xinguano. Já relatei casos de indivíduos urbanos que foram ao Xingu para "ver *Mamaé*". Minerva, uma terapeuta Nova Era, que segue a "linha" dita *Wicca*, e que hospeda e organiza as pajelanças de Sapaim em Florianópolis, já foi ao Xingu por três vezes. Também é o caso da neo-xamã sergipana que é conhecida por *Yatamalu* (nome dado a ela por Sapaim, "mulher-pajé", em yawalapiti). Gisela iria ao Xingu, mas teve obstáculos que a fizeram adiar a viagem. A viagem ao Xingu torna-se, assim, uma "viagem iniciática".

A "viagem iniciática" é uma noção recorrente no universo Nova Era e que tem semelhança ou antecedente nas peregrinações religiosas, bem como nos romances de auto-aprimoramento do século XIX, tais como o *Wilhelm Meister* de Goethe (Cf. Gusdorf, 1982:393s), onde a viagem tem sempre mais do que um caráter de deslocamento geográfico, tratando-se de um processo de mutação interior que ocorre através da apreensão de novos significados e de novas descobertas pessoais. Através das obras do escritor esotérico Paulo Coelho (Coelho,1988 e 1990), popularizou-se a antiga rota de peregrinação mística ibérica - até São Tiago de Compostela -, além da própria noção de peregrinação mística em si. O universo Nova Era e, por extensão, o neo-xamânico, apreendeu tal categoria. Simultaneamente, herdou a noção psicodélica de "viagem", presente no movimento *hippie*, na contracultura em geral, e que era aplicada à experiência alucinógena. Assim, os neo-xamãs falam "vamos fazer uma viagem" com um sentido próximo daquele que os *hippies* e usuários de LSD dos anos 1970 se referiam à sua experiência lisérgica. Com freqüência, a noção de "viagem" como experiência interna, subjetiva, sobrepõe-se à noção de "viagem" como deslocamento geográfico. "Viagem" refere-se à noção nativa urbana de uma entrada para um espaço interior, para o interior do sujeito. Esta noção de interioridade, como observam Duarte e Giumbelli (1995: 77s), configurou-se no Ocidente a partir dos séculos XVIII e XIX, através do surgimento de um *sensus privatus* – fonte do surgimento de disciplinas como a psiquiatria e a psicologia modernas. A palavra "viagem" se torna, assim, metafórica. A longa e difícil

"viagem" do aprendiz Branco até o deserto, ou até a aldeia indígena, onde poderá aprender segredos iniciáticos com os xamãs também faz parte do cenário que se desenvolve nas obras de Castañeda e Harner. Todavia, no sentido espacial da "viagem iniciática", Sapaim vem abrir uma nova rota: a amazônia alto-xinguana. Em suas palestras, ele revela o que lá poderá encontrar o peregrino em busca de sabedoria: a visão dos espíritos, os *Mamaé*, os ensinamentos dele e dos outros pajés, as plantas que abrem o olho para o mundo dos *Mamaé*, as lagoas encantadas e assombradas de Miararé e de Morená, o convívio com o seu povo, caminhadas xamânicas pela floresta amazônica, o convívio com perigos e desafios espirituais diversos e etc..

Presenciei, num evento neo-xamânico, uma conversa entre Sapaim e uma professora universitária, adepta do neo-xamanismo, Leopoldina. Já relatei parte deste encontro no primeiro capítulo. Leopoldina surgiu em uma das festas de Lua Cheia, organizadas com a presença de Sapaim, onde várias pessoas se encontravam sentadas em torno de uma fogueira no meio de uma mata. Nestes encontros, Sapaim sempre convida esta ou aquela pessoa para ir ao Xingu – bastando que a pessoa se aproxime dele - e se dispõe, se solicitado, a ensinar algumas práticas mágicas de pajé. Assim, diante desse tipo de expectativa, Leopoldina aproximou-se de mim: "o senhor é que é o antropólogo que está cuidando do pajé?" Pediu-me então para que falasse com Sapaim a respeito dela e do seu interesse em se tornar uma xamã. Disse ter um certo receio de falar com ele diretamente. Perguntou-me se isto seria possível, se Sapaim iniciaria uma mulher Branca. Eu disse a Leopoldina que seria melhor que ela falasse diretamente com o pajé. Ela criou coragem e foi até ele. E ele respondeu que sim: ela teria que ir ao Xingu, onde experimentaria as plantas de sonhar, o fumo e o retiro. Leopoldina ficou exultante, satisfeitíssima e voltou até onde eu me encontrava para perguntar-me sobre como se chega ao Xingu. Passados meses, Leopoldina ainda não foi ao Xingu. Entretanto, Gabriel – também já mencionado em um capítulo anterior - foi comigo ao Xingu, onde fumou sete charutos de pajé, fez abstinência sexual e diariamente passou no rosto a planta mágica *tacupeá,* "para ver Mamaé". Meses depois, expressa sua frustração: "não vi nada até hoje". Mas, Gabriel pretende voltar, de preferência sozinho, e tirar a limpo a tal promessa de iniciação.

Nas cidades do Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Juiz de Fora e São Paulo, entre outras, podem ser encontradas opções diversas em termos de cursos iniciatórios para xamanismo urbano. Eu mesmo pude inscrever-me num curso para iniciação. O curso foi dado por Gisela, consistindo de cinco encontros mensais, ao custo de cinqüenta reais cada encontro. Umas dez pessoas participavam. O programa consistiu de práticas de *viagem xamânica*, confecção de

teias de sonho[53], uso de pedrinhas mágicas e de cristais, a invocação dos "Animais de Poder" , o conhecimento das "ervas de poder" [ou ervas mágicas] e "ervas de cura" [ou ervas medicinais] , "vivências" rituais em grupo, dança, canto etc.. Foi fornecida uma apostila e uma bibliografia para estudo contínuo. O curso consistiu de exercícios em grupo, basicamente corporais, e exercícios individuais. A maior parte do tempo era dedicada à prática da "viagem xamânica", quando todos os participantes deitavam-se sobre o chão e, assim, ao som marcado de um tambor percutido por Gisela, deixavam a mente divagar e descer ao "mundo profundo", indo ao encontro dos Animais, dos "tótens internos". Depois de cada viagem, os participantes sentavam-se em círculo e trocavam impressões a respeito de suas experiências. Gisela ouvia os relatos e complementava, dando algumas explicações. Este curso deu-me o estatuto de iniciando em xamanismo. Segundo Gisela, eu teria como meus Animais uma águia, um lobo branco e uma onça – uma vez que tais imagens surgiram em minha mente durante a "viagem". As características atribuídas a estes Animais assumem assim, conforme a interpretação nativa do processo de imaginação, significados específicos vinculados ao momento da biografia do indivíduo em questão e também significados vinculados à personalidade deste.

Um Encontro Xamânico

Ao ar livre, numa tarde de sábado, debaixo da sombra de belíssimos jatobás, jaqueiras e cabriúvas, Gisela acende um incenso e uma vela e os coloca gentilmente sobre uma pedra que serve de altar. A neo-xamã pega para si, então, um enorme tambor chato aberto em um dos lados e que tem uma cabeça de pássaro pintada. Seria um encontro iniciatório, para quem está começando a adentrar no mundo do neo-xamanismo. A costumeira saudação às quatro direções é realizada ritualmente por todos – o espaço do ritual é sacralizado. Gisela pede que todos agora dancem ao som do tambor, deixando cada um que algum Animal venha caracterizar a própria dança: talvez alguém "dance o lobo", outra pessoa pode "dançar a onça", outro, o macaco; e assim por diante. Em alguns minutos, as quase dez pessoas já estão dançando e emitindo berros guturais e urros animais, se coçando como um macaco, mostrando garras imaginárias, fazendo caretas, rosnando, emitindo grunhidos, grasnando, uivando, ou imitando o canto ou silvo de alguma ave de rapina de asas abertas. Quem olhasse de longe do contexto, teria a impressão de que um grupo de loucos estava ali reunido. Para o grupo, entretanto, nada mais pleno de significados do que aquilo tudo. Acredito que quebrar a

[53] Teias de Sonho são telas redondas de gravetos, onde se entrelaçam barbantes, e que teriam o poder de filtrar os sonhos, impedindo que sonhos maus ocorram. Devem ser dependuradas na janela do quarto de dormir. O apetrecho seria originário da tradição dos índios norte-americanos das planícies.

seriedade, algo lúdico e, de certo modo, expor os indivíduos a uma situação que pode se sentida – por quem vê de fora - como um tanto ridícula, faz parte do processo iniciatório. Entre um grunhido e outro, lembrei-me de uma frase do poeta romântico Schiller: "quem não brinca não é humano". A sisudez é um atributo do homem civilizado, racional. É justamente uma condição que se deseja quebrar. Gisela havia observado, com ar brejeiro, que "só podem ser animais selvagens, que tem energia, e não animais domesticados". Não se deve, portanto, latir, nem miar, nem cacarejar, nem relinchar, nem mugir, pois tais sons evocam animais domésticos. Os animais selvagens é que tem "energia", isto é, são os que mantém vínculos com as forças invisíveis que regem a "Mãe Natureza". Os animais domésticos, familiarizados com o homem e com a cidade, perderam tais vínculos – são mais "culturais" do que "naturais", para o nativo urbano. Suspeitei da natureza lúdica daquele exercício porque os "bichos" ali presentes, incluindo Gisela, além dos outros participantes, alternavam entre expressões da mais "espiritual" seriedade e da mais aberta gargalhada. A seguir, o tambor continua num ritmo mais lento e todos, deitados no chão frio, úmido e arenoso – o desconforto é um exercício necessário - , passam a exercitar sua imaginação: deveriam descer por um túnel subterrâneo em direção a um mundo ctônico. Lá encontrariam algum outro, ou o mesmo, Animal e deveriam perguntar-lhe se se trata do "Animal de Poder" pessoal. A experiência foi feita e em quinze a vinte minutos todos retornaram à posição sentada, esfregando os olhos e se espreguiçando. Gisela explica que há Animais de Poder, de Cura e também os animais da misteriosa "Deusa Negra" – variante da Deusa Terra, ou Mãe Terra, figura mística que evoca o Feminino como substrato invisível do cosmo. A "Deusa Negra", ou "Madona Negra", como disse Gisela, seria "a face feminina de Deus, esquecida pela cultura patriarcal ocidental". A seguir, Gisela põe a tocar um aparelho de CD, que reproduz um canto nativo dos índios Lakota. Quem desejasse, poderia "dançar com os Lakota", ou apenas permanecer escutando. A seguir, vem a "dança polinésia do *mana*" – que Gisela pronuncia "maná". Ela põe a tocar outro CD Nova Era, e pede que todos imaginem, de pé, que estão puxando o "maná" para o próprio umbigo – trata-se de uma energia ancestral e, por isto, tem relação com o umbigo. Depois disto, todos deveriam atirar o "excesso de maná" para o alto, "num gesto de doação para o mundo". Então, todos deveriam subir, fazendo mímica corporal, uma escada imaginária que conduz até o céu. O ritmo da dança acelera e todos estes movimentos são repetidos, repetidos, cada vez mais rapidamente: puxa para o umbigo, joga para cima, sobe a escada; puxa para o umbigo, joga para cima, sobe a escada, e assim por diante. Finalmente, o grupo forma uma roda, todos sentados sobre o chão, e cada

um relata tudo o que sentiu e viu. A reunião se encerra. Todos percorrem a trilha na mata, de volta. (Extraído do diário de campo, setembro de 2002).

A "AQUISIÇÃO DO ANIMAL TOTEM"

Os animais estão muito mais ligados a uma força instintual presente no homem, e o homem nesta integridade trás dentro de si todos os reinos, inclusive os manifestos. O homem trás o reino mineral dentro dele; o reino vegetal dentro dele; o reino animal dentro dele. E entrar em contato com estes professores deste reino animal, que estão presentes internamente dentro da gente, é uma forma de entrar em contato com estes animais que iriam nos ensinar a respeito da nossa personalidade, a respeito da nossa forma de atuar no mundo. Existem aqueles animais que nos acompanham como seres presentes de outras dimensões que estão ao nosso lado como amigos, companheiros, na nossa jornada. Estes animais trazem conforme nós também trazemos aspectos de sombra e de luz. Os animais por serem seres onde a força instintual está muito mais presente, o que seria sombra neles, seria uma sombra dirigida para o aspecto positivo: por exemplo, a agressividade seria dirigida para um proteção, para um discernimento do que é perigo do que não é perigo, para te levar pra frente, pra abrir novos caminhos, e é a mesma agressividade que te faz destruir alguma coisa, esta mesma agressividade faz com que você abra novas caminhos e que siga com determinação a sua jornada de vida. Então, o direcionamento e a significância destes aspectos internos do seu animal vão te dar a positividade deste aspecto luz e deste aspecto sombra. Por isto que o aspecto sombra não é necessariamente mau. Dependendo da forma de uso, dependendo do que vai se fazer com isto, com certeza a positividade dever ser usada e tem que ser usada. (Gisela)

A noção de "Animais de Poder" já foi tratada no capítulo anterior. Abordo aqui o "ritual de aquisição" destes e os significados envolvidos. Os "Animais" são "espíritos da natureza", por um lado, mas também estão presentes dentro da *psiquê* dos sujeitos humanos. Os "Animais" não são os animais empíricos do zoólogo – apesar de vinculados a estes - , mas, ao modo dos mitos indígenas, são espécies, ou seja, seres modelares de certa espécie. Para explicar a noção de "Animal de Poder", Harner busca referências em diversos povos tradicionais: os Salish da Costa, os Okanagon de Washington, os Yuki californianos, os Sioux Lakota, os Arunta e os Wiradjeri australianos, os xamãs lapões da Escandinávia. A "Viagem Xamânica de Aquisição do Animal" é o ritual que permite aos nativos o encontro com o seu "Animal Totem".

Totem, espírito guardião ou animal de poder, é uma determinada qualidade energética com a qual os humanos se conectam desde o nascimento – ainda que não tenham consciência disso – e que serve de âncora na Terra; é a forma que o ser espiritual sutil encontrou para estar presente na vida física. Sem o Totem, acreditam xamãs das mais diferentes tradições, seria impossível ao homem sobreviver" (Gramacho e Gramacho, 2002:33).

O vínculo do sujeito com um totem individual parodia aquilo que os nativos urbanos entendem ser o totemismo tradicional. O totem, como especificidade inconsciente dos sujeitos, é aqui um universal. Não é aqui aquela forma de ordenação social, peculiar a alguns povos tradicionais, "através do tratamento de seres não-humanos como signos" – como define Descola (1996:88). O totem, aqui, é conseqüência do naturalismo animista.

Os diversos Animais tem seus qualificativos específicos – aos quais aqui refiro como animalidades. E a mitologia de cada Animal, no cosmo neo-xamânico, é obtida coletando-se comparativamente mitos de sociedades tradicionais, além de dados da zoologia. Carminha Levy compilou um "bestiário" xamânico (Cf. Levy & Machado, 1999), onde narra diversos mitos ameríndios e de outros continentes – mitos que ressaltam as animalidades de cada espécie. No texto, a autora relata sua conversa com cada Animal, em diálogos obtidos através de "viagem xamânica". Após o diálogo, segue-se um apanhado de mitos relativos ao Animal e, finalmente, uma descrição zoológica e etológica da espécie.

Após a Viagem Xamânica, os presentes deverão relatar quais Animais foram encontrados, o que estes disseram, o que fizeram. E estes elementos são vinculados à mitologia de cada Animal encontrado, sendo o bestiário de Carminha Levy um instrumento para isto. Todos estes elementos míticos, uma vez decifrados, tem significado importante e sinalizam a condição atual da pessoa que relatou a Viagem.

Um Ritual dos Animais:

Éramos umas doze pessoas, incluindo Gisela. Reunimo-nos no quintal de sua casa, numa manhã de sábado. O encontro era parte do curso de xamanismo e o objetivo, naquele sábado, seria o de que cada um encontrasse e reconhecesse os seus Animais. Após algumas conversações iniciais, Gisela mandou que todos se deitassem no chão, confortavelmente, sobre esteiras de palha ou sobre tapetes. As pessoas deitaram-se no chão, de barriga para cima, espalhadas pelo interior do caramanchão, de um jeito displicente, sem qualquer ordem. O silêncio foi quebrado pelo som do tambor contínuo de Gisela. Ela pedia, enquanto batia o tambor, que todos os presentes deixassem sua mente viajar, soltassem sua mente, para que "viajassem em direção aos seus animais". Durante todo o tempo, o tambor de Gisela

permanecia marcando um ritmo monótono, sonolento. Gisela pedia que, primeiramente, todos se dirigissem ao "mundo inferior", "descendo através de um buraco no chão". Depois de certo tempo, ela solicitava para que todos "saíssem do mundo de baixo e subissem". O tambor se mantinha o tempo todo. Passados uns trinta minutos, ela acelerou o ritmo e pediu que todos fossem "retornando". O tambor cessou. Todos os presentes foram, aos poucos, sentando-se sobre as almofadas espalhadas pelo chão, ou recostando-se nas paredes. Formava-se um círculo de pessoas, um "círculo de viajantes". Alguns bocejavam e espreguiçavam, como se tivessem acabado de despertar de um sono. Agora, Gisela convidava a cada qual para o relato de sua "viagem". Cada pessoa era convidada a descrever quais animais encontrara. "Eu desci o buraco, estava escuro. Logo vi meu animal de poder. Era um urso branco" – disse uma mulher de meia-idade. Prosseguiu: "Ele falou comigo. Me disse umas coisas importantes. Disse que eu devia seguir sempre em frente, sem nunca vacilar". A impressão é de que relatava algo que deveria ter relação com algum aspecto psicológico e pessoal de sua vida. Gisela então abria um livro que não pude identificar e lia, em voz alta, detalhes interpretativos sobre o "urso branco". A interpretação que era lida em decorrência do relato de cada um, pressupunha-se ali, teria relação com alguma questão referente ao "poder pessoal" daquela pessoa. Outra pessoa descreveu seu encontro com uma enorme águia e depois com um lobo. Outra pessoa relatou ter sido abordada por um escorpião que a ameaçou, mas foi salva pela intervenção de um golfinho que voava. Outra ainda deparou-se com um "lindo e enorme cisne branco" e ainda conversou com o que "parecia ser um coiote". Uma moça bem jovem viu-se envolvida com uma tartaruga que se identificava como "um ser bem velho". E assim, nos relatos das pessoas ali presentes, toda uma variada fauna havia aparecido e dado algum recado importante. (Do diário de campo, Juiz de Fora, março de 2003)

O xamanismo ameríndio de Sapaim – e os xamanismos de outros grupos indígenas - e o neo-xamanismo propõem todos uma forma de iniciação que privilegia também a experiência corporal. O canto e a dança indígenas são traduzidos pelos nativos urbanos para uma estética peculiar, recriados através de danças e de cantos próprios, e assim reproduzidos na mata próxima ao centro urbano. Não é suficiente apenas a imaginação. Os conteúdos imaginados devem ser representados, expressos, atuados através do corpo. O aprendizado neo-xamânico não se dá somente lendo, ou na posição sentada e se ouvindo exposições teóricas. Não somente. Muito mais do que isto, ele se dá através de exercícios lúdicos, do movimento corporal, de danças, de imitações de animais, de posturas, de respiração, e de "viagens" de imaginação, subjetivas, mas que, a todo momento, serão externalizadas.

Remeto-me, assim, à noção de Ingold (2000) de *skill*, de um aprendizado onde os vínculos e interrelações culturais se corporificam – *embodied mind.*. Diz Ingold: "learning is not a transmission of information, but an education of attention." Esta forma de aprendizado, onde o corpóreo inteiro é solicitado, não ocorre apenas dentro da iniciação neo-xamânica. Ela também é um elemento axial dentro da iniciação do xamã tradicional: ele deverá sofrer corporalmente privações, dores, deverá experimentar plantas de sabor horrível, eméticos, laxantes, sudoríficos, e deverá dançar, fumar, vomitar, delirar, tornar-se febril e entrar em transe. Sapaim diz que "o pajé fica como louco" e, durante sua iniciação, sofre de crises de agitação em que agride as pessoas, joga as crianças para o alto, pode por fogo nas malocas, jogar a água das panelas fora, apagar o fogo, atirar comida no mato etc.. Os neo-xamãs sabem a respeito desta condição liminar do xamã, e a procuram.

Há, todavia, uma distinção marcante aqui envolvida. Vilaça (2004) registra a noção ameríndia de alma (a "sombra", ou o "duplo" do corpo, em algumas línguas indígenas) como uma instância derivada do corpo e inteiramente condicionada pelas relações corporais que se estabelecem. Para o neo-xamã, a psiquê é o determinante da experiência, e não o corpo. Este é apenas um veículo da psiquê. Assim, o xamã tradicional, ao efetivar suas experiências corporais liminares, não as entende como "psíquicas", mas como resultantes da continuidade corpórea em relação ao animal – ele está mantendo relações sociais (ou corporais) com o animal, que, dentro desta outra perspectiva, é percebido como humano. Para o neo-xamã, a experiência implicada na Viagem é a de um contato com a animalidade.

Voltando à noção de Ingold de aprendizado como síntese entre corporal e psíquico, torna-se mais clara a compreensão do que tanto os índios, quanto os nativos urbanos, buscam perfazer através da iniciação. O significado das experiências xamânicas – e neo-xamânicas - seria não apenas algo intelectual, mas algo vivido corporalmente, através dos sentidos e das percepções mais primárias. Este aprendizado teria que ser incorporado através de um longo processo socializante. "Incorporado", significa dizer, apreendido pelo corpo e através do corpo. Entretanto, o corpo, entre xamãs e neo-xamãs, têm significados completamente distintos. Os últimos têm no corpo a "marca" de suas individualidades pré-existentes. Os xamãs tradicionais têm uma noção relacional de pessoa, como discutido no capítulo anterior: "gente" ou "animal" são resultados temporários de alguma experiência corporal. Para o xamã tradicional, uma Viagem espiritual significa também uma Viagem corporal – o corpo muda com a Viagem e a Viagem é a mudança do corpo. Para os neo-xamãs, uma Viagem espiritual é uma experiência psíquica onde o corpo é incidental.

O aprendizado através do corpo seria, na cultura xinguana, decorrente do imenso período de treinamento e privações, de jejum, de abstinência, de fome e de isolamento pelo qual tem de passar o futuro pajé, além de toda a cultura ameríndia apreendida por ele desde a infância. Há que se ter um processo de sofrimento. Desjarleis (1993:17s) passou por uma experiência xamânica de transe, entre xamãs do Nepal, e foi advertido pelo xamã de que sua experiência fora, na verdade, nada significativa. A partir disto, este autor problematiza a transcrição intercultural do transe e coloca que as imagens descritas pelos xamãs nativos em transe parecem ser as mesmas imagens de seu universo estético. Na formação do xamã e nas suas visões há um conjunto de técnicas corporais e há um *habitus* (Mauss, 1974) específicos de sua cultura. Uma teoria que vai na mesma direção é apresentada por Reichel-Dolmatoff (1975:203), em sua etnografia dos xamãs Tucano. Este observa que podemos notar uma estreita relação entre as visões xamânicas e a mitologia, a organização social e a criação artística. Ou seja, as "visões" e as experiências xamânicas seriam algo cultural-específico. Por causa disto, Gabriel – sendo um Branco urbano e intelectualizado - não teve como "ver *Mamaé*" apenas realizando uma rápida viagem ao Xingu e fumando alguns charutos. Gabriel teria que submeter-se, como Castañeda afirma ter feito, ao *skill* do xamã, permanecendo durante muito tempo no Xingu e submetendo-se às técnicas corporais iniciatórias xinguanas. Talvez, somente assim, teço uma hipótese, Gabriel pudesse, uma vez "fumando, fumando e fumando" – como diz Sapaim, experimentar "ver *Mamaé*". Penso que é exatamente isto que Sapaim quer dizer quando responde ao Branco que o procura com o intuito de "ver *mamaé*": "tem que ir pro Xingu, tem que ficar na *oca* isolado, tem que fumar muito, tem que ficar lá". Evidentemente, não estou afirmando a realidade ontológica dos *Mamaé*, como experiência, nem a negando. Analiso aqui a questão da imersão possível de um indivíduo dentro das categorias culturais vividas por outro povo, através do aprendizado de técnicas corporais que, entretanto, exigem um *skill* longo e contínuo. Para o xinguano, os *Mamaé* existem e são reais. Os pajés podem vê-los, uma vez senhores de técnicas para tal. Se o nativo urbano deseja "ver *mamaé*" como um pajé xinguano afirma poder ver, deve aprender a pensar, a sentir e a desenvolver sua sensibilidade corporal através de técnicas apreendidas dos próprios pajés xinguanos. Castañeda e Harner partem do pressuposto, através de seu testemunho, que isto é possível. Harner (1995) sugere uma certa universalidade das figuras reptílicas que disse ter visto sob efeito da *ayahuasca*, quando foi iniciado pelos xamãs Jívaro. Relatou Harner (ibidem, 40) que um dos xamãs lhe havia dito antes da experiência: "o senhor não é um *Shuar*, um índio, por isso não sei se terá sucesso". Assim, os nativos urbanos sustentam esta possibilidade de experimentar universais como sendo factível. Parto do princípio que os

Mamaé não são universais. São experiências específicas de um xamã xinguano inserido dentro de sua cultura. Gabriel jamais verá *Mamaé* – é a minha hipótese. Mas Gabriel, submetido às práticas corporais iniciatórias dos pajés, poderia ver espíritos animais, ou anjos, ou outras figuras próprias da sua cultura naturalista ocidental.

Eliade (1996:264) enumera quatro ítens que caracterizariam especificamente um xamã: "1) uma iniciação que comporta o despedaçamento, morte e ressurreição simbólicos do candidato, implicando, entre outras coisas, descida aos infernos e ascenção ao céu; 2) a capacidade visual do xamã de fazer viagens extáticas na qualidade de curador e psicopompo (ele busca a alma do doente, raptada pelos demônios, capturando-a e reintegrando-a ao corpo, escolta a alma do morto aos infernos etc.); 3) o domínio do fogo (o xamã toca invulneravelmente o ferro incandescente, caminha sobre brasas etc.) e 4) a faculdade do xamã de assumir formas animais (voar como pássaro, por exemplo) e tornar-se invisível." Na cosmologia xinguana do pajé, expressa por Sapaim, quase todos estes elementos eliadianos estão presentes, exceto pela ausência do domínio do fogo. As atribuições de metamorfose em animal e da invisibilidade existem, embora ligadas à figura do feiticeiro. Sapaim sai de seu corpo e voa e resgata almas raptadas; Sapaim visita os outros mundos invisíveis dos *Mamaé*. Um duro e sofrido processo de aprendizado, de socialização e de iniciação – *payé-omoé* (ele traduz)– teria desenvolvido em Sapaim tais aptidões, tradicionalmente presentes em todos os pajés xinguanos. No caso dos neo-xamãs, tais atribuições também estão presentes. Todavia, acontecem assumidamente como jornadas de natureza imaginária, como exercícios psicológicos de imaginação ou "sonhos acordados". O psicológico do nativo urbano, entretanto, assume uma concretude peculiar, o imaginado torna-se real, concreto, atuante no mundo empírico. Diferentemente das vivências sofridas a que se submete o pajé xinguano, tais processos iniciáticos são, nos neo-xamãs, muito mais brandos e, pode-se dizer, aventuras psicológicas essencialmente lúdicas. Pude presenciar Sapaim "pegar *Mamaé*" por diversas vezes. Ele sofre, sua, chora, arfa por falta de ar, geme, pode cair ao chão, está "morrendo"... Apesar de um certo expressivismo, ou emotivismo Nova Era, a experiência dos xamãs urbanos jamais tem este grau de dramaticidade, assemelhando-se mais a um relaxado estado meditativo, um jogo emotivo , ou a uma experiência de "brincar sério".

A atribuição eliadiana do xamã dominar o fogo é substituída entre os nativos urbanos pelos rituais de *firewalking* (Cf. Amaral, 1998:110s) – uma ritualização de espírito lúdico que consiste em saltar sobre braseiros e de chamuscar a sola dos pés – e que tem ainda como variante o "brincar com a fogueira", essencial nos encontros de Lua Cheia. Assisti a uma destas experiências ritualizadas em julho de 2002, em Minas. A fogueira deveria ser pulada, e

todos, inclusive eu, pulamos. Mas, nesta ocasião, ninguém exigiu dos demais, ou se atreveu, a andar sobre brasas. Por outro lado, Sapaim estava presente e muito menos ele manifestou qualquer intenção de saltar sobre o fogo. Tudo aquilo foi uma grande brincadeira ao estilo de uma festividade de São João- aliás, comemorada no mesmo período deste evento.

A atribuição de transformação corporal do xamã em animal é substituída, entre os neo-xamãs, por "vivências" corporais de "deixar o animal dançar", e que consistem, basicamente, em brincar de imitar animais; ou então eqüivale a um processo psicológico de se deixar permear interiormente por qualificativos que evocam este ou aquele animal. Detalhe essencial é que todos estes processos lúdicos são ao mesmo tempo ritualizados, sérios, revestindo-se de um caráter simbólico produtivo, efetivo. Os neo-xamãs, incluindo Gisela, também podem se transformar em animais, da seguinte forma:

Quando realmente você tem que adentrar numa outra dimensão existe inclusive a transformação do xamã em um animal onde ele vai trasmutado neste animal, realizar alguma coisa. O trabalho de neo-xamanismo que eu tenho mais conhecimento não chega a utilizar isto com muita frequência, pelo contrário, isto são momentos extremamente raros, únicos, e de extrema necessidade. O que existe realmente é esta expansão de consciência onde esta consciência que está presente aqui e agora sob a forma humana ainda permanece, ainda continua. Só em casos de transes extremamente profundos onde existe esta necessidade de adentrar de outras formas em outros mundos existe a possibilidade do xamã realizar esta transformação, não necessariamente com este nome, do mundo da sucuri, do mundo do macaco, mas de mundos outros que são os mundos das energias sutis, azuladas, das energias verdes, são identificadas mais por cores. E eles se transmutam realmente nestas outras dimensões, ele se torna um ser do verde, do azul, vai atuar ali dentro, se desconectando completamente deste mundo aqui e agora. Como experiência pessoal eu já tive esta percepção da transformação em animal quando fui a alguns trabalhos destes com estes índios Shuar, no sul, com Miguel Tiriapi, Hilário Tiriapi, terminando um ritual de manhã cedo de ayahuasca, a gente fez uma tenda do suor, chamada de temazcal por eles, pela região deles, e eu tive uma nítida sensação de ser realmente uma onça correndo para a floresta, meu corpo estava ali, as pessoas me viam ali deitada, mas com certeza meu espírito estava correndo numa floresta. Eu tinha a sensação inclusive do pelo da onça e tudo e de vir de volta depois, e de entrar depois, e deste tempo ser completamente diferente do tempo onde meu corpo estava ali, descansando na grama. E estes orientadores realmente falaram que tudo que houve ali foi uma transformação.

Gisela relata acima a sua transformação em onça, numa experiência de "neo-nagualismo", eu diria. Sapaim não vê com seriedade tais relatos, pois, mesmo tendo ouvido isto de Gisela, para ele "transformar em onça" significa não apenas uma experiência

subjetiva, mas assumir um corpo de onça, uma forma de animal, que é visível, palpável, para ele. Caso Gisela dissesse ter feito assim, desta forma, penso que Sapaim atribuiria a ela a sorte de ter encontrado alguma roupa de onça, como ocorre com os feitiçeiros xinguanos. Repeti o relato de Gisela a Sapaim e perguntei-lhe sobre o que ele pensava da neo-xamã ter dito que havia se transformado em onça, assim, "na imaginação". Sapaim riu e disse: "ela pensa que virou, mas não é assim não, virar onça é ficar igual onça mesmo". Então, Sapaim recontou-me novamente aquela sua narrativa do feiticeiro transformado em onça, quando pescava no Tuatuari, conforme relatei no segundo capítulo, e disse-me: "a roupa de onça faz ficar igualzinho a uma onça mesmo, nem nota diferença". Apesar deste descrédito de Sapaim na transformação de Gisela em onça, parece-me evidente que ele, assim como a neo-xamã, vê como maravilhoso este processo de se poder virar bicho. Ele próprio disse-me que gostaria muito de poder fazer isto, se achasse uma roupa de *mamaé*. Só não o fez, não porque não seja feiticeiro – isto não seria um problema para ele - , mas porque "até hoje não achou essa roupa por aí". Seu irmão Ayupu afirma ter encontrado uma roupa e, assim, ter se transformado em pássaro e voado, como relatei. Esta noção de Sapaim remete-me, novamente, à tese do corpo como central no perspectivismo ameríndio (Cf. Viveiros de Castro, 1996): só se pode virar onça se se mudar a forma do corpo, vestindo-se roupa de onça. Aí sim, vê-se o mundo como uma onça o vê. Sem mudança corporal, não se muda em bicho. Gisela utiliza, portanto, outra "técnica" para experimentar a transformação em animal: ela "viaja" sob os efeitos da *ayahuasca* e da "tenda de suor" (cujos efeitos fisiológicos da hipertermia podem também induzir, teoricamente, estados alterados de consciência). A partir desta "técnica" Gisela também admite que virou bicho, sentindo "até mesmo o pelo da onça", mas enquanto "seu corpo descansava na grama". Em sua experiência, o seu corpo é desvinculado da mente, e a mente é que assume a condição de onça. Aqui, não é a forma física que muda, mas a "alma". Mesmo que alguns xamãs ameríndios também afirmem que podem virar bicho enquanto seu corpo é visto dormindo – como relata Vilaça (2004) -, os atributos do corpo e da alma entre ocidentais e indígenas são diferentes. Outra diferença consiste na ausência de perspectivismo entre os ocidentais: virando onça, Gisela não passa a perceber nenhuma condição de humanidade na onça, como veria um xamã indígena.

Quanto à "recuperação xamânica de almas", o neo-xamã também o faz. Entretanto, faz isto dentro de um outro universo de significados, dentro de um contexto psicologizado, ligado à noção de traumatismos psíquicos e de "partes da alma" que tem que ser resgatadas, utilizando, para tal, uma linguagem psicológica também oriunda das noções moderno-

ocidentais de interioridade e de biografia, as quais fundamentaram as cosmovisões de Freud e de Jung. Assim, Gisela disse-me como realiza este tipo de trabalho xamânico:

No meu trabalho, na experiência de trabalho terapêutico que eu tenho feito, a viagem na linha do tempo pra recuperar pedaços de alma, ou seja, de ir até a infância, ou ir até a adolescência, aonde aconteceu um evento traumático, e neste evento traumático é como se um pedaço da existência da pessoa, e é o que nós chamamos então de "pedaço de alma", ficou preso de tal forma que o desenvolvimento pleno da integridade pessoal foi prejudicado nesta hora, então você vai lá e trás de volta aquela criança que por acaso ficou com medo numa noite que foi largada sozinha e chorando e não foi por acaso atendida por um motivo qualquer, a pessoa fazendo esta viagem até lá e encontrando esta criança, acolhendo esta criança, conversando com esta criança, dizendo que agora cresceram, não precisa mais ter medo, que ela está segura, que a experiência que ela passou ela não precisa mais estar agarrada a esta experiência porque ela agora já tem quem vai acolhê-la sempre e a cada instante, isto traz um conforto bastante grande e permite à pessoa recuperar esta partezinha que ficou ainda infantilizada, não desenvolvida, de tal forma que ela possa ser reintegrada à totalidade da pessoa e realizar-se uma cura da alma, da psique, do emocional, talvez até em alguns reflexos físicos a partir disto.

Para o neo-xamã, a alma é um composto, um composto de aspectos, de "corpos"[54], de faculdades, de *chakras*, de elementos cronológicos e biográficos, de episódios e de "traumas". Usando a expressão que traduz a ação referida pelo xamã tradicional – "recuperar a alma" – o neo-xamã realiza uma operação psicológica de resgate. A operação do xamã tradicional encontra, assim traduzida conforme a linguagem do nativo urbano, o seu equivalente. O xamã urbano recupera partes de alma perdidas, fragmentos de uma totalidade psíquica que deveria estar íntegra. Quem, ou quais "entidades", roubariam partes da alma? Qual seria a tradução nativa urbana equivalente aos *Mamaé* raptores de alma xinguanos? Perguntei isto a Gisela e obtive a resposta seguinte:

O que eu percebo como fundamento das doenças são crenças arraigadas que fazem com que a pessoa tome sempre determinada atitude, que insista nesta postura, neste modelo de comportamento, que geram desagregações internas, que geram doenças inclusive físicas. É isto o que eu mais tenho percebido. Percebo também é trabalhos ritualísticos principalmente vindos de umbanda e candomblé, tenho até feito alguns estudos nesta linha porque tenho encontrado muitos ritos, né, vejo algumas coisas quando faço um trabalho e não tinha conhecimento, como

[54] Na linguagem nativa urbana, fala-se em "corpos", no plural: "corpo vital", "corpo astral", "corpo mental". São categorias provenientes dos saberes esotéricos orientais/teosóficos, como já analisei no capítulo anterior.

um prato de farinha – tive que pesquisar o que era um prato de farinha. E realmente existe como que um intervenção de entidades desta linhagem como que atrapalhando o caminhar, o desenvolvimento da pessoa. Mas, com certeza existe também uma mentira que liga uma crença que é uma mentira que liga ou que dá oportunidade a estas entidades a trabalharem dentro da vida de uma determinada pessoa. Você pode trabalhar esta crença que liga esta entidade a esta pessoa e desmontar o vínculo possível entre eles sem precisar trabalhar diretamente com a entidade, mandar a entidade embora, fazer trabalhos e tudo. Você pode trabalhar com esta mentira e com esta crença que liga estas duas pessoas e desmontar então este vínculo e chegar até a cura.

Os espíritos que causam males, na cosmologia do xamã urbano, trabalham como oportunistas que se aproveitam de uma falha psicológica, de uma "mentira", ou um "modelo de comportamento", construído ao longo da biografia da pessoa. O mal psicológico acarreta um vínculo indesejável com as "entidades". Cabe ao neo-xamã cortar este vínculo, afastar tais espíritos, mudando a disposição psicológica do seu cliente. Este mesmo raciocínio – o de espíritos oportunistas que possuem a vítima – é encontrada nos exorcismos - "cultos de libertação"- dos evangélicos e dos carismáticas (Mariz, 1997:45) e nas sessões espíritas de "desobsessão" (Cf. Cavalcanti, 1983). Bloom (1991:175) vê nestes rituais da *American Religion* um elemento comum entre xamanismo e as religiões pentecostais e carismáticas.

Diferente dos pajés, que lidam com os *Mamaé* e continuamente sofrem por isto, os neo-xamãs na cidade encontram mais facilmente seus "Animais de Poder" e "de Sabedoria" e os significados possíveis destes, apenas fechando os olhos, relaxando, dançando e entrando em "consciência expandida" [categoria nativa equivalente ao "EXC"]. Não é nada tão sofrido, comparado à doença iniciática do pajé. Talvez, o mais difícil seja a quebra de uma certa sisudez do Branco adulto e socializado no nosso padrão de normalidade, na direção de experiências que suscitam o lúdico infantil – aquilo que Jung denomina o *puer,* a criança (von Franz, 1977:110). Como disse Gisela, "o xamanismo é uma brincadeira séria". Harner (1995) propõe diversos jogos xamânicos para exercitar este aspecto lúdico-iniciatório. Neste mesmo sentido, um dos rituais utilizados por neo-xamãs é o jogo de bola Sioux, onde se combinam elementos lúdicos e esotéricos diversos, tais como a divisão do espaço em "direções sagradas", vinculadas aos Animais, e uma personagem que fica no centro do jogo, "a criança". Gisela descreveu-me esta "técnica":

*Isto é [*parte de*] sete rituais xamânicos dos Lakota, dos Sioux, e um deles é um jogo de bola onde uma menina, uma virgem pura, fica no centro, uma bola é pintada segundo as*

Quatro Direções, fechada com pele de búfalo – que é um animal sagrado para eles, do qual se alimenta, que dá a pele, que dá toda a sobrevivência pros índios Sioux – a bola é feita com pele de búfalo e é nesta hora que ela é sacralizada, costurada, fumada e é soprada a fumaça de um cachimbo sagrado. Ela joga a bola para as Quatro Direções, uma pessoa pega a bola e devolve para o centro. Então existe esta conscientização de que tudo tem um centro e de que tudo volta novamente ao centro, sai do centro, passa pelas Quatro Direções, ou seja, pelo estabelecimento do espaço manifesto, volta de novo pro centro, depois ela joga a bola pro alto, qualquer um pega, e joga novamente pro centro. Este jogo é feito várias vezes num ritual de conscientização de que há o centro. Wakantanka, o Grande Espírito, é isto que simboliza esta menina no centro. Assim é que é feito o jogo de bola.

O pajé tradicional sofre, enquanto o neo-xamã opta pelo "brincar sério"– ambos em sua trajetória iniciática em direção ao invisível. Mas ambos, cada qual em seu próprio contexto de simbolismos e de significações, operam como interventores e como mediadores entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos.

5.2- RITUAIS NEO-XAMÂNICOS NA CIDADE

Freqüentando rituais neo-xamãnicos pereceu-me que, mediante a criação intencional de uma atmosfera de significados, ao som de um tambor, sob a freqüente menção de figuras míticas xamânicas, de Animais, e sob a presença ostensiva de símbolos peculiares, dando asas à imaginação, evocam-se sensações, associações de idéias e imagens. Trato deste processo *sinestésico* ao discutir, no capítulo seguinte, a estética neo-xamânica. Os elementos ritualísticos e estéticos são ferramentas para a produção desta resposta interna nos participantes. O que se procura é, através de uma *sinestesia* – estímulos sensoriais diversos, simultâneos, sinérgicos – intensificar o poder da imaginação para produzir enredos e "coisas", tais como, "Animais". O xamã urbano, assim como o psicanalista e o psicoterapeuta junguiano, interpreta tais produções imaginativas como dotadas de significados mais profundos, e também atribui a estas produções a capacidade para alterar o rumo de algum acontecimento cotidiano. Assim considerando, posso dizer que, dentro daquela atmosfera, em muitos rituais, "vi", diversos animais, como um lobo, uma águia, uma onça, um urso, uma serpente. Contei minhas "visões" aos demais. Gisela ouviu e logo começou a tentar encontrar algum significado para o que eu acabara de relatar. Gisela veio ajudar, revelando que tal Animal "simboliza um mensageiro, um Animal que diz sobre algo a ser mudado", ou que

este outro Animal "é o meu guardião interior" dizendo isto ou aquilo. Este tipo de vinculação entre cada animal e um conjunto de significados a ele referidos pode ser encontrando no bestiário específico publicado por Carminha Levy (Levy & Machado, 1999).

As "vivências" subjetivas devem ser compartilhadas – "como se ali fosse uma comunidade indígena", explicou Gisela. Individualismo e Comunitarismo são postos, aqui, lado a lado, em simetria, em função de uma Totalidade mística – triangulação peculiar às práticas Nova Era que é comentada por Magnani (1999:88s).

Num dos encontros, Gisela conduziu os participantes à confecção de "rodas medicinais". Estas são círculos traçados sobre o chão, através de doze pedrinhas dispostas intencionalmente, conforme um arranjo concêntrico e orientado conforme os pontos cardeais. Há o traçado de uma cruz dentro de círculos concêntricos. A imagem remete, disse Gisela, ao que Jung denomina pelo termo tibetano *mandala*, que significa "totalidade". Cada pedrinha tem seu o lugar pré-determinado. Cada local onde a pedrinha é depositada, dentro do arranjo, tem um sentido: "Avô Sol", "Avó Lua", "Mãe Terra", "Clã do Sapo", "Clã da Borboleta", "O Norte", "O Sul", e assim por diante, totalizando quarenta pontos onde se colocam as pedrinhas. Cada participante procura pelo chão, entre o mato, algumas pedrinhas e, cada um em sua vez, coloca-as no lugar que lhes cabe. Ao som do tambor, cada participante vai pondo uma pedrinha, no lugar determinado, e a *mandala* vai se compondo. Este padrão de "roda medicinal" deve ser reconstruído por cada um em sua própria casa, e mantido intacto, sendo "energizado" periodicamente, instruiu Gisela, pelo toque com um cristal que percorre as pedrinhas no sentido horário. A figura é uma metáfora referente à ordem que deve existir entre o indivíduo e os seus vínculos com os diversos "arquétipos" que compõem o Cosmo, explicou Gisela. A "roda medicinal" tem o poder de manter unidas todas as "energias" de todos os seres e de todos os Animais, enfim, de manter uma totalidade intacta, íntegra e sã – disse Gisela. Segundo a neo-xamã, este ritual foi utilizado por "diversos povos nativos das Américas, em especial os Algonquinos".

Deveríamos, depois disto, confeccionar "teias de sonho". Para explicar a lógica deste instrumento mágico, Gisela contou o mito Hopi original da Avó Aranha.

> *Há muito tempo, uma índia velha começou a varrer sua tipi e a arrumar tudo. Ela ia colocando cada coisa em seu lugar. Esta é uma estória dos índios Hopi. Ao arrumar, a velha se deparou com uma belíssima teia de aranha, tecida cuidadosamente pela Avó Aranha. Esta, vendo a intenção da velha, pediu-lhe para que não destruísse sua teia e disse que, se assim fizesse, teria uma compensação. A velha concordou. Assim, a Avó Aranha, tendo sua teia preservada, ensinou a velha a tecer. E a primeira coisa que a velha aprendeu a tecer foi uma teia de sonhos.*

Mediante este mito, Gisela nos ensinou a tecer nossas teias de sonhos. Cada participante arrumou por ali mesmo um pequeno graveto flexível. Os gravetos foram amarrados de forma circular. Com barbantes, cada um foi tecendo uma pequena rede, dentro da circunferência. Ao final, estas "teias de sonho" seriam enfeitadas com penas, simetricamente, e dependuradas sobre a cama, ou no vão das janelas e portas. Uma "teia de sonhos" é capaz de filtrar e reter – como ensinou a Avó Aranha – os maus sonhos, deixando passar apenas os bons sonhos.

Posteriormente, encontrei em Gramacho & Gramacho (2002:55), professores de neo-xamanismo, este texto a respeito da Avó Aranha:

Os nativos norte-americanos, em particular os Cherokee, Hopi, Kiowa, honram a Mulher Aranha como criadora e tecelã da Teia da Vida, a Mãe, mestra e protetora de todas as criaturas.

Além de possuir sabedoria ilimitada, ela detém o conhecimento profético do futuro e tanto pode se apresentar como uma jovem, uma anciã, quanto como uma Aranha que revela seu conhecimento sussurrando no ouvido daquele que sabe ouvi-la. A Mulher Aranha, na opinião dos nativos, é velha como o Tempo e jovem como a Eternidade.

Conta a tradição que a Mulher Aranha – Tse Che Nako, na língu hopi – teceu dois fios prateados, um ligando o Leste ao Oeste, o outro unindo o Norte ao Sul, e desta forma criou a Estrada da Vida. Depois de tecer estes fios, a Mulher Aranha cantou uma canção criando, a partir do som, as suas filhas gêmeas Ut Set e Nau Ut, que trouxeram o Sol, a lua, as Estrelas e o movimento da Terra.

Ela criou toda a vegetação, os pássaros, os animais e modelou, no barro, as quatro raças dos homens (vermelhos, brancos, amarelos e negros).

Depois, ela teceu uma teia mágica de amor e sabedoria e amarrou os fios prateados nas cabeças dos homens, ensinando-os que esta seria a maneira de manterem a conexão com Ela para receber sua sabedoria espiritual. Os Hopi chamam este fio de kopavi (o chakra localizado no alto da cabeça, o coronário). O homem precisa manter este ponto sempre aberto para a Deusa para que possa obter espiritualidade, criação e força vital.

Foi a Mulher Aranha, que é cultuada pelos Hopi como uma Deusa suprema, pois vem do tempo em que só havia escuridão, quem ensinou às mulheres a tecer e a fazer cerâmica e, aos homens, como plantar e cuidar da terra.

OUTROS RITUAIS NEO-XAMÂNICOS

Ritual, para os nativos urbanos, torna-se uma categoria específica, importante, central. Uma nativa urbana escreveu: "Uma cerimônia é uma forma de reconhecer , admitir e louvar

as conexões existentes entre todas as formas de vida, expressando nossa gratidão por meio de cantos, danças e rituais diversos. A cerimônia é sempre realizada sob a orientação e a proteção do Grande Espírito e do Grande Mistério" (Sams & Carson, 2000).

A noção de *paródia* parece-me pertinente para o entendimento dos rituais neo-xamânicos, justamente porque são, além de *bricolages* – como, aliás, são geralmente todos os rituais (Cf. Peirano, 2003:48) – intencionais representações de rituais de outros (no caso, dos índios). O nativo urbano diz, por exemplo: "vamos agora fazer um ritual dos índios Sioux". Sant'Anna (2001) apresenta alguns conceitos do campo da estética que orbitam em torno da noção de paródia: apropriação (onde é implícita a noção de *bricolage*), representação, paráfrase, estilização, tradução e *mímesis*. Em todos esses elementos estéticos há um Outro que é imitado. Retorno a este tema do sexto capítulo. Sant'Anna (ibidem, 78) analisa a contracultura, nos anos 1960, como época de efervescência de um amplo processo de *carnavalização* estilística – que ele define como "inversão de papéis, deslocamento de significados". Este processo foi representado pelo uso *hippie* de roupas e de acessórios de uma forma exotizada. Como já visto aqui, o movimento Nova Era tem raízes na contracultura. Sant'Anna vê na carnavalização da contracultura a configuração destes elementos estéticos enumerados acima. Parodiando o ritual indígena, o neo-xamã – herdeiro da carnavalização dos anos 1960-, assim, anseia apreender para si os significados oriundos das cosmologias indígenas.

Para os nativos urbanos, o ritual é antes de tudo um instrumento, uma ferramenta – conforme o depoimento de Gisela que reproduzo à frente. É um meio de *evocação* – de lembrança - e também de *invocação –de* chamamento. O ritual é um ato que "concentra energias", invocando-as. E é também um ato que relembra as "energias" fundamentais do cosmo dos nativos. O nativos urbanos expressam aversão ao que entendem como formas rígidas de rituais: espontaneidade é um valor recorrente. Daí a legitimação da invenção de rituais. Os neo-xamãs são inventores de rituais. Peirano (ibidem:48), na conclusão de seu opúsculo sobre rituais, chama a atenção para a positividade da noção levistraussiana de *bricolage*: "A idéia de bricolagem vincula o ritual à criatividade e à originalidade – ao contrário do que diz o senso comum, que vê os ritos como rígidos e imutáveis – e, portanto, é favorável a mudanças e transformações". Ela exemplifica mencionando o carnaval e suas mudanças e as peregrinações como ritual, antes religioso, apropriado por grupos politizados.

Os nativos ressaltam no ritual a noção instrumental de uma fruição interna direcionada - a noção romântica de *processo* -, e não somente para fora, para a sociedade. O ritual é uma *técnica psicológica* praticada individualmente ou compartilhada em grupo. Como diz Gisela,

os rituais "são várias formas de se abrir este espaço sagrado pra que a consciência permita acesso aos outros níveis". O nativo vê o processo ritualístico como algo prático, que tem um objetivo concreto, que é o de abrir certos canais perceptuais . O "ritual" é um instrumento, um meio para se atingir um fim. O "ritual" é um modificador de consciência. O fim é a consciência, a interioridade, o subjetivo. Mesmo fora de seu grupo, o neo-xamã pratica "rituais" solitários para si mesmo, para seu próprio *Self* – por exemplo, o "ritual da visão". O "indivíduo-fora-do mundo", o renunciante, que Dumont (1997:244) menciona em seu estudo das castas hindus, idéia que aqui se aplica, não está realmente fora de sua sociedade – só lhe é possível renunciar a determinados papéis e representações sociais. O neo-xamã, todavia, busca ser um indivíduo-fora-do-mundo, um renunciante solitário às voltas com os mistérios da Natureza, como Rousseau. Uma vez em grupo, os rituais continuam dirigidos aos *Selves* dos diversos participantes.

O que observei entre os neo-xamãs e seus clientes foi a invenção de rituais, através de *bricolages* constituídas por reelaborações de diversos elementos míticos, cosmológicos, estéticos os mais diversos – tais como o xamanismo indígena norte-americano, ou o meso-americano, ou o sul-americano, o dito "xamanismo polinésio", o xamanismo tibetano, entre outros. Usei assim a noção de *paródia*, originalmente vinculada à idéia de carnavalização, e aproximada por Sant'Anna (2001:30) à idéia de representação (como no teatro). Quando Gisela diz que "xamanismo é uma brincadeira séria", penso no teatro, na encenação, e nos atos de representação em geral. O teatro é uma coisa séria. Imaginar que se é um Animal, ou que se conversa com um, ao toque de um tambor, determina a presença do Animal. O teatro ocidental, aliás, origina-se dos *mistérios* gregos dionísicos, onde o contexto era religioso. Os rituais de povos tradicionais são um repertório do neo-xamã para evocar e invocar seus Animais. Eu diria que certas categorias do pensamento Nova Era servem como elementos para a composição de uma totalidade semântica que reúne estas diferentes noções. Por exemplo, a noção Nova Era de "energia" – retirada da física. Esta noção une elementos cosmológicos distintos – "tudo é energia", "ritual é mobilização de energia" (Ana) . A categoria *Wakan* ("sagrado") dos índios Sioux, bastante evocada no xamanismo urbano, iguala-se, para eles, à categoria melanésia *Mana,* assim como um tambor construído aos moldes daqueles utilizados pelos xamãs siberianos iguala-se, em resultados, ao chocalho dos pajés sul-americanos: "tudo é energia sendo mobilizada de formas diferentes" (Ana). O ritual neo-xamânico torna-se, assim, um espetáculo mágico que recompõe, então, uma totalidade nova. Por isto, parece-me pertinente falar-se em *bricolage* considerando apenas as diferentes origens culturais dos elementos estéticos e cosmológicos utilizados pelos nativos. Entretanto,

uma vez que estes elementos são compostos num todo e recombinados em nova síntese, passam a agir como um novo universo de significação que é operativo em si mesmo. Esta questão está próxima do debate antropológico que questiona a pertinência da noção de sincretismo religioso: se enfocamos os elementos culturais diversos que passam a compor uma totalidade, perdemos de vista o caráter desta mesma totalidade como um construto novo, específico, em si mesmo. E este é o caso do ritual no xamanismo urbano.

Distinta é a questão da heterogeneidade dos xamanismos urbanos. Não há aqui, de fato, uma uniformidade de procedimentos, de estéticas, de práticas e de cosmologias. Neo-xamãs há que recriam uma estética preferencialmente oriunda de cosmologias indígenas norte-americanas, enquanto outros preferem enfatizar elementos indígenas sul-americanos, amazônicos ou andinos; outros optam por elementos polinésios; outros ainda, elementos siberianos ou asiáticos; outros ainda combinam ou recriam elementos advindos de diferentes culturas. Há ainda os grupos urbanos centrados no uso de bebidas psicoativas – cuja classificação ou não como neo-xamânicos não cabe aqui -, tais como o Santo Daime e a União do Vegetal, que apresentam uma cosmologia e uma estética peculiares (foram já tratados em outro capítulo desta tese). Apesar desta heterogeneidade, há uma ênfase, entretanto, comum a quase todos (com exceção destes últimos citados), numa estética inspirada nos elementos indígenas norte-americanos: Sioux, Hopi, Cheyennes, Navajos e outros. Eu atribuiria esta ênfase à influência fundante da cultura norte-americana, através de Michael Harner e de outros. Magnani (1999:118), que percorreu diversos segmentos do circuito neo-xamânico em São Paulo, em um artigo, enfatiza bastante a grande variedade de xamanismos urbanos, principalmente no Brasil:

> *O dito xamanismo urbano constitui, em suma, mais um arranjo no interior do universo neo-esotérico e, a exemplo de outros nesse contexto, é constituído por meio da agregação de elementos das mais diversas origens, contextos culturais e períodos históricos. Os resultados destes agregados não são homogêneos: alguns são mais elaborados e coerentes, em razão do maior grau de compatibilidade entre os elementos formadores: outros, ao contrário, não passam de um amontoado de fragmentos pouco compatíveis entre si – o que não impede, evidentemente, que se apresentem como representantes desta ou daquela tradição.*

A observação de que os fragmentos podem ser pouco compatíves entre si – que caracteriza o olhar do analista – não impede que os nativos pratiquem seus "rituais" sem qualquer conflito, sentindo-se plenamente inseridos em uma totalidade de significados. Informou-me Gisela que os rituais mais importantes do xamanismo urbano correspondem aos

"Rituais da Lua Cheia" e aos "Rituais de Solstício ou de Equinócio", sendo estes os rituais ligados ao tempo. Além destes, entretanto, constatei e testemunhei outros rituais ligados à "cura espiritual", realizados quando alguém necessita. Há um conjunto de rituais denominado "Os Sete Rituais Sagrados", originalmente vinculados à cosmologia dos índios norte-americanos das planícies, em especial dos Sioux Lakota. São eles, conforme a descrição detalhada que encontrei em Gramacho & Gramacho (2002:95s): 1) a "Preservação do Espírito"; 2) a "Cerimônia de Doação"; 3) o "Ritual da Sauna Sagrada [ou "temazcal"]"; 4) o Ritual de Purificação (ou "Inipi"); 5) a "Busca da Visão"; 6) o "Ritual da Dança do Sol"; 7) o "Fazendo Parentes". O primeiro é um ritual fúnebre Sioux, destinado a "encaminhar a alma do falecido no correto caminho do "Grande Mistério" (*Wakantanka*). Teria sido "o primeiro ritual ensinado pela 'Mulher Novilha do Búfalo Branco'", uma heroína cultural do mito da criação dos Sioux Lakota – afirmam Gramacho & Gramacho (ibidem). O segundo ritual seria uma prática de doação, para exercitar o desapego das coisas – explicam estes autores. O ritual da Sauna seria uma forma de purificação espiritual, que se complementa no "Inipi", dentro de uma cabana apertada, onde as pessoas permanecem sentadas, no escuro, diante de pedras aquecidas em brasas, em atitude de reflexão e em comunhão com os "espíritos da natureza". A "Busca da Visão" seria um ritual solitário, no qual o neo-xamã permanece isolado no topo de uma montanha ou num local ermo qualquer, em jejum, para que ele tenha alguma experiência espiritual. A "Dança do Sol" é uma festividade de quatro dias de duração, durante a qual os participantes dançam ao redor de um tronco até que entrem em transe - teria sido proibida aos Sioux pelo governo norte-americano, a partir de 1890, voltando a ser praticada depois de 1941, informam Gramacho & Gramacho (ibidem). Os nativos urbanos consideram todos esses rituais como parte de suas próprias práticas – estabelecendo, assim, uma continuidade entre a sua cosmologia e a dos Sioux. Finalmente, "Fazendo Parentes" é um pacto de amizade e de cooperação entre pessoas próximas. Além destes, praticam os nativos urbanos os já referidos rituais de "Viagens Xamânicas" ou "Rituais dos Animais". Há também o "Ritual do Nascimento do Tambor".

Para o neo-xamã, além da re-significação de práticas rituais de povos tradicionais, qualquer ato revestido de um simbolismo místico, por mais simples que seja, é considerado "ritual". Há uma ênfase na palavra e na idéia de "ritual", como operação mágica instrumental, capaz de atuar sobre a realidade ou como qualquer ato capaz de abrir um canal de comunicação entre o visível e o invisível. Pode-se dizer que o neo-xamanismo se fundamenta sobre a prática de "rituais". O neo-xamã trabalha, em seu próprio dizer, "com rituais"; "as energias atuam nos rituais"; "o ritual é o modo de mudar as coisas". Nesta

espetacularidade mágica do ritual existe a intenção explícita de mudar o mundo interior e o mundo empírico. A espetacularidade é uma espécie de demonstração-expressão de força de espírito e de intenção de intervir, ou de participar, no movimento mágico que sustenta o mundo. Há nesta ênfase à prática de rituais o espírito daquilo que Bateson (1999:191) relaciona ao *play*, ao brincar. Ele observa que "a terapia tem profunda semelhança com o *play*", com o brincar, com o jogo. Bateson postula que, no ritual, o nome do objeto que é nomeado se torna tão real e operativo como o próprio objeto. O ritual é um "como se" tornado concreto. "*The bread is the Body, and the wine is the Blood*" (ibidem:408). O "ritual" neo-xamânico é uma brincadeira séria, um faz-de-conta, dentro do qual se deve deixar manifestar o "xamã interior". É uma dança mágica, dentro da qual o espírito se manifesta e opera. E, como *play*, quase tudo vale. Só não valem aí a reflexão, nem a filosofia, nem a ciência, nem produto qualquer da racionalidade ocidental.

Uma diferença fundamental aqui é que, para Sapaim, como índio amazônico, um ritual não é exatamente uma "brincadeira séria". O *Quarup* pareceu-me, em todo caso, dotado de uma "seriedade festiva". Por outro lado, há riscos sérios envolvidos numa pajelança, num *Quarup* mesmo ou numa dança de um *Mamaé*. Quando estive no Xingu, Sapaim "pegou *Mamaé*" e um ritual se seguiu. Durante este, a pequena neta de Sapaim passou perto do grupo de Brancos que lá estava e, com um olhar muito assustado, afirmou: *"Mamaé é muito perigoso!"*. O ritual é um momento crítico de interação entre humanos e não-humanos. Há uma possível predação ocorrendo. Pode-se passar para o lado de lá, por exemplo. Os rituais de pajelança que Sapaim executa não tem - no dizer de Bateson - aquele *ethos* de brincadeira séria dos neo-xamãs, e há um outro *eidos* envolvido. Os rituais xinguanos – como os de outros grupos indígenas - geralmente consistem de cantos e danças – o que não exclui em nada o seu caráter sério e perigoso. Sapaim glosa *Torip*, traduzindo por "festa", quando se refere a qualquer ritual que envolva participação coletiva. Os rituais de cura xamânica, entretanto, não são *Torip*. Parece-me que o xamã tradicional se localiza, durante um ritual, numa situação de risco vital, enquanto o neo-xamã nem tanto: o risco é domesticado.

Maria, uma neo-xamã e "iniciada em calendário maia", disse-me : "É importante a gente deixar fluir esta criança interior, esta espontaneidade criativa, assim como é importante unir nosso ser com as energias da natureza". A "criança interior" seria a instância interna do indivíduo capaz de superar a racionalidade de adulto, situá-lo num mundo de imaginação, de fantasia, de magia, de brincadeira e de sagrado. Assim, a cura, o auto-conhecimento, a *catarsis* e a transformação se dariam pela via do "inconsciente" – este, imaginado como uma floresta primordial interior habitada por entes mágicos – os Animais. Para Sapaim, como

xinguano, rituais nada tem a ver com crianças, nem com espontaneidade, nem com fantasia. São eventos de adultos, que seguem um padrão tradicional; e as roupas de *Mamaé*, no caso, não são fantasias, mas equipamentos necessários para se cruzar o limiar para o lado normalmente invisível. Não me parece que Sapaim conceba como exercício de imaginação suas visões xamânicas. Os *Mamaé* são reais, como a alma, e constituem o que Viveiros de Castro (2002:443) se refere como "atualizações invisíveis da transparência originária".

Além do uso da imaginação nos rituais, os neo-xamãs também se expressam corporalmente. Também o corpo veicula a mudança de estado de consciência, através da dança e do canto. Numa ocasião, Gisela tocava o tambor, acompanhada por Ana. Em determinado momento, Gisela pedia aos presentes: "se soltem", "deixem o corpo dançar", "se entreguem ao ritmo do tambor". O resultado foi uma dança grupal sem coreografia definida, frenética e algo carnavalesca.[55] Naquele instante do ritual, não é necessário se pensar em nada, apenas se "entregar o próprio corpo". O neo-xamã faz esta ponte entre a imaginação, a palavra cantada, a música e o corpo. Entretanto, há instantes onde os passos da dança são pensados e coreografados com a intenção de se repetir alguma prática tradicional xamânica. Perguntei então a Gisela sobre a sua noção do que seria um ritual. Disse-me ela:

> - Olha, se você já tá de certa forma treinado pra que seu eu básico compreenda que basta uma respiração pra que este espaço sagrado se estabaleça, basta uma respiração para que o ritual comece. Mas quando ele ainda não está treinado pra isto, precisa ainda ser impressionado, quanto mais aparatos, de forma que impressione o teu eu básico vestir, melhor é. E pra isto você pode ter uma vestimenta, um figurino, você pode ter instrumentos de som, você pode ter objetos de poder que vão fazer esta abertura deste espaço, mas que realmente, eu acredito nisto, basta a compreensão do seu eu mental, do seu Nono, do seu eu médio, aquele que a gente chama de eu médio, Nono, se já existe uma boa comunicação entre seu eu superior, seu eu médio e seu eu básico, basta uma intenção e um direcionamento da sua mente para que este espaço sagrado se dê e que ele comece todo o trabalho que tem que ser feito. Eu acho os orientais são muito bons nisto, neste trabalho mais mental, meditativo, sem muitos objetos em volta, basta subir para o alto de uma montanha, respirar profundamente, algumas posturas, um mantra, um som, e já se estabelece esta espaço sagrado. Sào pequenos rituais que são feitos e que te bastam.

[55] Não é, portanto, sem razão que Vitebsky (2001:153) aproxima o neo-xamanismo dos novos movimentos musicais denominados *rave*, os quais têm por fundamento a batida acelerada de instrumentos de percussão durante horas seguidas, até que os participantes entrem em um estado – no dizer dos praticantes – "de êxtase".

E pra outras culturas precisam um aparato maior: chocalhos, tambores, danças, cantos, são várias formas de se abrir este espaço sagrado pra que a consciência permita acesso a outros níveis.

A resposta de minha informante demonstra que, para ela, o ritual não tem valor em si, a não ser como meio, ou como instrumento, para uma "expansão de consciência". Demonstra ainda que o símbolo presente no ritual é apenas, funcionalmente, um referencial externo capaz de evocar referenciais internos (ou invisíveis) mais profundos. Estes últimos são o objetivo. O "eu básico" seria equivalente à noção de *ego*, como pessoa socialmente reconhecida. Este "eu básico" deve ser transcendido na direção de um meta-eu mais profundo, passando antes por um "eu intermediário" (designado pelo lexema polinésio *nono*). Inquiri, ainda, minha informante a respeito de uma estética xamânica - cores, sons, como caminhos pra se abrir estes canais. A resposta que obtive foi:

- Sim. São aparatos que o xamanismo tem pra isto, mas não são necessários, os tibetanos, os monges tibetanos são muito xamânicos, nos platôs tibetanos muitos trabalhos xamânicos eram realizados ali antes da instalação dos mosteiros de um budismo tibetano, então eles tem muito destes aparatos. Eles fazem rituais que muitas vezes não precisam de muitos elementos. Eu faço o toque de um gongo e isto já basta pra que este espaço seja estabelecido. Já tribos ditas primitivas ou arcaicas gostam deste aparato ritualístico, como seria o carnaval nosso onde roupas são vestidas, sons são tocados pra que este espaço sagrado se estabelece em um número maior de pessoas. Ou seja, eu acho que existe esta via de mão dupla, onde há muita gente é interessante que se tenha marcado o início, o fim, as passagens para este trabalho ritualístico. E para isto é interessante que se tenham objetos, que se tenham sons, se tenham chocalhos, objetos de poder, onde todos os eus básicos consigam se reunir e todos estes eus básicos percebam a hora do início, a hora do fim, a hora de transição. Por isto mais aparato é pedido. E quando o trabalho é feito mais isoladamente, se existe um treinamento, menos aparato é necessário.

Inquiri minha informante a respeito da origem dos rituais neo-xamânicos, perguntando-lhe se no xamanismo urbano pode-se inventar um ritual, independentemente de tradições:

Parece-me mais do que plausível que o *rave* seja um herdeiro direto dos festivais *hippies* de *rock* dos anos 1960, onde o êx*tase* substituiu o LSD. Os músicos de *rave* parodiam as batidas de tambores xamânicos.

> Eu acho que sim apenas porque a gente vive num mundo globalizado onde a gente adquiriu formas de várias culturas diferentes. Principalmente a gente aqui no Brasil, onde há uma miscelânia de culturas, orientais, a gente tem um monte de orientais na nossa linhagem, indígenas, negros, portugueses, europeus. Então a gente vive aqui um país onde várias tradições balançam. Me lembra Murillo Mendes, um poeta nosso aqui, que fala isto: "deito numa rede mole, onde várias tradições balançam a minha rede". Por isto a gente tem esta pluralidade de possibilidades de rituais. E acho que as culturas onde elas são mais tradicionalistas, ou seja, fechadas em uma linhagem de séculos, de anos, esta possibilidade de abertura ao estrangeiro ainda é menor do que a nossa que vive esta multiplicidade de culturas.

Na resposta de Gisela se evidencia, portanto, que a invenção de rituais por *bricolage* remete à noção destes como produto e expressão de uma pluralidade cultural própria do nosso tempo. Assim, ela justifica que seja possível, e viável, um ritual onde se cantem palavras em língua cheyenne, ao mesmo tempo em que se toque um tambor siberiano, e se evoquem divindades pagãs, cristãs ou mesmo *orixás*. Também explica que seja perfeitamente possível que um pajé xinguano participe como hierofante de um ritual que enfatiza uma estética e uma cosmologia ameríndia norte-americana. Por outro lado, não é estranha a Sapaim a idéia da apropriação de rituais pertencentes a outro grupo de humanos ou de não-humanos. As festas xinguanas foram inventadas pelos *Mamaé* e os humanos se apropriam delas. Estes também inventaram as flautas e é deles que o pajé parodia as rezas e as melodias. Algumas festas foram inventadas por outros grupos e difundidas. Sapaim disse-me, por exemplo, que a festa do Jawari era de outros índios mas foi adotada pelos Kamayurá. Bastos (2001:352) confirma que o sistema cancional da festa do Jawari, que ele viu entre os Kamayurá, é uma "colcha de retalhos": "(..) alguns cantos do Jawari estão claramente em kamayurá, outros, porém, denunciam presença mais ou menos longa de línguas ou dialetos (?) que dificilmente lembram o kamayurá". Sapaim disse-me que os Txicão copiaram as danças do *Quarup*, as pinturas e os adornos plumários dos Kamayurá. Alguns cantos da festa feminina de Yamaricumã que ouvi nas aldeias Yawalapiti e Kamayurá eram em língua Kuikuro. Ouvi Sapaim cantando em língua guarani por mais de uma vez, entre os neo-xamãs. Ele também canta uma melodia guarani conhecida em encontros neo-xamânicos, mas traduzindo-a para o kamayurá - numa gravação de CD publicada por uma revista. Assim, os xinguanos têm seu próprio modo de parodiar e de incorporar o Outro.

5.3 - NEO-XAMANISMO COMO TERAPIA

Deixando o foco do ritual, passo a analisar um aspeto importante da cosmologia do xamanismo urbano: a crença em uma missão de cura. A principal atribuição do xamã urbano é a de "curar". Entretanto, "curar", para o entendimento neo-xamânico, implica em algo mais amplo do que somente aliviar sintomas de doenças. "Curar é afastar o medo", definem os nativos urbanos Gramacho e Gramacho (2002). Há também no neo-xamanismo uma auto-assumida vinculação com as premissas da *psicologia profunda* de Carl Jung. Muitos neo-xamãs também são psicoterapeutas junguianos, como é o caso da própria mestra de neo-xamanismo brasileira, Carminha Levy. "O xamanismo pode ser entendido como uma psicoterapia que recorre aos símbolos e às imagens mitológicas indígenas para despertar processos terapêuticos internos nas pessoas", disse-me Gisela. Achterberg (1996:17s), psicóloga junguiana e neo-xamã, define xamanismo como "técnica de curar usando a imaginação". Esta autora traça toda uma extensa rede de relações entre imaginação e "rituais arcaicos de cura", imaginação e medicina, imaginação e psicologia, imaginação e ativação das defesas imunológicas e de circuitos cerebrais ligados às defesas orgânicas etc.. Ela vai buscar, então, entre os relatos etnográficos das cosmologias xamânicas, em Harner, em Castañeda e em Eliade, e na obra de Carl Jung, os elementos ritualísticos, os símbolos dos diversos povos xamânicos, como material de trabalho utilizável pelo terapeuta neo-xamânico. O processo pelo qual tais símbolos tornam-se ativos, produtivos, se daria, segundo ela, conforme a aquisição do "estado xamânico de consciência" – expressão cunhada por Harner – e que pode ser obtido através de rituais xamânicos específicos, os quais implicam no uso de tambores, no uso de imagens e de danças, ou no uso de beberagens psicoativas. Através desta mudança de estado de consciência, o xamã urbano e também o seu cliente adentram em um outro "plano de realidade", no mundo invisível – que pode ser duplamente compreendido como um outro mundo "sobrenatural", ou também como o "mundo interior" do indivíduo, em termos psicológicos. O nativo neo-xamã constrói uma epistemologia na qual "mundo interior" , "natureza" e "sobrenatureza" estão intimamente imbricados, são categorias que se sobrepõem e se confundem – sem muita preocupação em distingui-las. Foi perguntado numa entrevista a Michael Harner se os "Espíritos" ou "Animais de Poder" seriam entidades naturais ou internas, psicológicas. Este respondeu, hesitantemente (Nicholson, 1987:43): "Ayant suivi la voie du chamanisme pendant des nombreuses années, je serais enclin à dire qu'ils appartiennent plus à l'univers qu'à l'esprit de l'homme". Harner não está muito seguro, está "inclinado a dizer". Apesar da resposta que privilegia o "universo" ao invés do "espírito

do homem", todos os ensinamentos xamânicos de Harner partem de uma tática "psicológica" de evocação de "forças interiores". A "imaginação", ou "estado de consciência xamânico" tanto é um caminho em direção ao mundo interior dos processos psicológicos individuais (ou coletivos, conforme se justifica através do pensamento de Jung), onde se encontrariam "arquétipos" psicoativos, como é também um caminho na direção de uma outra realidade, invisível, imaterial, onde vivem "espíritos auxiliares", "aliados" e entidades diversas que, conforme se pressupõe, têm existência e identidade próprias. Não encontrei uma noção clara, entre os nativos, sobre alguma possível separação entre interioridade, natureza, mundo visível e mundo invisível. Mas, justamente nesta falta de distinção entre interioridade e natureza, visível e invisível, penso ter encontrado algo bastante significativo em termos cosmológicos.

Uma epistemologia ocidental que também faz a explícita vinculação entre interioridade, natureza, o visível e o invisível, pode ser encontrada entre os românticos europeus do século XIX, tais como Novalis, Fichte e Schelling (Cf. Gusdorf ,1982:380; Duarte, 2003). Duarte debate a noção de totalidade, presente no Romantismo, que engloba indivíduo e natureza. A noção de uma totalidade perdida, mas que continua a existir ontologicamente e que precisa ser recuperada, transpõe, no Romantismo, a noção de "indivíduo" em direção à noção de uma "singularidade" que constitui parte de uma totalidade. Produz-se, assim, uma ligação ontológica entre a interioridade do indivíduo, tido como singularidade, e a totalidade do Cosmo. Podemos reconhecer um desdobramento desta articulação de pensamento romântico, por exemplo, na noção de Jung de um "insconsciente coletivo" – uma totalidade presente dentro das singularidades –, noção esta que é tão cara e fundamental para as cosmologias neo-xamânicas. Gusdorf (ibidem) fala do "idealismo mágico" dos românticos alemães, os quais recorrem, entre outros, ao místico Jacob Boehme, que vincula imaginação (interioridade) e magia (fenômenos exteriores) – e que foi um dos autores antigos inspiradores das noções de "inconsciente" desenvolvidas posteriormente pelos românticos e herdadas por Freud e por Carl Jung. O idealismo mágico romântico propõe que a realidade externa é apenas uma miragem, sem um princípio de existência em si mesmo, conforme Schelling . Harner (Nicholson, ibidem: *32*) relata, recorrendo aos seus estudos etnográficos, que os índios Jívaro pensam da mesma forma: "...que notre état ordinaire de conscience n ést qu'une illusion, un 'mensonge'. Ils soutiennent qu'un événement significatif dans notre monde est le résultat d'évenements cachés dans l'autre dimension". Os Jívaro, como outros grupos ameríndios, afirmam a realidade de um outro mundo invisível que é determinante sobre o visível. Serão os espíritos-guias – os *Arutam* -, revelados através do efeito das plantas psicoativas – que irão mostrar ao indivíduo o mundo real (Harner, 1963). O neo-xamã traduz

isto para uma noção onde este invisível e o nosso inconsciente são vinculados – aos moldes do romantismo. Esta epistemologia constitui uma forma de Idealismo.

O antigo idealismo mágico dos românticos produziu a categoria "inconsciente" (*Unbewust)*, que veio fundamentar a prática e a teoria da psicanálise freudiana e da psicologia de Jung (Andrade, 1990). Para os românticos, apenas a aventura intelectual e imaginativa da introversão em direção ao inconsciente é capaz de abrir os horizontes cognitivos do indivíduo às verdadeiras raízes da realidade, da outra e verdadeira realidade. A verdade não está na racionalidade, mas no fim de uma viagem ao inconsciente. Gusdorf (ibidem) ainda ressalta a relação entre este idealismo mágico romântico e as noções da alquimia – diga-se de passagem, um material de análise sempre presente em Carl Jung e referência recorrente entre autores "gnósticos". A alquimia é a química da interioridade, a combinação e tensão entre os substratos da mente e da alma. Jung compara a alma a um laboratório alquímico, recorrendo às imaginações dos antigos gnósticos medievais, dos alquimistas e dos místicos rosacrucianos (Jung,1984, 1985, 1986, 1990, 1991, 2003). Jung entendia que a alquimia seria uma continuação direta das doutrinas gnósticas heréticas do início do cristianismo (Jung, 1991: *passim*). Jung é freqüentemente apontado e citado por neo-xamãs como um pesquisador que promoveu o resgate de imaginação, que se debruçou de modo produtivo sobre a possibilidade de um mapeamento do mundo interior e das vias de acesso a este – através da análise dos sonhos, através dos símbolos da alquimia e do xamanismo, através da análise e utilização de técnicas tribais de alteração de estados de consciência. Gramacho e Gramacho (2002: 14) apontam Jung como o responsável pelo resgate deste material "primitivo" que vem fundamentar a prática e a cosmologia do xamanismo urbano: "Desde o início do século XX, estudiosos e curiosos voltaram-se para resgatar o conhecimento do qual falavam alguns remanescentes destas culturas consideradas primitivas e começaram a perceber o seu valor e o quanto o homem havia se desviado do conhecimento e do caminho original. Dentre eles destacam-se o psicólogo e psicanalista Carl Gustav Jung, o sociólogo Michael Harner (...), o antropólogo e escritor Carlos Castañeda (...), Mircea Eliade, especialista em culturas primitivas...entre outros". Sabemos que Jung se interessava por xamanismo. Em suas obras, ele freqüentemente menciona a figura do xamã e, para tal, recorre a Mircea Eliade e às noções deste sobre xamanismo e religiões arcaicas. O próprio Jung, no ano de 1924, submeteu-se à experiência de vir até a América e passar alguns dias em uma aldeia indígena Pueblo, no Novo México, em companhia dos xamãs nativos que celebravam rituais para o sol (Jung, 1990; Storr, 1977:33). Jung estava interessado na afirmação dos índios Pueblo de que o sol era pai deles. Isto o ajudaria a compreender as

afinidades epistemológicas entre mitos e os delírios dos psicóticos (os quais ele considerava como mitos personalizados que não são compreendidos). Jung foi recebido pelo líder espiritual dos Pueblo, Ochway Biano (Lago-da-Montanha), e conversou demoradamente com ele, fazendo longas caminhadas pelas altas trilhas nas montanhas. Repetiu-se, neste encontro, a relação de aprendizado do Índio para o Branco, semelhante ao que é descrito por Castañeda em relação a Dom Juan. A conversa entre Jung e Ochway foi registrada em suas memórias (Jung, 1990) e tem um conteúdo bastante "xamânico", no sentido de se referir às questões religiosas e cosmológicas dos Pueblo. O índio Pueblo desafiou Jung a compreender, por exemplo, "como o mundo todo surgiu dali, daquela montanha onde viviam os Pueblo". Jung interessou-se profundamente pelas cosmologias ameríndias e citava os mitos e a conhecimento dos xamãs como exemplo do possível acesso à sabedoria latente no *inconsciente*. Jung ficou impressionado, sobretudo, quando o líder espiritual Pueblo disse-lhe que "o homem ocidental só consegue pensar com a cabeça, mas não é capaz de pensar com o coração". Jung via nos xamãs tradicionais um exemplo bem sucedido de viagem ao mundo do "inconsciente". O xamã contraporia à racionalidade ocidental um conhecimento advindo "do coração". Assim, para ele, o conhecimento dos xamãs se fundamentaria em *arquétipos* universais e, portanto, representa uma continuidade com outros conhecimentos esotéricos, tais como a Alquimia e a Gnose – as quais, também para Jung, representariam o resultado e a descrição de viagens ao inconsciente. Jung era simpático às relações que Mircea Eliade elaborava entre mitos arcaicos, entidades xamânicas, figuras da alquimia e cosmologias dos mais variados povos. Tais relações comprovariam a universalidade dos arquétipos e a realidade do "inconsciente coletivo".

Em sua noção totalizante de um "inconsciente coletivo", Jung postula que essa instância psicológica é habitada por entidades "não-eu" universais e polimorfas, as quais ele denomina "arquétipos" ou "dominantes". O inconsciente coletivo pode enlouquecer ou tornar sábio um homem, afirma Jung. Ele é o primordial, do qual e para o qual todas as religiões e práticas xamânicas convergem, propõe Jung. Os "arquétipos" são os deuses das diversas cosmologias, os quais, polimorfos, continuam a existir num eterno tempo psicológico e que assumem manifestações peculiares nas singularidades de cada indivíduo e de cada cultura. Entre os arquétipos diversos existentes no "inconsciente coletivo", Jung admite um arquétipo especial: o "Xamã Interior", ou "Demônio Mágico", também denominado "O Velho Sábio": "a imagem deste demônio deve pertencer a um dos estágios mais elementares e arcaicos do conceito de deus. É o tipo do primitivo feiticeiro da tribo ou xamã, personalidade dotada de poderes excepcionais, carregada de força mágica. Freqüentemente aparece como uma figura

de pele escura, de tipo mongolóide, quando representa um aspecto negativo, eventualmente perigoso. Às vezes é difícil ou quase impossível, diferenciar essa figura da sombra; mas quanto mais dominante for a nota mágica, mais fácil a diferenciação. Isso não é de pouca importância, visto que pode revestir-se do aspecto muito positivo do Velho Sábio" (Jung, 1985:87). *Phillemon* era o nome do "xamã interior" de Jung, com o qual ele relata ter mantido longas e proveitosas conversas e ter obtido grandes revelações (Jung, 1990). *Phillemon* foi descrito e desenhado por Jung como um velho de barbas, ornado com chifres e adornos xamânicos e que teria sido um antigo gnóstico helênico.

Storr (1977:14s), biógrafo de Carl Jung, relata a tendência deste de sempre personificar, ou seja, de dar uma identidade própria, aos aspectos distintos da mente. Este procedimento de Jung é usual também entre os neo-xamãs, inspirados nas imagens das cosmologias ameríndias, quando dão aos "aspectos internos do indivíduo" a identidade de Animais específicos: "Urso", "Lobo", "Leão" , ou "Animal de Poder", ou "Animal de Cura" etc.. Storr (ibidem) diz o seguinte:

> *Assim, alguns arquétipos, especialmente figuras de "anima", "animus" e "velho sábio", foram personificados dessa maneira. Além disso, Jung encorajou os seus pacientes a manterem diálogos com essas "figuras provenientes do inconsciente" como se fossem pessoas reais no mundo externo. Para ele, provavelmente, eram tão reais, de fato, quanto as pessoas com quem estavam em contato na vida cotidiana. A linguagem que ele usa a respeito de tais figuras sugere que, como os médiuns acreditam, Jung considerava-as existentes num "mundo imperecível", manifestando-se de tempos em tempos através da psique de um indivíduo. Na sua autobiografia, por exemplo, Jung refere-se a uma figura que teve origem num de seus sonhos e a quem deu o nome de Philemon. Essa figura, escreve Jung, ensinou-lhe a objetividade psíquica e a realidade da psique. Mantendo conversas com ele, Jung acabou convencido de que Philemon possuía uma introvisão superior e gerava pensamentos, dentro da mente de Jung, que ele próprio não teria sido capaz de conceber.*

Esta noção junguiana de uma figura interior, de um "xamã interior" aparece de modo muito recorrente no discurso e nas fontes literárias neo-xamânicas – e também na literatura junguiana, tornando indefinidas, frágeis, as fronteiras entre um "terapeuta xamânico" e um "terapeuta junguiano", em certos momentos. Assim, é possível encontrarmos em um texto de psicologia uma série de exercícios de mentalização para a evocação do "xamã interior", de um estilo imaginativo bem próximo daqueles exercícios xamânicos de Michael Harner (Cf: Feinstein e Krippner, 1997). Esta linha terapêutica situa-se dentro daquilo que estes autores

junguianos denominam por "mitologia pessoal" e inclui o estudo de mitos de povos ágrafos. Feinstein e Krippner afirmam (ibidem: 49s) que o "xamã interior" detém o poder de comunicar, como mediador interno, o mundo da consciência de vigília com aqueles "outros mundos"; detém o poder de alterar os acontecimentos cotidianos, produzindo situações inusitadas e necessárias; detém o poder de orientar a "mitologia pessoal" do indivíduo. Os autores comparam tais poderes do "xamã interior" com os poderes equivalentes, no mundo externo, dos xamãs tribais. Após tais considerações, os autores convidam o leitor a relaxar e a manter um encontro interno com seu "xamã, cumprimentando-o e dialogando com ele.

Em diversos encontros da Lua Cheia lembro-me de Gisela pedindo aos presentes que, durante sua "Viagem Xamânica", ao som do tambor mágico, todos estivessem abertos para o encontro com o seu "xamã interior": ele teria algum recado importante. Numa conversa com Ana, esta disse-me, em dado momento: "o importante é cada pessoa encontrar o seu xamã interior". Na minha primeira sessão de terapia xamânica com Gisela, esta disse-me que havia sentido em mim, através do toque do *reiki*, algo como um recado do meu "terapeuta interior" (que é outro nome nativo para o "xamã interior").

Marie Louise von Franz (von Franz, 1977:85), psicóloga junguiana, relaciona sua prática diretamente ao conhecimento dos xamãs, dizendo: "As origens mais remotas da moderna psicoterapia conhecidas na história estão no xamanismo arcaico e nas práticas dos curandeiros dos povos primitivos".

Heelas (1996:46s) vê a presença de Jung, não exclusivamente no xamanismo urbano, mas em todos os segmentos Nova Era. Como já citado no capítulo anterior, Hellas considera Jung, a teósofa e mística Helena Blavatsky, do século XIX, e o místico sufi Gurdjeff "três figuras chave" e antecedentes importantes da contracultura, influenciadores das cosmologias Nova Era. O papel destes três estaria em enfatizar a realização espiritual de um *Self* interno.

O uso pelos neo-xamãs de técnicas de imaginação e a explicação de que os símbolos usados num ritual funcionam como ferramentas ativadoras de processos inconscientes a serem despertos constituem elaborações junguianas. Jung desenvolveu técnicas de imaginação ativa ao estudar as escolas orientais de meditação, ao mesmo tempo em que recusava o transe (von Franz, 1977:95s). Em minha terapia xamânica com Gisela, esta pedia-me para que eu deixasse a minha "imaginação criativa" produzir qualquer mensagem ou símbolo significativo. Este é o processo básico, ensinado por Harner, que fundamenta o ritual da "viagem xamânica". Os símbolos oriundos das culturas ameríndias são traduzidos pelos nativos urbanos também a partir de categorias junguianas. Por exemplo, a "roda de

medicina"- já referida – é traduzida a partir da noção junguiana de "mandala". O poder atribuído à prática da "roda" origina-se do fato de ser ela um "mandala" indígena.

von Franz (ibidem:210) chega a comparar o seu trabalho de psicoterapeuta com o do xamã:

> *Além disto, a terapia de grupo precisa evidentemente de um líder, cuja função deve ser considerada mais de perto. Da perspectiva histórica, o papel do padre, bem como o do médico e do psicoterapeuta, remonta ao do xamã e do curandeiro dos povos primitivos, entre os quais este era mais especificamente o guardião do ritual tradicional, e aquele, o protetor da vida da alma, especialmente no tocante ao modo correto de morrer e à jornada adicional da alma depois da morte. Curar a alma do indivíduo e os estados coletivos de possessão é, na verdade, a principal tarefa do xamã. Se encontrar um demônio ou um espírito – ou seja, em termos psicológicos, um conteúdo arquetípico do inconsciente -, um homem comum será possuído por ele e, em conseqüência, ficará doente. O mesmo costuma acontecer com o xamã durante o período de iniciação, mas ele sabe como livrar-se e como curar a si mesmo por meio do tipo certo de comportamento diante do mundo do espírito. Isso o capacita a, mais tarde, ajudar os sofredores comuns que não podem ajudar a si mesmos. As experiências simbólicas interiores vividas pelo xamã no decorrer do seu período de iniciação são idênticas às experiências simbólicas que o homem moderno vivencia no processo de individuação. Pode-se, portanto, dizer que o xamã ou curandeiro era a pessoa mais individualizada, isto é, mais consciente, do grupo a que pertencia. Isso lhe conferia, ao lado de outros membros do grupo, uma autoridade natural, emanada de seu interior. Mas desde o começo, mesmo nesse estágio inicial, aparecia a sombra do xamã, ou seja, o mágico negro psicopata, que abusava de sua experiência interior (a experiência do mundo do espírito) para fins pessoais de poder. O verdadeiro xamã tem um poder que ele não procurou: os espíritos, particularmente o arquétipo do self, ficam ao seu lado; mas o mágico negro reivindica, com o seu ego, o poder coletivo, estando, por essa razão, psiquicamente enfermo. Os exemplos disso são Rasputin, Hitler e figuras semelhantes. Todavia, o processo de individuação é incompatível com toda espécie de reinvindicação de poder social. O mesmo acontece quando uma pessoa finge ser líder liberal bem-intencionado e moderado ou um "paternal pastor de almas"*

Expressando uma visão romântica do xamã, onde separa o poder xamânico propriamente do poder político-pessoal, von Franz, no texto acima, traduz a experiência de "ser xamã" para a experiência do processo psicológico individualizante, descrito conforme os termos modernos-ocidentais junguianos. Este tipo de tradução é recorrente entre autores neo-xamânicos mais intelectualizados. E a obra de Jung presta-se muito bem a tal procedimento. Assim, por exemplo, uma psícóloga carioca disse-me, certa vez, que Sapaim havia

"sucumbido à sua sombra, possuído pelo lado sombrio do xamã", quando o pajé decidiu cobrar muito, muito caro, em dinheiro, por um trabalho de pajelança em grupo para o qual fora convidado por ela. Neste tipo de juízo, Sapaim não é acusado de não ser xamã, mas, justamente, de sucumbir a um tipo de tentação que é própria dos xamãs, conforme a análise de Jung. Aliás, Sapaim tem sido convidado a falar não raramente para psicólogos junguianos ou ditos "holísticos". Em Angra dos Reis, no final do ano 2003, Sapaim foi convidado a dançar, tocar flauta, relatar mitos e a realizar pajelanças para um grupo exclusivo de psicólogos. Débora, outra terapeuta xamânica de Cachoeiro de Macacu e que organiza eventos com Sapaim, é psicóloga junguiana. Também pude participar de um evento de dois dias organizado exclusivamente por psicólogos, os quais constituíam a maioria, onde o palestrante era o índio Kaká Werá Jecupé – que narrou mitos Guarani e deu indicações sobre etnobotânica medicinal indígena. A figura do bom selvagem, do primitivo sábio, fascina as pessoas simpáticas às idéias de Jung porque representam uma porta aberta para aspectos insólitos daquilo que, em sua cosmovisão, seriam os conteúdos misteriosos do "inconsciente coletivo". Por outro lado, a cosmovisão junguiana presta-se muito bem como uma das fontes de categorias para a cosmologia dos neo-xamãs. As categorias ocidentais junguianas possibilitam a domesticação de categorias exóticas dos *primitivos*.

Jung contribuiu com a redenção da figura do xamã – antes, um *histérico*. Autores diversos ajuizavam que o xamã seria um tipo de histérico ou vítima de um quadro psicopatológico que mantinha sua condição – como já abordei num capítulo anterior. Vitebsky (2001:139) pontua que, a partir dos anos 1960, houve uma transformação desta noção sobre o xamã, que culminou com a busca pelas experiências psicodélicas *hippies*. Não menciona Vitebsky, entretanto, o fato de que também a difusão da psicologia de Jung contribuiu para uma outra interpretação das ditas "experiências com o inconsciente", através dos estados de transe, através de indução por drogas psicoativas ou mesmo como interpretação da experiência da loucura. O "inconsciente" junguiano, diferente do "inconsciente" freudiano, contém uma sabedoria latente, contém figuras arquetípicas – tais como o "Velho Sábio", o Xamã Interior – e assim anuncia a "viagem" até estes páramos como a essência do processo iniciático, algo diverso de um processo destrutivo e caotizador. Deduz-se das teorias de Jung, que o xamã é um bem sucedido nesta viagem, enquanto o louco pode ser considerado como o xamã que se perdeu na jornada e foi tragado pelos processos caotizadores do inconsciente.

Não cabe ao escopo deste trabalho estabelecer a plausibilidade ou não da teoria junguiana do "inconsciente coletivo" e dos "arquétipos". Não cabe aqui discutir as teorias de Jung, tal

como fez Shanon (2003 e 2003), concluindo pela insuficiência das teses junguianas para se explicar os conteúdos das visões do *ayahuasca*. Pretendo apenas discutir aqui a relação de continuidade entre as idéias de Jung, entendidas como uma cosmologia nativa, e as outras categorias cosmológicas dos neo-xamãs e new-agers: os últimos incorporam noções do primeiro. Shanon (2002), após experimentar o *ayahuasca*, passou a se interessar pelo conteúdo das visões produzidas pela planta, considerando esta questão, qual seja, se os animais vistos constituiriam ou não universais relativos ao que Jung denomina "inconsciente coletivo". Shanon (ibidem:690s) pergunta-se se pode, então, haver algo que não seja culturalmente determinado – ou seja, ele se aproxima da questão de Joseph Campbell: a de universais atuantes sobre os humanos que independem de determinismos culturais.

Perguntei a Gisela sobre a relação entre a sua prática e as escolas de psicoterapia. Eu esperava que ele fosse dizer algo a respeito de Jung, já que sua mestra, Carminha Levy, é reconhecidamente psicoterapeuta junguiana. Surpreendentemente, Gisela não fez uma relação que ressaltasse primariamente alguma semelhança ou parentesco entre a sua cosmologia e o pensamento de Jung, como se esperaria, mas sim com a psicoterapia de Wilhelm Reich, que propõe uma energia vital como fundamento dos fenômenos vivos e dos psíquicos:

Olha, eu tenho a impressão que os últimos trabalhos de Reich são bastante semelhantes às questões xamânicas, onde o corpo é trabalhado pra que se entre em contato com questões que estão gravadas na memória muscular e a partir disto haja uma recuperação e uma reintegração, uma ressignificação destes traumas que estão fixos nestas couraças musculares e a recuperação, então, desta integridade. Existe também uns trabalhos recentes, ou seja, que estão sendo abertos recentemente, que foram os últimos trabalhos de Reich – que eu não tenho um conhecimento profundo deles – mas em conversa com terapeutas reichianos, aproxima-se realmente inclusive desta percepção que a corrente energética chamada orgônio que perpassa por todos corpo é muito semelhante à busca de uma integridade disto que a gente chamaria de pedaços de alma, ou seja, coisas que teriam ficado presas e que obstruem esta circulação de orgônio plena no corpo, no psi, elas podem ser reintegradas por uma experiência de liberação dessa imagem de ressignificação dessa imagem vinda da linha do tempo e de reintegração dela no corpo. É alguma coisa que eu sinto semelhante. Existe um trabalho de psicossomática do Peter....Levine (?), o livro dele chama "O despertar do tigre", que traz conhecimentos do trabalho xamânico onde este animal interno, ou seja, o nosso impulso de recuperação depois de um trauma possa se dar por completo, ou seja, quando o animal é perseguido por outro ele descarrega muita adrenalina e outras substâncias e depois que termina esta perseguição e se o animal não for caçado, ele se recupera com um tremor em todo o seu corpo, existe um rebalanceamento fisiológico no corpo e o animal prossegue como se nada tivesse acontecido, com uma integridade

muito grande. E o ser humano não tem o costume de fazer isto. Ele tem o costume de ter esta descarga através do medo, de tensões, e esta descarga ficar acumulada, não permitir que o corpo descarregue planamente estas substâncias. E este trabalho que ele faz é realmente um redespertar deste tigre interno, deste animal interno, pra que descarregue tudo o que ficou acumulado durante anos de tensões contínuas, de medos contínuos e coisas assim. Este trabalho é bastante semelhante a alguns trabalhos xamânicos. Bom, eu não tenho conhecimento de todas as linhas de trabalho psicoterápicos. Estas são as que me vem à mente agora. Não sei se PNL tem bastante do trabalho xamânico onde a própria voz, a mudança de voz, leva o outro ao transe e este pequeno transe que o outro entra, o cliente entra, pode fazer acessar memórias perdidas ou escondidas em outros níveis de consciência que não vem à tona, que não vem à consciência. Então a PNL tem também resquícios disto. Eu acho que estas terapias que a gente usa hoje como cristaloterapia, uso de cristais, eu acho que são frutos dos xamãs, dos trabalhos xamânicos. Trabalhos com mandala também são trabalhos que os xamas sempre usaram. Tem algumas coisas muito semelhantes nesta linha das terapias ditas alternativas ou ditas da Nova Era - mas que são tão antigas quanto se tem registro na nossa história. E as mais recentes, ligadas a caminhos mais acadêmicos, vamos dizer assim, da psicanálise com a psicologia eu tenho pouco conhecimento. O que eu tenho conhecimento é dentro de terapias reichianas, algumas coisas de Jung também se aproximam bastante, alguma coisa de uma percepção de dimensões outras da mente, que é fundamental pro xamanismo, mas também não tenho conhecimento profundo como se dá o processo terapêutico junguiano pra que eu possa descrever semelhanças nos processos.

Nesta fala de Gisela, que não é psicóloga por formação, a ênfase recai sobre o "corpo", ou seja, sobre o corpo como foco sobre o qual o neo-xamã trabalha, e que reúne em si mesmo, simultaneamente, a cultura, a natureza, a interioridade, a identidade e as vivências externas incorporadas pelo indivíduo. Mesmo a PNL (Programação Neuro-Lingüística), com o que Gisela compara o neo-xamanismo, e que alguns nativos definem como um "tipo de auto-hipnose baseada na linguagem", tem a proposta de uma re-estruturação da postura corporal/comportamental através de novos comandos verbais internalizados – o que é fundamentado, em parte, nas teorias comunicacionais de Gregory Bateson.

Russo (1993:115) observou que entre os praticantes de terapias ditas alternativas, ou seja, no âmbito Nova Era, há uma interseção conceitual entre "psicológico" e "corporal", categorias imbricadas e cujas fronteiras são fluidas: "Um dos exemplos dessa fluidez está no próprio fato de estarmos lidando com terapias psicológicas que se denominam corporais. Esta denominação indica que as fronteiras tradicionais (tanto para a medicina quanto para a psicologia 'oficiais') entre corpo e mente deixam de nortear o trabalho terapêutico". Esta ênfase e re-significação dadas ao corpo, tornando-o uma unidade corpo-mente, presente no

neo-xamanismo, é parte da cosmologia ocidental urbana. Merleau Ponty (2000:123) escreveu: "O meu corpo é simultaneamente objeto e sujeito. Como reconciliar esses dois pontos de vista? Ele é uma coisa que tem uma relação particular com as coisas, e que nos fornece o grau zero da orientação, o seu modelo. Meu corpo é aqui o absoluto. É dele que procedem todos os lugares do espaço (...)". Csordas (1990) propõe, a partir desta questão, a noção de *embodiment* – a cultura tornada corporal, uma vez que é o corpo o *locus* de manifestação de um *continuum* entre o sujeito e a sua sociedade. No neo-xamanismo, esta ontologia do corpo produz alguns elos interessantes com as cosmologias ameríndias que também centralizam o corpo como categoria identitária e demarcadora das diferentes naturezas cosmológicas, conforme a tese do perspectivismo ameríndio. Viveiros de Castro (2002:443), a respeito das noções amazônicas de corpo/alma, aproxima-as das noções polares de gêmeos e de placenta/corpo: "A divisão entre corpo e alma manifesta a mesma polaridade. Como a placenta, a alma é um aspecto separável da pessoa, um duplo seu. A minha 'alma gêmea', no caso amazônico, é na verdade meu gêmeo-alma: é a minha própria alma, jamais própria, pois ela é meu 'outro lado', que é o lado do Outro". Vilaça (2004) observa que alma e corpo são instâncias imbricadas, no pensamento indígena: corpo e alma são como faces opostas da mesma coisa, são duplos, um pertencente ao visível, outro, ao invisível. A referência, entretanto, é o corpo pois – como diz Viveiros de Castro (ibidem, idem), "a alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada". Em ambas as cosmologias, a urbana e a ameríndia, cada qual em seu universo próprio de significados, o corpo é mais do que somente a anatomia, é o *locus* da cultura. Para as cosmologias indígenas, mudando-se o corpo, muda-se a alma; mudando-se a forma corporal, muda-se para uma outra condição ontológica, de humana para animal, ou vice-versa, ou de velho a jovem, e vice-versa. Se Caracaraí retira sua roupa de velho, torna-se jovem novamente. Se Ayupu veste uma roupa de pássaro, ele voa como um. O Kalapalo que se vestia como onça, se transformava numa onça mesmo, embora não fosse uma "onça de verdade". O dançarino que veste uma roupa ritual de *Mamaé*, se metamorfoseia no *Mamaé*. Para o Índio, os processos envolvidos nas transformações corporais ganham o nome de alma. "A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual" (Viveiros de Castro, 2002:390). Para os neo-xamãs e terapeutas corporais urbanos, o corpo não é em si transformável, ele não é uma roupa que possa ser trocada, mas é vinculado à alma – entendida esta como subjetividade humana. A alma, sim, é transformável. Neo-xamãs, reichianos e pajés trabalham, todos, sobre a corporalidade de seus clientes. Porém, os pajés pensam em termos perspectivos: o corpo é mutável, através da mudança de

"roupas", ele pode passar de humano para não-humano ou vice-versa. O corpo dos urbanos é sempre humano, sem mudanças perspectivas. Apesar disto, o corpo configura-se, assim, como um elo comum entre estas diferentes cosmologias. Sapaim procura no corpo de seus clientes doentes uma "sujeira", uma substância, que tem objetividade, que pode ser deslocada pelo pajé e exibida diante de observadores. Esta substância – *moan'g* ["veneno", neste contexto] – é que determina a doença, a dor, o sofrimento. Ela modifica a economia do corpo. Sapaim também fala de uma alma – *inhan'g* – como a subjetividade vinculada ao corpo. Mesmo na muito grave situação em que algum *Mamaé* capturou a alma, fazendo-a deixar o corpo, exigindo sua recuperação pelo pajé, o enfoque de Sapaim é sobre a corporalidade alterada – pois o roubo de alma implica numa modificação relacional do corpo, que passa à situação liminar de co-habitar com gente-animal invisível, ou com gente-espírito invisível. O enfoque dos nativos urbanos, ao contrário, é sobre a alma que é vinculada ao corpo. O pajé é "corpo-centrado", o neo-xamã é "psico-centrado". A integridade do sujeito, para Sapaim, firma-se muito mais no corpo e na sua substância. A integridade do sujeito, para os nativos urbanos, firma-se muito mais na alma. Tanto é assim, que mesmo as ditas "terapias corporais" urbanas, como observa Russo (ibidem) são também referidas como "psicoterapias". O xamã não manipula a alma , mas "a energia do corpo", como diz Sapaim.

Sapaim, durante uma pajelança, toca o tempo todo o corpo (*py*: pele, forma ou corpo, em kamayurá) de seu paciente - enquanto afirma que está "trabalhando a energia dele"-, e a doença ou mesmo a dor são elementos materializáveis e destacáveis do corpo. Os terapeutas reichianos dizem o mesmo – a respeito de se "trabalhar a energia através do corpo" - e também tocam o corpo de seus clientes. Entre os neo-xamãs, têm uso recorrente as terapias orientais ditas "de toque" – tais como o *reiki*, o *shiatsu*, e diversos tipos de massagens, "realinhamento de *chakras*" etc.. A categoria esotérica *chakra*, freqüentemente referida e utilizada pelos nativos urbanos e proveniente do pensamento teosófico/hindu, implica numa relação entre operações psíquicas e localizações corporais: manipulando tais localizações, manipula-se a mente. A instância psíquica do indivíduo, seu *ego*, é subdividida em sete elementos, correspondentes aos sete *chakras*, por sua vez correspondentes a sete centros corporais (períneo, umbigo, região epigástrica, região precordial, garganta, fronte e ápice do crânio). A pajelança ameríndia tradicional coincide com a prática neo-xamânica de técnicas corporais como procedimento psicoterapêutico. Quando os nativos urbanos percebem que Sapaim também "trabalha o corpo", entendem que ele faz o mesmo que eles, ou seja, entendem que ele está também "trabalhando os *chakras*" e, portanto, a "mente", ou a "alma", do paciente. Assim, para os neo-xamãs, o corpo tem ampliada a sua esfera de significação,

transcendendo a mera forma física, e inserindo-se em uma dimensão psicológica. Isto, me parece, é o principal motivo que leva Gisela a afirmar que "a terapia xamânica se aproxima da reichiana." Por trás desta aparente convergência há uma divergência entre as duas ontologias. As relações corpo/alma são completamente diferentes entre as duas: e isto distingue as duas noções de corpo (Cf. Vilaça ,2004). O corpo ocidental é uma entidade fixa, definitiva, animada pela alma que centraliza o sujeito. O corpo ameríndio é continuamente fabricado através de longos processos de nutrição e de interação, é relacional, é transformável e pode se tornar não-humano – e não existe para fora destas relações.

Durante o trabalho de campo fiquei gravemente doente. Resolvi inserir a situação no trabalho de campo e, assim, submeti-me a uma série de sessões terapêuticas com Gisela: a maior parte destas consistiu do toque corporal conhecido como *reiki*. Além disto, Gisela, tocando-me, fazia uma leitura referente às questões pertinentes à minha subjetividade – questões relativas ao momento da vida, a relacionamentos, às expectativas etc.. Para ela, eu teria adoecido corporalmente por estar "somatizando" conflitos existenciais, afetivos. Além dos toques, Gisela percutiu o tambor ritmicamente, alguns centímetros acima da minha pele, enquanto eu permanecia deitado sobre uma maca. Gisela agiu como se, "sentindo" através do meu corpo, pudesse "decifrar" a minha mente. Sua análise foi psico-centrada através do corpo – a minha integridade seria mental. Na mesma ocasião, procurei também Sapaim, que realizou em mim três pajelanças (cada qual com várias sessões). Ele tocou partes do meu corpo em todas elas, mas disse-me que eu não estaria "muito doente", porque nada havia a extrair do meu corpo. Somente numa outra ocasião, entretanto, em que eu fui picado por uma abelha e meu rosto ficou bastante edemaciado, Sapaim fez uma "reza" específica, tocou minha cabeça demoradamente, retirou algo invisível, sem exibir, soprou e disse: "Pronto! Você vai melhorar porque eu tirei o veneno da abelha". Sapaim analisou-me a partir de noções opostas de corpo "limpo" ou "sujo", ou, de corpo "afetado" ou "não afetado". Eu diria que a análise de Sapaim foi, de fato, corpo-centrada.

A proposta de Wilhelm Reich é vitalista; ele foi um herdeiro do vitalismo romântico do século XIX. Quando Gisela aproxima o seu trabalho de neo-xamã, inspirado em cosmologias indígenas, com a linha terapêutica reichiana, ela quer dizer que há algo semelhante ao vitalismo no trabalho xamânico, tal como ela o vê. A "energia orgônica" que Reich postula (Mann, 1989) é uma das muitas feições assumidas pela categoria romântica *Lebenskraft* – a "força vital" (Cf. Gusdorf, 1982; Duarte, 2003) – como abordei no capítulo anterior. O vitalismo foi um dos aspectos da noção romântica de totalidade. É a força que percorre e torna vivente os tecidos corporais e cuja noção faz superar, assim, aquela noção cartesiana do

corpo-mecanismo. No meio Nova Era, aquela noção que aqui denomino neo-vitalismo dá continuidade à noção dos românticos de uma força de vida totalizante. Esta "força vital", como observa Russo (1993:191) ainda tem um sentido "globalizante" na medida em que insere o organismo humano do indivíduo numa dimensão total, cósmica: "não se trata , porém, de uma energia especificamente humana, mas de uma energia cósmica, presente no universo como um todo" – observa Russo (ibidem, idem). E continua ela: "Esta engloba o ser humano no reino natural e no cosmos. Este englobamento é possibilitado pela "energia" que circula no universo como um todo, atravessando todos os seres e coisas. Se a natureza representa a comunhão abstrata entre o homem e o cosmos, a energia é a corporificação dessa abstração, é aquilo que une concretamente os diferentes níveis e fenômenos que compõem o mundo".

O "ritual de cura", como entende o neo-xamã, é uma prática corporal, estabelecida pelo grupo que pode "abrir a consciência" para estas realidades internas, ou sobrenaturais, que fundamentam a sua cosmologia. A interioridade, bem como o acesso ao invisível, vinculam-se, portanto, também às dimensões e às dinâmicas corporais. Estes procedimentos direcionados a um processo de totalização, dão ao trabalho do neo-xamã uma dimensão ao mesmo tempo terapêutica e religiosa. Constituem aquilo que Tavares (1999) denomina por "espiritualidade terapêutica".

Johnson (1995:163) levanta uma questão referente à natureza social do xamanismo urbano: o neo-xamanismo seria um fenômeno religioso ou primariamente uma técnica? Albanese (1992), falando em *nature religion*, vê nos grupos Nova Era, incluindo os neo-xamânicos, uma forma de culto, uma religiosidade distinta das práticas xamânicas dos povos tradicionais, ou seja, inerentemente vinculada aos processos que constituem a modernidade ocidental. Albanese caminha na direção das conclusões de Bloom, que fala de uma "Gnose", fundamento esotérico da *american religion*. Entretanto, Albanese insere o neo-xamanismo como parte da *nature religion*, que ela caracteriza como uma teodicéia vinculada à noção de "natureza" como paraíso edênico terrestre. Não vejo, entretanto, como necessariamente excludentes as distinções entre terapia e religiosidade: as duas categorias convivem na sensibilidade do nativo. Concordo com a noção de Tavares (ibidem) de "espiritualidade terapêutica" como a síntese dos nativos dessas duas instâncias. A distinção territorial entre "técnica terapêutica" e "religião" é mais *ética* do que *êmica*. O universo das religiões tem mostrado, à exaustão, exemplos de práticas de cura como elemento inerente. Esta, aliás, é uma das reivindicações das "terapias holísticas", ou "xamanísticas", qual seja, a de recuperar, resgatar, a espiritualidade do gesto terapêutico – o que caracteriza uma crítica às práticas

secularizadas da moderna biomedicina. A mesma observação poderia ser aplicada ao pajé tradicional, como Sapaim, caso desejássemos distinguir nele o "homem religioso" do "terapeuta". Para o índio, o xamã, tal distinção não é cabível.

Além disto, Johnson problematiza o argumento nativo de que o neo-xamanismo seria uma forma de xamanismo, em continuidade com as práticas dos pajés de sociedades tradicionais. Ele chega a perguntar: ""Is new age's shaman a shaman?" Johnson propõe que, ao contrário, o neo-xamanismo: "is deeply embedded in its *own* cultural matrix, which , following Anthony Giddens, I will call 'radical modernity'." Jonhson, citando Albanese, observa: "new age shamans, while also interested in curing, are more individualistic and more focused on the "mind" than indigenous practioners who they take as their exemplars". Jonhson (idem, 173) propõe que a escola de neo-xamanismo criada por Michael Harner teria mais a ver com os discursos da psicologia e da psicoterapia modernas, ou seja, produzidas pela "modernidade radical" e pelo "discurso da mobilidade e do agenciamento do individual", e muito menos com formas tradicionais de xamanismo. Como vê Jonhson, e como também já discuti no capítulo anterior, o discurso neo-xamânico contém uma apologia do processo que Jung denomina por "individuação", o qual enfatiza um *Self* capaz de escolhas e de inovações em termos de trajetória social ou espiritual, e que deve transcender um *ego* ou *persona* constrangidos pelas limitações sociais da pessoa – categorias que não se encontram nas cosmologias xamânicas dos povos tradicionais. Este discurso, portanto, é ocidental-moderno – concordo com Jonhson. Por outro lado, o xamã tradicional é considerado por alguns como uma pessoa capaz de estabelecer para si uma trajetória idiossincrásica – é o mais "individualista" de sua aldeia – devido à sua posição diante do sagrado, ao acúmulo de poder e de bens ganhos como pagamento (Métraux, 1977:68s; Eliade,1998:46). Esta noção remete-me a uma analogia com o que diz Dumont (1997:245), sobre um "indivíduo-fora-do-mundo" – o asceta ou renunciante da sociedade hindu: "Naturalmente, para o sociólogo, o renunciante está na sociedade no sentido de que ela organiza suas relações para ele também, mas o renunciante é um homem que abandona seu papel social para assumir um papel ao mesmo tempo universal e pessoal; esse é o fato crucial, subjetivo e objetivo". Assim, se o xamã é individualista (talvez fosse melhor dizer: "idiossincrásico"), o é por que assim prescreve a sua sociedade tribal – onde, aliás, não ocorre a ideologia do individualismo ocidental (Cf. Dumont, 1993).

Disse-me Gisela:

Eu vejo também o xamanismo como o pai e a mãe de todas as terapias que a gente tem hoje. Eles foram os primeiros a realmente pegar o poder da reverberação do cristal e a usar o cristal para uma harmonização interna, seja emocional, seja física, psíquica, através da reverberação dos átomos internos do cristal com a pessoal. Eles foram os primeiros a usar a fitoterapia, ervas, defumações, a usar até a indução pela fala para modificar estados internos, ou contar estórias defumações, as cores. Então todo o repertório de terapias que a gente usa hoje foram primeiro usadas pelos xamãs. Por isto que eu digo que os xamãs foram os pais e mães de todos terapeutas e terapias que temos hoje. Eu pessoalmente uso de tudo, cristais, cores, emissão de fala, técnicas de expansão de consciência, uso tambor, uso chocalho, uso ervas pra massagem, banhos, defumações, massagens, toques com a mão, cura através de imposição de mãos e o que for necessário pra cada caso. Inclusive tenda do suor e os rituais que são o ritual da lua cheia, que é uma coisa que eu busco fazer periodicamente e uma harmonização.

Numa entrevista, Gisela, enumerou os seguintes apetrechos usados em sua prática: chocalhos, ervas, massagens, sons, respiração, tambor, *água florida* [56], a presença do terapeuta xamânico e de sua *percepção expandida* [57], cristais.

A "presença do terapeuta", citada por Gisela, remete à questão dos atos do neo-xamã, incluindo aqui os atos da fala. Aquilo que é falado pelo terapeuta xamânico torna-se uma forma de ação capaz de modificar os eventos e, além disso, torna-se "real". Analisei esta questão no capítulo terceiro, ao tratar da categoria nativa *mantra.* Evidentemente, para os xamãs tradicionais, como Sapaim, a fala ritualizada também é um ato potencialmente capaz de mudar os eventos. O terapeuta neo-xamânico diz algo assim: "agora você está vendo uma luz azul que sai de seu peito e pulsa, pulsa, e entra na sintonia com as estrelas". O que é dito adquire estatuto de fato, está acontecendo. A imaginação invocada pela fala é, assim, tornada concreta. "Agora, todas as energias ruins, que são uma luz escura, uma energia escura, estão saindo de você e você está se sentindo melhor" – tais palavras tornam-se processos "reais", embora invisíveis. São "energias intrusas" (conforme a denominação de Harner), ou são "bloqueios de *chakras*", ou são "mensagens do Animal de Poder", ou são "desarmonias pelo estilo irregular de vida", ou "processos cármicos[58] de vidas passadas", ou o que seja – categorias explicativas diagnósticas que fornecem um sentido e que ordenam o que é vivido dentro de um sistema cognitivo. Em geral, o cliente do neo-xamã já é familiarizado com tais

[56] *Água florida* foi-me descrita como uma solução aquosa onde se diluem essências de flores . A fórmula seria originária de um grupo de índios dos Andes, conforme a informante.

[57] Harner (1995) denomina por "EXC" – extado xamânico de consciência – a esta "consciência expandida".

[58] A noção oriental de "carma" como mecanismo cosmológico que rege a reencarnação – uma "lei moral de causa e efeito"- é recorrente entre os nativos do mundo Nova Era e constitui fundamento epistemológico importante de suas práticas. Em última análise, a noção provém das obras teosóficas (Cf. Blavatsky, 1973).

conteúdos simbólicos, já leu a respeito ou já participou de práticas com fundamentos semelhantes em outros segmentos do mundo Nova Era. Mas, se não é este o caso, o terapeuta neo-xamânico irá explicá-los. E, mesmo que o cliente não os entenda, o simples fato dele estar ali, deitado, relaxado, "recebendo energias", sob cuidados de mãos confiáveis, já é algo que se considera terapêutico. Mauss (1974:216), em seu texto sobre as "técnicas corporais", já havia observado que o dito, ou o cantado, o pronunciado – quando vinculados a uma "força mágica"- , podem ter um efeito fisiológico sobre o corpo. No texto, Mauss cita o caso dos nativos australianos que, durante as corridas de caça, como forma de vencerem o cansaço físico, pronunciavam certas palavras mágicas. A corrida, assim ritualizada, permitia que o caçador pudesse vencer, por exaustão, o canguru, o dingo e a outros animais selvagens. Diz Mauss (ibidem): "Mas o que queremos salientar agora é a confiança, o *momentum* psicológico que se pode associar a um ato que é, antes de tudo, um fato de resistência biológica, obtido graças a palavras e a um objeto mágico. Ato técnico, ato físico, ato mágico-religioso são confundidos pelo agente". Esta observação de Mauss, aliás, também poderia ser aplicada ao uso das palavras e cantos pelos xamãs tradicionais, como Sapaim. Quintana (1999) observa esta questão maussiana da fala como elemento central da prática popular da benzedura. Corroborando isto, Gisela disse, em um de seus encontros, que "as mulheres benzedeiras são um tipo de xamã". Esta questão também se faz presente em Lévi-Strauss (1972), em seu texto sobre a eficácia simbólica: a idéia é que o trabalho do xamã consiste em inserir o processo caótico vivido pelo doente – que se chama "doença" – em um universo de significado. Para tanto, o xamã falará. Conforme Lévi-Strauss (ibidem: 228): "O xamã fornece à sua doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da seqüência cujo desenvolvimento a doente sofreu. Neste sentido, a cura xamanística se situa a meio-caminho entre nossa medicina orgânica e terapêuticas psicológicas como a psicanálise". Em suma, Lévi-Strauss resume o processo fundamental de cura do xamã como sendo o da produção de um sentido cosmológico para a doença - o que é terapêutico. A fala torna-se operativa sobre a fisiologia. A análise levistraussiana em questão aplicava-se ao xamã tradicional. Todavia, do mesmo modo como Lévi-Strauss faz uma aproximação entre a prática deste último com a dos psicanalistas e a dos psicoterapeutas em geral, o xamã urbano – próximo destes últimos – também pode ser incluído neste modelo. Ele também realiza a produção de um sentido

aplicável ao caos vivido pelo paciente. "Você está vivendo um processo de sofrimento, nesse momento da sua vida, que é resultado direto do seu carma de vidas anteriores": uma frase como esta, dita pelo neo-xamã ao seu cliente, insere o desconforto e a dor em um processo de ordem cosmológica através do qual tudo passa a fazer algum sentido, tudo adquire uma causa e passa a ser visto como efeito, tornando possível um desfecho final positivo, já que o caos não existe. Ao neo-xamã atribui-se o poder, adquirido pelo seu treino esotérico, de descobrir nuances do *carma* do seu cliente – os quais estariam latentes no *inconsciente* deste, revelados através da interpretação dos sonhos ou, por exemplo, através de técnicas como a TVP ("terapia de vidas passadas")[59] – muito utilizada por Gisela.

A análise levistraussiana da eficácia simbólica não deixa de considerar a dinâmica do *inconsciente*, do não-racional, envolvida na atuação do xamã, ou do terapeuta em geral: "(...) verdadeiros ritos, que atravessam a tela da consciência sem encontrar obstáculo, para levar sua mensagem diretamente ao inconsciente" (Ibidem:231). Neste sentido, também a análise de Mauss sobre a eficácia da palavra quando vinculada a um ato mágico inclui o não-racional do *"momentum psicológico"*, como ele diz. Quando submeti-me à sessão xamânica com Gisela, esta disse-me, em determinado momento, que eu deveria respirar mais e procurar o meu "ente primordial". Por alguns minutos, fiquei imaginando o que poderia ser isto. Não compreendi e não era o momento para perguntar. Então, apenas relaxei, e me senti muito bem, física e emocionalmente, com a massagem, o ambiente acolhedor, a música *new age* de fundo, as belas estampas na parede, as cores suaves do ambiente, o perfume do "aura-soma"[60] e o tom de voz tranqüilizador de Gisela. Talvez, somente este cenário fosse suficente para dar algum significado – uma vez que há formas não-verbais de se dizer algo. Nem tudo que expressa significado é necessariamente verbal, é evidente. Tudo isso inclui o que Gisela quer se referir com a expressão "presença do terapeuta".

O tambor, com já visto aqui, é um instrumento musical sobre o qual os neo-xamãs tem todo um conhecimento fundado em referências extraídas de pesquisas acadêmicas etnomusicológicas – as quais explicam os efeitos psico-fisiológicos dos sons ritmados de baixa-freqüência, indutores de "estados alterados de consciência". Numa entrevista dada por Harner (Nicholson, 1987:42), este afirma que "o tambor é um equivalente das drogas psicoativas usadas pelos xamãs". Harner faz uma apologia do poder xamânico do tambor, como indutor substituto aos estados alterados de consciência, sem a complexidade envolvida

[59] Na técnica de TVP o paciente deita-se, relaxa e relata, por indução hipnótica do terapeuta, tudo que lhe vem à mente ao voltar no tempo. E aquilo tudo que é então relatado é interpretado como fragmentos mnemônicos de vidas anteriores e é correlacionado aos problemas atuais que a pessoa esteja vivendo. Pincherle (1990:33), autor nativo, atribui as origens da TVP às práticas hipnóticas de Anton Mesmer e às noções espíritas .

no uso de "plantas de poder". Needham (1979), um dos pesquisadores acadêmicos citado pelos nativos, fala de um "vazio cultural" produzido pelo som rítmico do tambor; e que, assim, traz à tona certos processos primários de percepção, respostas psico-neurológicas básicas. Por outro lado, o tambor dos nativos é um objeto carregado de simbolismo e que se reveste de um caráter especial nos rituais neo-xamânicos: é o "cavalo do xamã", conforme uma expressão utilizada pelos xamãs tradicionais siberianos, citada por Eliade (1998). O tambor é um objeto útil, um instrumento, e ao mesmo tempo uma entidade xamânica dotada de alma. Pode-se dizer o mesmo do chocalho, como uma variante do tambor. Sobre o tambor, disse-me Gisela:

> *O tambor eu uso...é aquela definição clássica do tambor como cavalo do xamã, aquele que ajuda a fazer com que as pessoas entrem num estado expandido de consciência, e quando elas expandem estes estados de consciência elas entram em contato com aspectos internos que estavam escondidos mas que estavam atuando de forma escondida e quando estes aspectos vem à tona eles são fáceis de serem harmonizados. É o primeiro passo que a gente harmoniza dos aspectos internos é trazer à tona esta consciência, esta presença de estados que estavam agindo inconscientemente e de uma forma mais escondida. E o tambor eu uso desta forma e uso também como uma forma de limpeza quando você reverbera o tambor, o som, isto atua de uma forma ressonante, a energia do tambor, e muitas coisas são harmonizadas através deste som de tambor, da reverberação deste som. O chocalho é usado como instrumento de limpeza, de purificação, ele ajuda também com seu som rítmico a estados de expansão de consciência dos corpos mais sutis das pessoas um barulho de chuva que ajuda dentro da consciência das pessoas uma idéia de purificação, de limpeza, isto faz com que as pessoas só firmem interiormente, até na sua consciência normal, com esta idéia de chuva, de purificação e de limpeza e isto ajuda profundamente o trabalho.*

AS "TERAPIAS XAMÂNICAS"

Entre os xamãs urbanos, utiliza-se a expressão plural "terapias xamânicas" como referência ao leque de formas de cura alternativa disponíveis. Na *internet*, no *site* "*terapias xamânicas*", encontrei até mesmo uma classificação/indicação das diversas terapias ditas "xamanísticas" ou "xamânicas", conforme os cinco sentidos corporais. Assim: através do tato, a massagem e a cristaloterapia; através da visão, a cromoterapia e a aura-soma; através da audição, a utilização de cantos, *mantrans* e musicoterapia; através do olfato, a

[60] Aura-Soma é uma "terapia xamânica" baseada no uso de perfumes específicos à "aura" de cada indivíduo.

aromaterapia; através do paladar, a fitoterapia, dietas e medicamentos naturais. A idéia aqui presente é a de um *holismo terapêutico*, com a exploração, até as últimas conseqüências, do sentido etimológico da palavra grega *Hólos*, o todo, a totalidade, como reunião positiva de tudo o que for possível. Daí que também pode-se encontrar a expressão "terapias holísticas", utilizada por grupos Nova Era, em geral, assim como, mais especificamente, por grupos neo-xamânicos. O termo "xamânico", aliás, também pode ser utilizado nos meios Nova Era como sinônimo de "holístico", englobando também uma conotação de "esotérico", ou "mágico". Assim, por exemplo, o *reiki*, que é uma prática terapêutica de origem japonesa, atribuída a fontes budistas, é uma "terapia xamânica". Do mesmo modo, a massagem *Ayurveda*, que é parte do sistema médico indiano tradicional, também é dita "xamânica". O tratamento do terapeuta xamânico não se limita aos toques ritualizados de tambor e às "viagens xamânicas" para se encontrar o "Animal de Poder" – preconizados pelo manual de Harner (1995). Em geral, estes recursos estarão presentes, mas associados às diversas outras "terapias xamânicas".

A lista destas terapias pode ser imensa. Em geral, é meritório para o xamã o domínio do maior número possível delas – mais "iniciações" significa um leque maior de sabedoria e de "poder pessoal". Assim, temos o *reiki*, a "aura-soma", os "florais de Bach" e os demais "florais" ("californianos", "australianos" etc.), a massagem *Ayurveda*, a "aromaterapia", a "cristaloterapia", a "cromoterapia", a "mantraterapia", o "cantoterapia", a "musicoterapia", a "magnetoterapia", a "geoterapia", a fitoterapia, a hidroterapia, a acupuntura, o moxibustão, o *do-in*, o *shiatsu*, a auriculoterapia, a "terapia do renascimento", a "terapia de vidas passadas", as "terapias oraculares" (o tarô, a numerologia, a quirologia, o *maha-lila*, o calendário maia), as "terapias meditativas" (yoga e zen), "argiloterapia", "bioenergética" etc.. Há também uma lista de possíveis interseções de terapias, por exemplo, a "auriculoterapia *reiki*", ou o "*reiki* Kahuna" (que combina a imposição de mãos japonesa com o dito xamanismo polinésio).

Há alguns elementos cosmológicos em comum a todas estas terapias. Em primeiro lugar, mesmo que algumas sejam recentemente surgidas, todas são anunciadas como "resgate de antigos conhecimentos perdidos", pertencem a uma arcaica P*hilosophia perennis* – às vezes de origem atribuída ao "continente perdido da Atlântida". Em segundo lugar, todas elas têm em comum um fundamento totalizante, cósmico, vitalista – e soam como uma nova formulação das concepções românticas de "força vital", ou de "vida" como uma energia fluente universal (Cf. Gusdorf, 1982; Duarte, 2003). Assim, por exemplo, o *reiki* tem este nome a partir de dois ideogramas japoneses *kangi* – *rei*, "energia vital universal, e *ki*, "energia vital pessoal" – o que, traduzido, significaria "a veiculação da energia cósmica vital

para a vitalidade pessoal" (Cf.:Borang, 1998). Este vocábulo foi cunhado pelo teólogo japonês Mikao Ussui (1865-1926), que teria descoberto o método através do estudo de antigos manuscritos tibetanos e também após um retiro espiritual de vinte-e-um dias, após os quais teria tido uma iluminação. Esta é uma terceira característica de quase todas estas terapias: são vinculadas a algum fundamento esotérico-religioso. A "aura-soma", por exemplo, foi criada por uma farmacêutica inglesa, Vicky Wall, em 1983. Fui apresentado ao "aura-soma" através do neo-xamã peruano Richard Carranza e sua esposa, a cigana-xamã Fernanda – que vivem na cidade de São Tomé das Letras, Minas Gerais. Vicky Wall teria sido uma "sensitiva", capaz de perceber qualidades da "aura" de uma pessoa. Assim, ela vinculou as cores da "aura" às cores de determinados óleos essenciais manipulados naturalmente. Elaborou um *kit* de 103 óleos coloridos (Cf.: Wall, 1995). A pessoa é solicitada a escolher, ao acaso, quatro frascos de óleos. De acordo com a escolha, o terapeuta deduzirá: "missão da pessoa", "potencialidades", "qualidades ocultas", "desafios pessoais", "vivências", "perspectivas". Os óleos escolhidos serão aplicados sobre os *chakras*, para que, assim, sejam ativados os potenciais curativos internos da pessoa. Quando a pessoa escolhe os óleos, ela segue uma "intuição instintual" advinda diretamente do seu "Eu superior". Esta é outra característica das terapias xamânicas: se propõem a ativar uma força curativa interna do sujeito. Assim, também o *reiki*, em seu "quarto nível de profundidade" [o mais elevado entre os quatro graus de iniciação], "desperta o curador interno". O *reiki*, afirma-se, cura em quatro níveis (Cf.: Borang, 1998). Esta é outra característica das ditas terapias: atuação em "níveis do ser" distintos, quais sejam: o físico, o vital, o emocional, o mental, o espiritual. Nenhuma terapia é verdadeiramente xamânica se atua somente no "corpo físico". Esta noção remete ao que denomino nesta tese de "meta-individualismo", consistindo este na idéia de que há uma estrutura múltipla dentro do indivíduo, cujo aspecto mais concreto é o corpo, passando por inúmeros outros "corpos sutis", até a culminância de um *Self* espiritual que guarda uma co-substancialidade com o divino. Para os nativos, a terapia ideal seria a que alcança todos ou o maior número possível destes "níveis do ser".

Outro recurso terapêutico dos nativos urbanos são as ervas – estes espíritos "aliados", conforme a expressão de Castañeda. As ervas são "instrumentos de mudança de consciência" e, ao mesmo tempo, entidades animadas e dotadas de forte conteúdo simbólico. Cada erva tem sua personalidade própria, trata-se de um "aliado" com qualificações personalísticas específicas, com "temperamentos" e intencionalidades próprios. Sua utilização determina um tipo de experiência espiritual peculiar – seja a *ayahuasca*, sejam os cogumelos *don-pedrito*, seja o *peyote*, seja até mesmo a *Nicotiana tabacum*, ou alguma erva cuja ação psicotrópica

não seja tão evidente, mas que tenha atributos mágicos – como a *arruda (Ruta graveolens)*, ou a *artemísia (Artemisia sp)*, entre outras. Elas podem ser dadas, ou vendidas, pelo neo-xamã, ou simplesmente prescritas em um receituário para que possam ser adquiridas em casas especializadas em produtos alternativos e esotéricos. Num curso de dois dias de duração, numa clínica de psicologia no Rio de Janeiro, Kaká Werá Jecupé – também conhecido de Sapaim e competidor nos mesmos espaços neo-xamânicos – explicava, em uma *arandu mbaikuará* ("roda de sabedoria", em guarani), sobre a personalidade de algumas "plantas de poder": "o espírito do tabaco é como uma pessoa pintada de verde e que tem um manto lilás igual à sua flor, é poderoso, pesado, masculino, capaz de desagregar *energias*"; "o espírito da sálvia é todo dourado, mais suave, feminino"; "o manjericão é como uma dama toda verde, com manchas douradas e prateadas"; "a jibóia é uma planta que vive no escuro, é negativa, capaz de sugar vitalidade"; "a babosa é um planta que está se oferecendo agora para curar o câncer"; "tem uma planta na mata atlântica que conversou comigo e disse-me que ela pode curar a AIDS, mas ainda não me deu permissão para revelá-la ao público". Há toda uma lista de espécies botânicas, encontrada em obras de fitoterapia popular (por exemplo, Balmé, 1982) estudada e utilizada pelos neo-xamãs iniciados como "homens de medicina". Gisela afirma que não conhece botânica medicinal, não é "iniciada" neste ítem, mas utiliza algumas plantas mágicas e recomenda alguns chás e extratos vegetais. Há uma "botânica xamânica", que, até onde pude saber, é em grande parte um ensinamento oral e que inclui o uso das "plantas de poder" – como a *ayahuasca* e o *peyote*, por exemplo – e de certas plantas cuja presença no ambiente determina certos efeitos ditos "harmonizadores das energias". Por exemplo, a *guiné (Pettiveria alliacea)* "protege o ambiente"; a *salvia (Salvia officinallis)* "fortalece as energias do indivíduo" etc.. O uso de incensos indianos e de "defumadores" é uma extensão deste aprendizado de botânica xamânica. Invariavelmente, as sessões de terapia xamânica são aromatizadas através de incensos, ou então através de perfumes "aura-soma", ou de ambos. Sapaim, aliás, adotou este procedimento durante suas pajelanças e freqüentemente acendia incensos, além do tabaco. Pareceu-me que nestas noções nativas fazem-se presentes alguns elementos das cosmologias afro-brasileiras, onde determinas plantas têm ligação com *orixás* específicos. Ao olhar dos nativos urbanos, Sapaim é um "homem de medicina", ou seja, um conhecedor das ervas medicinais. Em geral, percebi que, da parte dos nativos urbanos, atribuem-se a todos os pajés o conhecimento de ervas – o que nem sempre é fato. Coincide aqui, entretanto, que também do ponto-de-vista xinguano, Sapaim é, além de pajé, um "raizeiro" (ü*apó-ayat*, "dono das raízes", entre outros etnônimos). E, assim, uma das importantes atividades promovidas por Sapaim quando entre

os neo-xamãs é a de realizar excursões às matas para o reconhecimento de espécies medicinais ou mágicas. Sapaim, como já foi descrito no capítulo terceiro, afirma com freqüência: "eu conheço qualquer planta". O que ele ensina a respeito passa a ser praticado.

Os "cristais" são silicatos diversos aplicados sobre o corpo do cliente do neo-xamã, ou dispostos em lugar especial na casa do cliente, e que teriam um efeito dito "energético" sobre a economia orgânica ou sobre o ambiente. São facilmente adquiridos em casas especializadas em artigos esotéricos e alternativos. Entretanto, após adquiridos na loja, precisarão ser "ativados" através de banhos ritualizados em água, "magnetizados" através de *mantras* ou de gestos simbólicos, para que sua "energia latente" seja desperta e, só assim, tornem-se realmente ativos. Os diversos tipos de cristais, classificados conforme a sua cor, servem a propósitos distintos: o cristal rosa serve à vida afetiva, o cristal translúcido "clareia os pensamentos e ilumina"; o cristal verde "tonifica"; o cristal amarelo "atua sobre tal glândula e *chacra*"; o cristal vermelho "atua no sangue, revigorando-o" etc.. Harner (1995:166s) dedica várias páginas de seu texto aos cristais. Ele os classifica como "um dos mais poderosos dentre os diversos objetos de poder dos xamãs". Observa Harner (ibidem, idem) que "povos tão diversos e distantes, como aborígenes australianos e Jívaros na América do Sul, os que falam yuman no Sul da Califórnia, consideram que o cristal de quartzo é 'vivo' ou uma 'pedra viva'". Harner continua, dizendo que os cristais são usados pelos xamãs há milhares de anos, como indicam certos sítios arqueológicos, e, ainda, que "o cristal tem sido considerado um espírito auxiliar, seja na Austrália, seja no Alto Amazonas". Harner lembra que os xamãs Jivaro alimentam seus cristais com água de tabaco e os tem como poderosos espíritos auxiliares. Harner segue falando dos cristais como "luz solidificada" e como um "terceiro olho" que, entre os aborígenes australianos, pode mesmo ser inserido sob a pele, na testa, com a finalidade de despertar o poder espiritual. "Quando um xamã Warao morre – diz Harner (ibidem, idem) – sua alma se funde com o seu cristal que fica dentro do chocalho, para que sua alma ascenda ao céu sob a forma de luz". Harner diz ainda que o xamã Huichol pode vir do céu à terra sob a forma material de um cristal de quartzo. A seguir, Harner lembra que, na eletrônica, os cristais de quartzo também são objetos de poder, ligados aos processos informacionais tecnológicos. Ele observa que isto é uma "espantosa sincronicidade" entre a sabedoria xamânica e a tecnologia. Assim é que o uso terapêutico e mágico dos cristais constitui uma dentre diversas "terapias xamânicas" presentes no universo Nova Era. É outra expressão do naturalismo animista que fundamenta as práticas e as crenças ditas alternativas ou xamanísticas. O uso dos cristais entendidos como seres dotados de consciência é atribuído a uma sabedoria xamânica indígena ancestral que foi perdida e agora, "neste momento da

evolução terrestre", é novamente revelado (Rosa,1990). Um psicoterapeuta e médico alternativo (Rosa, ibidem:11), em seu texto, fala dos cristais como "expressões da consciência divina", "utilizados desde a Atlântida" e relata como se tornou iniciado neste "conhecimento xamânico dos cristais": "Certo dia tive um sonho no qual um índio me perguntava, diante de um enorme portão de madeira fechada: 'você quer?', ao que eu lhe respondia: 'sim'. O portão se abria e eu me via diante de uma tribo de índios norte-americanos alinhada (...). Cerca de um ano depois, fui convidado a participar de um curso intensivo sobre cristais e qual não foi minha surpresa quando, numa das maquetes da estrutura molecular cristalina apresentada, pude reconhecer imediatamente a imagem de meu sonho". Os cristais, como seres dotados de consciência, não são dispostos ao acaso, como objetos inanimados, nos rituais e nas terapias neo-xamânicas. São manuseados de modo ritualizado, com reverência, e são dispostos em lugares e em arranjos espaciais específicos, ou justapostos ao corpo para fins terapêuticos. Quando resolvi submeter-me a uma série de sessões com Gisela – a título de observação participante -, esta dispunha cristais diversos sobre pontos do meu corpo para que, assim, as "energias dos cristais" pudessem ativar "as energias do *chakras"*, por correspondência.

As "terapias oraculares" mais recorrentes entre os xamãs urbanos diversos são as cartas do Tarô e o Calendário Maia. Alguns xamãs urbanos, como Carminha Levy, também recomendam e utilizam o Ifá, os búzios do candomblé. Estas terapias tem, aos olhos dos nativos, o poder de analisar a ordenação dos acontecimentos, de prever desafios e revelar tendências futuras do cliente. São utilizadas como sinalizadores de mudanças que devem ser realizadas por este, para que a "cura" – no sentido mais amplo possível do termo - seja obtida. Minha primeira notícia a respeito do Calendário Maia deu-se através de Maria Nicx, uma terapeuta xamânica mineira que também se define como Bruxa e Astróloga. Disse-me ela:

> *O calendário maia é formado por treze meses lunares, e foi deixado pelos maias. Ele faz previsões ao longo de ciclos de um ano solar, baseando-se em "tonalidades"* [o "tonal", de Castañeda] *em número de quatro e que aparecem ao longo de treze meses, marcados pelos ciclos da lua. Os quatro tonais dizem quais são as influências astrais e como prevení-las. Ele vai até o ano 2012 do nosso tempo, data que se supõe que possa acontecer algum cataclisma. O calendário gregoriano que usamos imprimiu uma forma de pensar materialista no homem ocidental e o uso do calendário maia pode nos devolver uma ligação espiritual e mais viva com o tempo.*

O uso nativo do dito Calendário Maia é um exemplo interessante de como a cosmologia neo-xamânica inclui uma nova ordenação do mundo, como alternativa à vigente noção linear de tempo – noção linear esta que "foi instalada em nossa consciência", como diz Maria Nicx, a partir da imposição histórica do calendário gregoriano, praticado desde o ano de 1582 . Segundo ainda Maria Nicx, "o calendário gregoriano só nos fez mal, e toda a crise do Ocidente moderno se deve à nossa forma errada de lidar com o tempo. O gregoriano tem uma matemática de 12:60, enquanto o maia, de 13:2O". Pelo que, confesso, não muito claramente pude compreender, estas relações matemáticas significam que o calendário gregoriano seria mecanizante, linear, responsável pela "consciência materialista", enquanto o calendário maia seria "cósmico", fluente, vivo e capaz de sensibilizar a percepção das pessoas para "as dimensões mais sutis". Concluo que os nativos estão afirmando que a forma como ordenamos o tempo implica em um modo específico de se perceber a "realidade". Se mudamos a forma pela qual ordenamos o tempo, mudando o calendário, mudamos a nossa forma de ver as coisas. Sapaim faz afirmações, a respeito do tempo, que mais o aproximam desta noção dos nativos urbanos. Por exemplo, Sapaim diz que não sabe quantos anos tem, porque "no Xingu a gente não conta semana, nem mês, nem ano, como os Brancos". Numa palestra em que Sapaim disse isto, Tânia, participante do grupo de Gisela, exclamou: "Que maravilha! Por isto é que eles [os índios] não ficam estressados como a gente, nem ficam velhos tão cedo!".

Maria Nicx é uma nativa estudiosa do assunto, dá palestras a respeito e realiza consultorias. Disse-me que o Calendário Maia foi descoberto em Palenque, México, por arqueólogos em 1952, na tumba de "Pacal Votan", um sacerdote maia, que viveu em torno de 650 D.C.. Mas ele só teria sido "corretamente traduzido" pelo místico mexicano José Argüelles e sua esposa Lloydine. Este casal produziu livros (Cf.: Argüelles, 1987), abriu um *site* na internet e criou uma rede internacional que se propõe a salvar o planeta da catástrofe ecológica próxima, através da implantação do Calendário Maia por todos os povos. Argüelles, consta no *site "calendariodapaz",* foi até o Papa pedir sua intervenção global neste sentido. Argüelles - que adotou o nome místico de Pacal Votan II - também divulgou o *telektonon*, a lista de "126 profecias apocalípticas maias" para os tempos atuais. Assim é que, entre os neo-xamãs, afirma-se que os episódios de atentados terroristas e as guerras recentes estavam todos previstos pelo *telektonon*, ao estilo das famosas "profecias de Nostradamus": Argüelles afirma que o atentado em Nova York, em 11 de setembro de 2001, teria sido o marco simbólico da "queda de Babilônia". Além disso, ao estilo de um mapa astrológico, o cliente do neo-xamã pode calcular pelo dia e hora de nascimento qual é o seu *tonal* e o seu "selo solar", pelo Calendário Maia. Desta forma, ele fica sabendo a que veio ao mundo, quais

dificuldades enfrenta e enfrentará e em que direção deve seguir. O fato do calendário ser "maia", pertencente a uma antiga sociedade pré-colombiana ameríndia, é um fator representativo para o xamã urbano. Nesta questão do Calendário Maia, como substituto ideal para o moderno calendário gregoriano, estabelece-se a questão que Lévi-Strauss (1976) coloca como a dialética entre "pensamento selvagem" e "pensamento domesticado". Questão esta que serviu de subsídio para o debate de Vilhena (1990) a respeito da convivência entre Astrologia e as modernas noções de tempo e de astronomia. O Calendário Maia representa uma noção de tempo cíclico, estruturado sobre relações metafóricas e metonímicas, e sobre o qual é creditado uma poderosa relação determinística sobre os fenômenos. Basta dizer, que os nativos acreditam que sua adoção global possa "mudar o modo de pensar das pessoas" e ainda que, sendo ele utilizado como oráculo individual, possa também "sintonizar o indivíduo com as energias vivas do cosmo" (Maria Nicx). A hipótese de Vilhena é a de que a Astrologia se sustenta sobre relações lógicas, ou analógicas, "selvagens", semelhante à lógica dos sistemas mágico-classificatórios das sociedades tribais. Da mesma forma, o Calendário Maia, pode ser identificado, em seu momento atual de re-significação, como uma "astrologia ameríndia" apreendida pelo universo Nova Era. A um nível individual e dentro dos grupos Nova Era, alguns adotam o Calendário Maia, ou seja, o consultam como oráculo e como orientação mágica para suas decisões e condutas – assim como já se fazia em termos dos signos astrológicos. Há uma superposição de "influências astrais", pois as metáforas de um calendário não excluem as de outro. Assim, alguém que seja "pisciano com ascendente em áries" pode perfeitamente ser vinculado ao "galo" no horóscopo chinês e ao "tonal do jaguar vermelho" no Calendário Maia.

As terapias de "Regressão às Vidas Passadas" (TVP) e a de "Renascimento" já foram mencionadas atrás. Ambas consistem de uma proposta de viagem retrógrada no tempo, à vida intra-uterina, ao passado pré-natal ou intra-uterino, e, compreendendo as encarnações passadas ou os traumas da gestação própria, superar-se alguma dificuldade atual. Baseiam-se em processos de hipnose induzida, técnicas de relaxamento e de respiração rítmica, e na interpretação do que é imaginado na "tela mental" do paciente. Vinculei atrás a noção de reencarnação ao meta-individualismo, ou seja, a noção de um *Self* que antecede ao nascimento e que sobrevive à morte, e que se coloca numa instância superior ao *ego* que se apresenta socialmente. Gisela tem o título de "iniciada em regressão" e pratica a técnica.

O elemento propriamente "harneriano" das terapias xamânicas encontrei bem sintetizado num *site* na internet (*terapias xamânicas*), transcrito através de um texto de Carminha Lévy, o qual aqui reproduzo:

Numa terapia xamânica os recursos são: externos - tambor e terapeuta -, e internos - um animal tutelar-guia e o túnel xamânico. Individual ou grupalmente, o "xamã terapeuta", em ambiente calmo e escuro, leva o paciente, através das batidas suaves e rítmicas de um tambor, a penetrar no SSC (Shamanic State of Consciousness) A experiência ocorre como um sonho, mas o paciente tem completo controle das suas ações e pode, se quiser, direcionar sua viagem. A viagem aos Mundos Profundos ou Superiores tem sempre um propósito, a cura, e um objetivo claro e especifico que pode ser de conhecimento, restauração de forças (revitalização) busca de parte perdida da alma – redenção do Ego e ampliação da consciência. O início da terapia ocorre com o encontro do animal tutelar e do túnel xamânico que é a passagem para os Mundos Profundos. Aqui já temos material para várias sessões, pois este primeiro contato vai mobilizar as resistências, defesas e angústias básicas do paciente, como em qualquer terapia. Após a descoberta do seu animal tutelar (função superior) e de dançar e sua dança já no OSC (Ordinary State of Consciousness) o Ego, regendo o processo, confronta-se com a bipolaridade do animal e suas características de personalidade, correspondente à sombra animal. No seu aspecto positivo, esta possui intensa carga de energia criativa-curativa, por reger a energia vital do animal humano. Segue-se o encontro com os animais auxiliares (funções auxiliares) e inicia-se a longa jornada do herói na qual ele receberá seu nome secreto xamânico, suas vestes, seus objetos de poder, a personalidade Maná constelada (o feiticeiro em nós). E o paciente se defronta com o Poder. Aprende a canção da Força e o Passo de Poder, com os quais se projetará na longa jornada do auto-conhecimento. Este e levará ao animal Sábio, o equivalente de Velho Sábio, com quem irá buscar conhecimento, sabedoria, equilíbrio e harmonia. E finalmente o animal de cura será procurado nos Mundos Profundos ou nos Mundos Superiores entre os quatro elementos: terra, fogo, água e ar, simbolismo de Self. Centro ordenador de psique total, o SeIf é fonte primordial de vida, de onde viemos e para onde vamos e, como tal, detentora do poder da Eterna Juventude, a fé, real fator de cura e sem a qual não há significado. Porém onde mais se detém o trabalho terapêutico é na busca da parte perdida da alma. O terapeuta e o paciente viajam para recuperá-la. Esta parte refere-se sempre à grande luta do herói (Ego) com seus complexos pessoais que serão analisados no estado OSC. O trabalho de retirada das camadas dos complexos corresponderá a novas percepções e modificações de atitudes - conceito final da cura para Jung. E por ser uma terapia na qual o paciente é levado a mergulhar no inconsciente coletivo, onde repousam os arquétipos reestruturantes, o fator de auto-cura é mobilizado em sue fonte na figura do Xamã, Curador Primordial. A vivência simbólica xamânica refaz a ligação conciente-inconsciente e surge um novo centro ordenador da consciência- o Self, que irá reger o processo de casamento do instintual com a

consciência egóica. O paciente regido pelo arquétipo do xamã, transforma-se no artífice da sua própria cura.

Russo (1993), já citada, debruçou-se sobre o tema das terapias corporais alternativas e concluiu que estas terapias não se restringem ao campo "psi", mas fazem parte de um universo mais amplo, que consiste de práticas, de crenças diversas - ou seja, um aspecto do universo Nova Era, entendido como uma movimentação cultural mais ampla dos tempos atuais. A popularização das terapias xamânicas é um indicativo de dinamismos maiores que ocorrem na ocidentalidade contemporânea. Há uma ênfase no feminino, na "Mãe Terra", e na figura da mulher como terapeuta privilegiada pela maior capacidade de intuição e de sensibilidade. Esta vinculação do neo-xamanismo com o feminismo já foi assinalada por Vitebsky (2001). Martins (1999) relaciona quatro linhas de reflexão que considera importantes a respeito das terapias alternativas: 1) A expansão das terapias alternativas, nas últimas décadas, constitui uma resposta das sociedades ocidentais a uma crise da dominação masculina (ou seja, uma das manifestações do movimento feminista); 2) As cosmologias implícitas nas ditas terapias constituem desdobramentos de movimentos libertários dos anos sessenta e setenta, tais como o movimento *hippie*, o ecologismo e a revolução estudantil; 3) Representam a manifestação de uma nova *epistéme*, a partir da perda da eficácia da instituição cristã-católica tradicional na organização de um mundo patriarcal e hierarquizado; 4) Constituem uma nova maneira de representação do corpo, transcendendo as noções de culpa e de vergonha, e considerando níveis outros de representação, tais como o "corpo emocional", o "corpo mental" e o "libidinal".

Tavares (1999) trata por "espiritualidade terapêutica" esta questão, articulando quatro outros referenciais que considera importantes: a questão do "holismo"; a questão da "energia" como categoria nativa fundamental; a noção de "vibração/freqüência", e a própria noção nativa de "terapêutico". O discurso "holístico" propõe a busca de uma totalidade que se contrapõe a uma noção fragmentada de pessoa, de saúde e de doença, presente no discurso científico e na biomedicina oficial. Justifica a multiplicidade de formas e também explica a noção de multiplicidade de planos ou de níveis de realidade. Sobre "energia", Tavares cita Soares (1994) que considera "energia como a moeda-corrente no meio alternativo". A noção "energia", já referida nesta tese, permite explicações, diagnósticos e justifica procedimentos, ou seja, dá instrumentalidade e eficácia às técnicas terapêuticas. Acoplada à noção de energia, a noção de "vibração/freqüência" também permite a produção de sentidos e de instrumentalidade às práticas de cura, uma vez que os fenômenos se tornam qualitativamente

distintos por sua "vibração". Aliás, outro nome possível para as terapias ditas xamânicas é o de "terapias vibracionais" – conforme consta no cartão da apresentação de Gisela.

Sapaim, que atende em consultórios de terapeutas xamânicos, é visto como um deles:

Eu vim aqui acompanhando dois amigos. Eles me falaram do trabalho que o pajé estava fazendo e eu achei muito interessante porque eu gosto muito destas coisas. A minha impressão é a melhor possível . A gente realmente sente não só a limpeza do corpo físico não, acho que é alguma coisa mais profunda, mais forte do que isto. A gente sente como se estivesse limpando realmente a alma, espírito, energia, sei lá que nome você der pra isto. Mas a gente percebe que vai fluindo, vai saindo uma coisa gasta – nem sei se você poderia definir realmente como ruim, como totalmente ruim – mas uma coisa realmente gasta, e vai entrando um coisa boa e vai fluindo uma nova energia, uma nova sensação. E você sai realmente mais leve, você sai mais forte e melhor.

(D., cliente de Sapaim na cidade)

D., conforme o depoimento acima, interpreta a prática de Sapaim como um processo energético. E, como "energia", seu mal estar, seu desequilíbrio, pode fluir, quase substancialmente, para dentro, para fora, ou através das partes do corpo. Noção esta, a de fluxo, que Sapaim também manifesta em seu discurso. Observei em Sapaim o que pareceu-me constituir a assimilação de algumas categorias neo-xamânicas, em seu trato com os clientes e em suas palestras. Por exemplo, Sapaim aprova e indica a multiplicidade de práticas terapêuticas simultâneas – talvez, uma estratégia de negociação. Quando Sapaim atende clientes encaminhados por neo-xamãs amigos, em geral, estes clientes passam a fazer pajelança com ele, ao mesmo tempo em que se submetem às outras formas de terapias xamânicas. Esta situação, obviamente, é diferente do que ocorre na aldeia xinguana. Assim, Sapaim passa a atuar como um neo-xamã, tornando-se parte de uma rede "holística" de opções de terapias e de formas de compreensão. E parece-me muito claramente que Sapaim tem consciência desta situação. Por exemplo, um cliente chamado L. procurou-o por causa de "dores nos pés". L. veio a Sapaim recomendado por uma terapeuta xamânica que já aplicava magnetos em suas pernas. Sapaim "rezou-o". L. havia perguntado se deveria ou não continuar com as sessões magnéticas. Sapaim respondeu-lhe: "continua sim, tudo isto é bom, é tudo bom, juntando a minha reza com o que aquela moça faz".

A CONSULTA NEO-XAMÂNICA

Após uma doença, como já relatei, decidi unir a situação à pesquisa: fui tratar-me mediante algumas terapias xamânicas. Eu já me submetera a algumas pajelanças com Sapaim; meses depois, sessões com Gisela e, neste meio termo, sessões também com alguns outros terapeutas xamânicos – Júlia (cromoterapia), João (*reiki*), Suzana (auriculoterapia). Os ditos "terapeutas xamânicos" nem sempre são os mesmos indivíduos executantes dos rituais neo-xamânicos. Alguns atuam somente como terapeutas de consultório, e outros, como Gisela, por exemplo, atendem em consultório e realizam rituais. O terapeuta xamânico é o que trabalha com "terapias xamânicas", ou, "xamanísticas. Quando o terapeuta xamânico tem formação em psicologia (o que nem sempre acontece), ele utiliza as técnicas conhecidas e reconhecidas pela profissão, tais como as técnicas de entrevista, ou técnicas reichianas, ou a caixa de areia junguiana (que apela ao elemento lúdico), ou a livre-associação de idéias, entre outras técnicas, que, assim, são associadas às "técnicas xamânicas". Não existe uma uniformidade de procedimentos entre os diversos terapeutas xamânicos que pude conhecer. Fernanda e seu marido, Richard Carranza, utilizam *ayahuasca* em forma de "aura-soma", ervas e cantam em língua Quétchua. Gisela utiliza *reiki*, terapia das vidas passadas, "aura-soma", toque de tambor, "viagem xamânica" e cristais. Carminha Levy, que tive oportunidade de conhecer em São Paulo, há algum tempo, utiliza uma linguagem e técnicas junguianas e rituais xamânicos diversos que aprendeu com Michael Harner ou que ela própria criou. Maria Nicx utiliza Astrologia e o oráculo do Calendário Maia, além do Tarô. Ana utiliza rituais de bruxaria *Wicca*. Júlia, que conheci no Rio, utiliza cristais e cromoterapia – aplicação de luzes coloridas sobre os *chakras* do paciente. Marcelo Satyan, amigo de Sapaim, outro terapeuta xamânico mineiro que vive retirado na Serra do Caparaó, utiliza técnicas indianas de meditação, massagem *Ayurvédica*, *tai-chi*, Acupuntura, Ioga e Fitoterapia. Marcelo também promove, ao lado do índio Aylton Krenak "caminhadas xamânicas" na Serra do Cipó (MG). Nestes eventos, também são convidados Sapaim e outros pajés ou índios (tais como Kaká Werá Jecupé), para um convívio na mata com seus clientes, culminando a jornada com uma subida ao topo da montanha, onde é acesa uma fogueira e se realiza uma *Arandu Mbaikuará* ("roda de sabedoria"). Meg, xamã belorizontina, recebe seus clientes em um *spa* holístico, onde estes recebem banhos, massagens, caminhadas, alimentação integral e exercícios meditativos e esotéricos. Há terapeutas, como Dorothéa, que é psicóloga mineira graduada, e que não se anuncia como terapeuta xamânica, mas se identifica como "psicoterapeuta transpessoal". Em seu *folder,* expõe as seguintes técnicas de terapia e seminários: "renascimento", "regressão", "aprofundamento na experiência do ser", "a arte do bem viver", "a arte de viver em paz" etc.

Tanto na clínica "Recanto dos Anjos", em Minas Gerais, quanto no "Espaço Holístico Sem Nome", na Barra da Tijuca, no Rio, diversos terapeutas holísticos dividem o espaço comum e alguns consultórios individualizados. Este é um arranjo recorrente e faço aqui uma descrição sintética do ambiente dos dois espaços. O corpo clínico é diversificado: uma terapeuta xamânica que também se define como "psicóloga holística", uma cromoterapeuta, uma massagista *ayurvédica*, um terapeuta de *reiki*, uma terapeuta floral. O cliente – no caso, eu -, que havia marcado um horário por telefone, aguarda na sala de espera, decorada com objetos que evocam uma estética "oriental" e, simultaneamente, "indígena" – uma "teia de sonhos" pendurada, enfeitada com penas de gavião; pingentes tibetanos movem-se ao vento e produzem um som de tilintar "zen", agradável e relaxante; cristais diversos dispostos sobre um pequeno altar onde arde um bastão de incenso fixado a um incensário em estilo indiano; uma estampa colorida de um velho índio fumando seu cachimbo, na parede, ao lado de uma outra pintura colorida do deus indiano Shiva dançarino. Do lado oposto da sala, uma fotografia ampliada, em preto-e-branco, do que parece ser o famoso xamã Lakota Alce Negro (que organizou o renascimento das culturas indígenas norte-americanas, através de encontros de *Ghost Dance*, a partir do início do século XX). Há alguns pequenos cestos e pequenos trançados de artesanato indígena. Uma mesinha com revistas e jornaizinhos alternativos e ecológicos compõe um conjunto com uma pequena estante onde estão à venda pequenos objetos de artesanato, cristais, imagens de "gnomos" feitas em *durepox*, algumas flautas de bambu, "pulseiras energéticas" e "pingentes cósmicos", colares de sementes; penas de pássaros e saquinhos de ervas aromáticas e medicinais, embalagens contendo açúcar mascavo, arroz integral e farinha de soja, açúcar dietético e docinhos caseiros integrais, incensos diversos fabricados pelo grupo religioso *Harekrishna*. Há também, para venda, um pequeno aparelho que alinha os *chakras* e que consiste de um aro metálico contendo dentro um cristal de quartzo; um outro aparelhinho, o "purificador magnético", que serve para *energizar* a água potável. Numa clínica carioca também vi um "aparelho amplificador mental", que consistia de uma haste que se encaixa na cabeça com um cristal que ficaria alinhado sobre o "terceiro olho" e, ligado à tomada, desenvolveria a clarividência – a terapeuta informou-me, então, tratar-se de tecnologia extra-terrestre. Uma atendente marca horários, recebe dinheiro, anota recados e conversa simpaticamente com as pessoas que aguardam na sala.

O cliente é convidado a entrar, cerca de cinco minutos depois que o anterior saiu. Na primeira consulta (pois outras se seguirão) ele entra, senta-se diante da mesa da terapeuta neo-xamânica, que, sentada também, começa a entrevistá-lo: "E então? O que está havendo?"

Sobre a mesa da neo-xamã, podem ser vistos, novamente, cristais diversos, imagens e figuras de artesanato indígena, penas de pássaros, uma ou duas teias de sonhos dependuradas do teto, algumas ervas secas, um ou dois chocalhos de cabaça, mais incenso aceso e alguns papéis e livros. Um leito clínico está colocado num canto da sala – como num consultório médico. Sobre outro canto, há um tapete sobre o qual enormes almofadas estão dispostas de uma forma convidativa ao relaxamento. Na parede, uma figura indiana representa o mapa anatômico dos *chakras* e das correntes energéticas do corpo, com inscrições em sânscrito. Outro mapa na parede, relaciona os sintomas emocionais com os diversos medicamentos ditos "florais de Bach". Sobre a cabeceira da mesa clínica, há uma imagem do Buda. O cliente é convidado a se deitar e a relaxar. Neste momento, a xamã faz tocar um CD com música suave, relaxante, do estilo Nova Era. Ela pede que o cliente mentalize e sinta qualificativos como "paz", "bem-estar", "vigor", "alegria", "leveza", "gratidão" etc.. Neste momento, então, ela poderá utilizar as seguintes técnicas: aplicar *reiki* sobre o corpo do paciente; colocar cristais magnetizados sobre os seus pontos de *chakras*; aplicar perfumes de *aura-soma* em algumas partes do seu corpo; induzi-lo a uma viagem xamânica; fazer-lhe uma massagem *ayur-védica*; soprar fumaça de tabaco sobre ele; passar alguma planta ou luzes coloridas sobre o paciente. Numa das sessões, Gisela tocou tambor sobre meu corpo estirado, durante alguns minutos, depois de, com as pontas dos dedos, tocar minha cabeça e meu peito e de proferir algumas palavras mágicas que, informou-se, são de uma língua indígena norte-americana. No final da sessão, o meu nome e o meu endereço foram inscritos sobre um papelzinho e deixado sobre um círculo em formato de *mandala*, para que a terapeuta tivesse, mediante este procedimento, alguma inspiração a mais relativa ao meu caso. Uma sessão dura de trinta a noventa minutos. E o paciente, em geral, retorna para novas sessões. Quando ele parte, são dadas instruções a respeito de mudança de estilo de vida, alguns interditos alimentares (não ingerir carne e álcool, por exemplo), praticar alguma forma de "meditação" ou de "viagem xamânica" em casa, preferir esta ou aquela cor nas roupas etc.. Foi-me recomendado, por exemplo, que eu provocasse vômito antes da próxima lua cheia e que eu praticasse certos exercícios de imaginação. O paciente é estimulado a encontrar respostas dentro de si próprio, comunicando-se com seu "Xamã Interior", ou com seus "Animais de Poder", "de Cura", ou "de Sabedoria". Para tanto, um dos procedimentos usuais é a recomendação para que o cliente preste mais atenção em seus sonhos, e, se possível, os anote num diário. Presume-se que, através dos sonhos, mensagens importantes provenientes do mundo invisível, ou do inconsciente, possam ser veiculadas para o cliente. E

o sonhar é um elemento importante da psicologia junguiana. O terapeuta xamânico é um intérprete de sonhos e um viajante do mundo dos sonhos – como um xamã tradicional.

Enquanto o pajé xinguano retira flecha de Mamaé *que entrou em seu cliente – mesmo quando atua na cidade, como é o caso de Sapaim - , o terapeuta xamânico retira "energias intrusas". Estas constituem "não-eus" que invadem a integridade física e psíquica do paciente. Harner (1995) dedicou um capítulo de seu livro à técnica de extração de "energias intrusas". Harner compara a noção de energia intrusa à noção biomédica de infecção. Afirma ainda que "as energias intrusas, assim como as doenças contagiosas, parecem ocorrer com maior freqüência nas áreas urbanas". Harner diz que o trabalho do terapeuta xamânico de extrair energias intrusas é perigoso e requer experiência, e consiste basicamente de* sucção, *"semelhante ao que é feito em culturas xamânicas na Austrália, na América do Norte, na América do Sul e Sibéria". O terapeuta xamânico deverá utilizar, durante a sucção, "espíritos auxiliares de plantas de poder" e "cantigas de poder", diz Harner. Acredito que tenha sido alguma "cantiga de poder" o que ouvi Gisela dizer, ou cantar, durante a sessão.*

Harner observa que deve o xamã urbano cuidar para que não engula a energia intrusa que infecta o paciente – a qual é sempre uma "criatura repelente", que pode ser visualizada através de "viagem xamânica". Gisela dá uma maior diversificação à categoria "energia intrusa" quando, seguindo os ensinamentos de seu mestre Rowland Barkley, fala de "implantes", "egrégoras"[61] *e outras atuações patologizantes do coletivo, do social, sobre o indivíduo:*

> *Implante seria...os implantes e as relíquias seriam exatamente formas, modelos de comportamento de crenças que são impostos, de tal forma que você age não conforme a tua alma, ou teu espírito, mas conforme modelos vindos de fora e que são introjetados dentro de você e que são interessantes de serem retirados para que você se reconecte com a tua plenitude, com a tua integridade, com a tua essência originária. Também existem implantes já colocados por seres de outras dimensões, inclusive intergaláticos, interplanetários e tudo, existem implantes de pessoas que fazem isto mais diretamente, eu não tenho habilidade em trabalhar com isto diretamente, mas conheço pessoas em Campinas que estão fazendo trabalhos assim. O Roland mesmo faz trabalhos assim. O Foster Perry faz trabalho de retirada de implantes, neste nível destes implantes trazidos por outras entidades e seres.*

[61] Uma "egrégora" é uma espécie de "alma coletiva" que caracteriza ou que anima um grupo de pessoas, segundo o que me foi dito por Gisela. A palavra é de origem grega e introduzida pela teosofia do século XIX.

Muitas vezes pude presenciar o encaminhamento de clientes tratados por neo-xamãs para Sapaim. Nestes casos, os quadros dos pacientes já haviam sido diagnosticados, tanto pela biomedicina, ou pela psicologia convencional, quanto pelo neo-xamã. Um destes casos, por exemplo, é o de uma senhora idosa, diagnosticada como portadora de "Mal de Alzheimer". Como cliente de uma terapeuta xamânica, seu diagnóstico tinha sido o de "energia intrusa"; mas, explicável devido a um "enfraquecimento de sua integridade". Tratava-se de um quadro dramático, neuro-psiquiátrico, caracterizado por delírio, amnésia, choro constante e confusão. Sapaim foi consultar a senhora em seu domicílio, a casa da filha, encaminhada pela neo-xamã. Ele a "rezou" e, na mesma noite, disse ter sonhado com ela. Seu Mamaé *lhe teria dito que se tratava de "um caso de ataque do* Mamaé-*da-árvore-morta" . Este "Mamaé dono de árvore morta" havia entrado na paciente e estaria produzindo seu quadro delirante. Sapaim teria que "rezá-la muito" e encontrar uma certa erva que poderia, se usada como banho, expulsar o* Mamaé *ruim. O que aconteceu é que a tal planta nunca foi encontrada e, além disto, a filha da paciente nunca pagou a consulta de Sapaim, o que o deixou muito aborrecido, e a senhora não foi mais atendida por ele. Independentemente disto, houve aqui um interessante processo de tradução. O diagnóstico de Sapaim concordava, em certos aspectos ao menos, com o diagnóstico neo-xamânico: tratava-se de uma possessão por um "não-eu", o que exigiria uma medida de expulsão da entidade infectante. O diagnóstico biomédico ocidental, que afirma a irreversibilidade do quadro, devido a um processo de degeneração de neurônios, foi totalmente ignorado, inclusive pelos familiares mais próximos da paciente, esperançosos pela possibilidade de uma cura xamânica. Os familiares tinham esperanças que o xamã pudesse retirar a "energia intrusa", ou o* Mamaé, *realizando-se assim a reversibilidade de um quadro antes diagnosticado como irreversível.*

A presença de Sapaim no meio neo-xamânico, como terapeuta, cria uma dinâmica de consultas e de pajelanças que se dá através da tradução bilateral de categorias e de rituais. Além disto, Gisela viu em Sapaim uma instância terapêutica superior a ela própria. Ele, supostamente, teria um poder xamânico maior do que o dela e poderia, portanto, solucionar casos difíceis para ela. A maioria das pessoas atendidas por Sapaim em suas viagens, embora não todos os clientes, são encaminhadas por neo-xamãs. Com isto, Sapaim possui um público certo no meio urbano, garantido a ele por suas ligações com os diversos grupos neo-xamânicos. Os neo-xamãs também solicitam a Sapaim ensinamentos a respeito de cura. Já relatei, por exemplo, que Sapaim ensinou a Gisela como se "materializa" a doença na mão.

SEXTO CAPÍTULO: A SENSIBILIDADE NEO-XAMÂNICA

Neste capítulo detalho mais sobre do modo como os nativos urbanos interagem com Sapaim. Trato ainda da estética neo-xamânica e das características do movimento neo-xamânico, visto como uma rede. E, finalmente, analiso a questão central da tese: a tradução.

6.1 – A IMAGEM NATIVA DO PAJÉ XINGUANO

> *O que é o índio? O índio é aquele ser humano que tem uma cultura diferente da nossa e que vive em harmonia com as energias da natureza. Ele vive uma outra proposta cultural. Ele é integrado à floresta, à água, à chuva, à terra. Ele é o defensor da floresta. A vida dele é calma, não é agitada como a nossa. Ele tem uma abertura para o espiritual que a nossa civilização perdeu. Ele não é destruidor da natureza como nós. Nós só temos a aprender com o índio. Só que eles estão vivendo neste mesmo tempo tão complicado, globalizado que nós vivemos. E, por conta disto, estão aí meio que perdidos, confusos. Nós também estamos!*
>
> (Ana, neo-xamã e bruxa)

No primeiro capítulo, procurei descrever como Sapaim vê o mundo dos Brancos, através de seu "óculo cultural" xinguano. Fazendo um exercício de simetria, agora procuro descrever como os Brancos vêem Sapaim e o universo indígena. Entendo que seja justamente este intercruzamento de formas de relação com o Outro o fator produtivo de traduções. Sapaim, entre os neo-xamãs, além de uma pessoa, também é a objetivação de todos os valores concebidos pelos nativos urbanos referentes ao Índio.

Tânia disse-me: "Sapaim é menino, um menino. Ao mesmo tempo, ele é um velho, muito velho, que tem aquela sabedoria dos pajés. Ele não é uma pessoa comum. Ele tem aquele canal aberto com o mundo dos espíritos. Ele tem aquelas coisas incomuns, e até engraçadas. É muito especial. O povo dele tem aquela sabedoria que a gente perdeu. Se eles matam um animal é para comer, se eles faziam a guerra – nem sei se ainda fazem ou não – com certeza é por sobrevivência".

Como já analisei antes, fez-se ao longo dos séculos uma idealização romântica dos povos ameríndios, a partir dos anseios e fascínios do próprio Ocidente O "Índio" é uma contraposição simétrica do homem moderno-ocidental urbano, este que - invertendo as colocações do depoimento de Ana- , "não é integrado à natureza", "não vive em harmonia

com a natureza", "não vive uma existência calma" e "não tem qualquer abertura para o espiritual". A vida "natural" do "Índio" é imaginada como um *Gemeinschaft* (Tönnies, 1985:237), ou seja, uma vida comunitária, solidária, bucólica, igualitária – ao contrário da nossa sociedade industrializada, impessoal, agitada, competitiva, poluída, que permeia o *Gesellschaft* (ibidem, idem) do homem urbano. Este ideal comunitário é desejado pela proposta alternativa Nova Era, tendo como antecedentes as comunidades *hippies* da contracultura e, muito antes, os ideais de **utopia** presentes nos românticos do século XIX. Como já referido, o anseio por uma sociedade mais justa, mais harmônica, mais "natural" é uma proposta vinculada à figura do bom selvagem e esteve presente, como possibilidade, nos "falanstérios[62]" do Romantismo do século XIX (Saliba, 1991). Este anseio estendeu-se até o século XX e tornou-se o fundamento político-cultural das propostas *hippies*, do contraculturalismo místico, da arte surrealista, do psicodelismo e do pacifismo dos anos 1960 e 1970 (Lowy e Sayre, 1995). Por ser exótico entre os Brancos, o Índio pode ser visto como "um menino", ou como detentor de qualidades incomuns – como diz Tânia.

Quando Sapaim vem à cidade e fala aos nativos urbanos, seu discurso, como já venho falando desde o primeiro capítulo, enfatiza os benefícios da boa vida xinguana e critica a vida "corrida" do Branco. Isto faz com que a mensagem de Sapaim se encaixe perfeitamente naquele tipo de discurso que propõe uma sociedade alternativa, presente nos anseios dos Brancos que vão ouvir Sapaim. Este tipo de mensagem partindo do Índio não é exclusividade de Sapaim. Pude ouvi-la, por exemplo, de Kaká Werá Jecupé e de Richard Carranza também. Albert e Chandés (2004:23) observam o mesmo tipo de discurso em Davi Kopenawa - cacique e pajé Yanomami já aqui mencionado: "A floresta não está morta, como pensam os Brancos. Mas se eles a destruírem, ela morrerá. Seu sopro vital fugirá para longe. A terra se tornará árida e só haverá poeira. As águas desaparecerão. As árvores ficarão ressecadas. As pedras da montanha irão se aquecer e se partir. Quando o sopro do espírito da terra está presente, a floresta é bela, a chuva cai e o vento sopra. Esse espírito vive com os *xapiripë*. Foram criados juntos. É assim. A floresta não é bela por acaso. Mas os Brancos parecem pensar que é. Eles se enganam". Este mesmo tipo de mensagem crítica à sociedade ocidental moderna e industrializada é compartilhada pelos neo-xamãs – e pelos grupos Nova Era, em geral.

[62] "Falanstério" (falange + monastério) é um termo cunhado por Charles Fourier, no século XIX, referente a uma comunidade alternativa capaz de abrigar 1600 pessoas, inspirada na teoria da bondade natural do homem de Rousseau. As pessoas, vivendo em falanstérios, elaborariam suas paixões de modo a constituírem uma sociedade harmônica onde não houvesse o cortejo de males da sociedade ocidental (Saliba, 1991:63).

O neo-xamanismo privilegia a figura do Índio, com ênfase sobre o xamã, como ícone que centraliza todos os anseios por uma revolução cultural e espiritual do Ocidente. Como também já foi discutido, a figura rousseauniana do bom selvagem permeia esse "Índio" e lhe dá as qualidades que o vinculam à Natureza. O "Índio" é portador de coisas desejáveis, de uma forma de existência desejável, e que o Ocidente Moderno precisa recuperar. Ele é "perfeitamente integrado e vive em harmonia com as energias da Natureza" e, sendo assim, pode ensinar ao homem urbano como recuperar esta harmonia perdida. A existência do "Índio" é calma, paradisíaca, serena e ele pode transmitir ao homem urbano as formas de se viver em tranqüilidade. O "Índio" não é predador da Natureza, mas um preservador. E, assim, "os povos da floresta" podem ensinar ao homem urbano moderno como respeitar a Natureza e como não ser tão predador. Mesmo quando ele é um "selvagem"- quando mata para comer ou quando guerreia para sobreviver- ele o é tendo uma sabedoria "instintual", conforme uma expressão de Gisela. O "primitivo", aqui, não é desvalor, mas um modelo. O "Índio" tem uma ligação mística com o mundo invisível, com o espiritual, é portador de uma sabedoria esotérica – coisas que o homem Branco agnóstico e desiludido perdeu, mas anseia reencontrar. O "Índio" torna-se, assim, uma imagem em negativo do homem urbano contemporâneo. Um evolucionismo às avessas onde o *primitivo* é o "evoluído".

Gramacho e Gramacho (2002:13) elaboram uma definição nativa de xamanismo que contém implícita uma contraposição ao estilo de vida moderno-ocidental. Dizem eles:

> *Xamanismo é um estado de consciência, encontrado em todas as épocas, desde o surgimento do primeiro homem sobre a face da Mãe Terra, desenvolvido para compreender o meio ambiente e viver pacífica e harmonicamente com ele. Nesta prática, o xamã esquece a questão de dominar a natureza e procura entrar em perfeito estado de comunhão com ela pelo contato que faz com as forças cósmicas e energias intrapsíquicas que lhe possibilitam receber as mensagens dos povos mineral, vegetal, elemental e animal, entre os quais se inclui o próprio ser humano. Aí também ele consegue perceber a unidade sagrada da realidade que já permeia todas as outras dimensões além das que conhecemos e já devidamente codificamos. Por isto mesmo, as práticas xamânicas são opostas ao centralismo da cultura e do conhecimento ocidentais limitados por visões reducionistas e pobres da natureza, do espírito, do sagrado e do próprio homem.*

Na definição nativa de "xamanismo" inclui-se aquilo que denominamos por neo-xamanismo. Aqui, a "grande cadeia dos seres" que fundamentou no Ocidente as ciências naturais, originando-se em Aristóteles, passando por Linneus e sua taxonomia dos seres vivos

(Cf. Lovejoy, 1992), é re-significada para a noção de um conjunto de "povos": "povo mineral", "povo vegetal", "povo animal" (que inclui o homem, conforme aquela noção presente no Ocidente e que Descola [1996] refere como "naturalismo ocidental"). Os "espíritos naturais", ou seres invisíveis da Natureza, ou melhor, os aspectos invisíveis da mesma, dotados de intencionalidade, incluem-se na "grande cadeia" sob a denominação de "povo elemental[63]". O xamã indígena, que é capaz de se conectar às "forças cósmicas" (o Todo externo), assim como com as "energias intrapsíquicas" (o mundo interior) é aquele indivíduo que domina todo este conhecimento, senhor de toda esta sapiência ameríndia. Ele, representante deste saber, se contrapõe aos "conhecimentos ocidentais limitados pela visão reducionista e pobre" da sociedade moderno-ocidental.

O "Índio" pode ser, inclusive, um "índio branco", um indivíduo metropolitano que não nasceu em uma aldeia indígena, ou pode ser alguém que se inscreveu e cumpriu o currículo de algum curso de formação de terapeutas neo-xamãs. Um caso exemplar é o do "índio inglês" Coruja Cinzenta: Archibald Belaney, nascido em Hastings, na vitoriana Inglaterra, em 1888 (Cf. Moraes, 2001). Pouco antes dos vinte anos, Belaney foi parar no Canadá, onde entrou em contato com índios Ojibwa, namorando uma jovem da tribo. Renunciou à sua identidade inglesa, e foi rebatizado como *Little Owl.* Ao voltar para a cidade, assumiu um discurso ecológico – já nos anos 1920 -, a defesa das florestas, dos castores e de outros animais ameaçados de extinção devido à caça descontrolada. Adotou um feitio de cabelo indígena, enfeitado com uma pena de águia, passou a usar mocassins e vestes de couro franjadas, à moda indígena. E, desde então, começou a escrever artigos e a dar palestras para pequenos grupos em escolas, em clubes locais e em reuniões de comunidades, sobre a extinção dos castores, o respeito à natureza e outras questões ecológicas. Identificava-se, na cidade, como "Índio", agora sob o nome Grey Owl (ou *Coruja-Cinzenta)*, apesar de sua feição clara e dos olhos azuis. Ninguém questionava a aparência de um "Índio" claro. Sua mensagem era considerada bela e atraente, pois evocava e fazia apologia do romantismo poético e multicolorido das florestas, dos animais selvagens, das aves de rapina, das cascatas de água límpida – em contraste com o ambiente urbano industrial, agitado, habitado por máquinas, fumaça, ruídos, fábricas e multidões que se aglomeravam. Aquela figura *selvagem*, de mocassins e cocar, dizendo frases tão poéticas sobre a natureza, num impecável inglês britânico, tão polida, de fato era creditada como sendo um Índio. Logo, a fama de *Grey Owl* aumentou, e ele começou a dar palestras em teatros. Cobrava ingressos por suas

[63] O termo "elemental" provém dos saberes esotéricos da teosofia do século XIX e refere-se aos elementos, ou seja, aos espíritos que regem os elementos – terra, água, ar e fogo – que são constituintes da Natureza.

apresentações e passou a sobreviver desta renda, além de uma pensão que recebia do governo inglês, por seu passado militar. Em breve, também as pessoas endinheiradas e a nobreza queriam ver aquela peculiar novidade. Foi convidado a voltar para a Inglaterra, onde faria uma série de palestras. A imprensa local, depois a internacional, deram total cobertura. Em suas palestras, Belaney repetia frases e imagens dos romances de faroeste que lera, mesclando-as com suas idéias ecológicas e com suas experiências entre os Ojibwa. Sua retórica e sua *performance de* indígena impressionavam muito. Belaney faleceu em 1938, no Canadá, isolado em uma cabana. Graças a ele, os Estados Unidos e o Canadá assinaram tratados de preservação dos castores, antes do início da Segunda Grande Guerra. A biografia de Coruja-Cinzenta existe em livros, em um documentário realizado pela BBC, e um filme a respeito foi dirigido pelo cineasta inglês Richard Athemborough (com o nome em português "*O guerreiro da paz")*, em 1998. Encontram-se, na *internet*, diversos *sites* sobre *Grey Owl* (tais como: *site* www. grey owl, ac. 2002) que relatam esta sua história.

O caso Coruja Cinzenta é um exemplo interessante da como se dá a construção midiática de um personagem – no caso, um personagem "indígena"- a partir de categorias do pensamento ocidental. O personagem é mantido, sustentado, pela credibilidade de seu público. Trata-se daquilo que Goffman (1989:29) considera como 'representação' (ou seja, *performance*) e assim define: "Venho usando o termo 'representação' para me referir a toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência". Goffman (ibidem) enumera dois apetrechos performáticos necessários: a "fachada" ("o equipamento expressivo do tipo padronizado intencional ou inconscien-temente empregado pelo indivíduo durante sua representação") e o "cenário" ("compreendendo a mobília, a decoração, a disposição física e outros elementos de pano de fundo...").

Por outro lado, não é estranha ao pensamento indígena a noção de que um *outsider* possa se tornar um *insider,* desde que passe a conviver, a comer junto, a se casar com alguém do grupo. De certo modo, é o que Sapaim diz ao explicar a Gabriel que, se ele quer "ver *Mamaé*" teria que passar pelos processos xinguanos normais, indo até o Xingu, convivendo, morando lá etc.. – Gabriel tem, e pode, tornar-se um xinguano. Entretanto, analiso aqui uma situação distinta e um tanto peculiar: quando o Branco passa a ser aceito pelos demais Brancos como Índio porque fala como um. Criou-se, em torno de Coruja Cinzenta, sustentando sua suposta identidade "indígena", um campo de possibilidade, como diria Alfred Schutz (1969). Em Coruja Cinzenta combinavam-se as qualidades desejáveis pelo público de bom selvagem, amigo dos animais e das florestas e integrado à natureza, e de *gentleman*, capaz de se comunicar em inglês impecável ao estilo britânico e também de citar clássicos da literatura shakesperiana. A mensagem de Coruja Cinzenta remetia seus espectadores às noções românticas de natureza como fonte de vida, como "mãe terra", como bem da humanidade a ser preservado – antecipando, assim, os movimentos ambientalistas que Campbell

(1997:14s) caracteriza como uma das vertentes contemporâneas do "orientalismo". Campbell ressalta a noção nativa do "holismo" – que também vejo presente no discurso de Coruja Cinzenta -, e que se fundamenta na idéia de entrelaçamento entre o ser humano e toda a vida planetária. O personagem e a mensagem de Coruja Cinzenta suplantaram o fato de que ele não era um indígena de verdade, mas sim um Branco, um inglês vitoriano, vestido como "Índio" - uma paródia sacra, para usar uma expressão de Afonso (s/d). A imagem romântica do Índio, bom selvagem e protetor da vida e da natureza e que tem muito a dizer sobre esta sua visão de mundo, sobrepõe-se ao fato do ator social por detrás da paródia ser Branco. Para os índios, todavia, tal transformação seria possível.

Há casos, entretanto, onde o ator social que performatiza o Índio é um indígena mesmo – "a vida imita a arte"-, como o brasileiro Kaká Werá Jecupé, ou como o xamã norte-americano Sun Bear, que é filho de mãe Ojibwa e de pai norueguês (Albanese, 1990:156), entre outros que percorrem atualmente o Brasil ou os Estados Unidos promovendo oficinas Nova Era de "conscientização espiritual e ambiental". Sun Bear é ator hollywoodiano profissional, além de xamã e líder de um movimento espiritual neo-xamânico (Cf.: Albanese, idem). Kaká Werá preside uma fundação – "Arapoty"-, escreve livros sobre cosmologia indígena e se propõe a "resgatar a sabedoria dos povos nativos". Promove oficinas de canto, de danças e de "práticas ecológicas nativas", encontros, palestras. Kaká Werá, que vive em Santos, sem vínculo com nenhum grupo indígena, realiza encontros de espírito neo-xamânico onde os presentes 'vivenciam" danças, cantos e estórias narradas. Participei de três destes encontros. Identifico no neo-xamanismo esse espírito lúdico de representação – a que Gisela se refere pela expressão "uma brincadeira séria". É a brincadeira de ser *primitivo.*

Esta questão das imagens ocidentais do Índio revertidas sobre o Índio mesmo remete ao texto de Conklin (1997), já mencionado antes, sobre uma estética corporal dos indígenas atuais, inspirada nos estereótipos ocidentais do Índio.

Sapaim não é um ator cinematográfico, como Sun Bear. Vejo o primeiro mais próximo de Kaká Werá Jecupé. Este, entretanto - diferentemente de Sapaim, que é xinguano-, vive na cidade e não é exatamente um índio socializado numa aldeia (sua história de vida não é muito claramente explicada, mas ele teria vivido na cidade desde pequeno) Ambos, Sapaim e Kaká Werá, independentemente das diferenças, ao olhar dos nativos urbanos são representantes da figura do Índio, apresentada dentro de um contexto espetacular. Ambos encontram seu campo de possibilidade no meio urbano junto aos grupos de pessoas que cultivam a imagem romântica do Índio, ambos realizam suas "representações" que são suficientemente convincentes para os citadinos. Pelo menos no caso de Sapaim, não estou dizendo que este representa, "finge", como no teatro; mas - parafraseando Sant'Anna (2001:30s), Sapaim re-apresenta para os Brancos. Sapaim re-apresenta, até certo ponto

involuntariamente, a imagem do Índio construída pelo próprio nativo urbano. Sapaim re-apresenta, de certa forma parodiando a si próprio - mesmo quando Sapaim dança na cidade, vestido de cocar e braceletes, pintado, e tem consciência de que está realizando um espetáculo, e sabe que ali há um contexto de "faz-de-conta", no qual ele exibe aos Brancos "um pouco das danças e dos cantos xinguanos dos *Mamaé*". Ele é freqüentemente solicitado para isto. Não é estranha aos xinguanos a idéia de re-apresentação de suas danças e cantos para outros. Isto acontece em festas inter-tribais e em eventos urbanos comemorativos.

Devo relembrar novamente a noção de *Kulturbrille*, de "óculo cultural", que Boas (2004:47) encontrou em von den Steinen – já mencionada aqui - mas agora do ponto-de-vista dos Brancos. Entretanto, a questão aqui não se resume apenas em dizer que o Branco vê o Índio através de um "óculo cultural", mas sim em se perguntar: como se deu a construção deste óculo cultural?

Para tanto, interessa a formação de uma representação coletiva do Índio na sociedade norte-americana, uma vez que ela é a fonte do neo-xamanismo. As referências dos nativos urbanos sobre quem seriam seus pais fundadores sempre caem sobre nomes norte-americanos, tais como Michael Harner, Carlos Castaneda (independentemente de sua nacionalidade latina, atuou e escreveu, em inglês, na Califórnia), Joan Halifax, Jamie Sams e outros. Apesar de Harner ter descrito bastante em suas obras o xamanismo dos Índios sul-americanos, os Jívaro em especial, a estética dos xamãs urbanos foi, aos poucos, sendo construída predominantemente a partir dos hábitos, dos rituais e das cosmologias dos Índios das planícies norte-americanos: Navajos, Lakota, Hopis e outros grupos do hemisfério norte. Minha hipótese quanto a isto é que a representação já existente há séculos do Índio nos Estados Unidos foi "forte" o suficiente, em termos imagéticos, para destacar-se sobre qualquer outra representação nativa. Ou seja, o Índio norte-americano, e também sua imagem construída pelo cinema e pela televisão, é mais representativa nos Estados Unidos do que a imagem de outros grupos étnicos xamânicos. E esta imagem norte-americana foi exportada, tornou-se transnacional à medida em que o neo-xamanismo difundiu-se por outros países. Como já dito, os neo-xamãs mesclam, fazem *bricolage*, reunindo diversos elementos culturais de povos tradicionais – norte e sul-americanos, polinésios, siberianos, asiáticos - e as recompõe em uma estética peculiar própria. Todavia, nos grupos que conheci e entre os autores nativos que li, ficam em evidência aqueles elementos atribuídos ao Índio norte-americano – as roupas franjadas, os mocassins de pele, o uso ritualizado das "tendas de suor", a ingestão do *peyote*, as palavras cantadas e ritualizadas em língua sioux-lakota (por exemplo, *Ina Maka* é "mãe-Terra", *Wakan*, "sagrado", *Unci Hanwi*, "a avó lua" etc), os

"Animais de Poder" são, preferentemente, animais da fauna norte-americana – alces, ursos, lobos cinzentos, águias reais etc. Os postais e representações gráficas do indígena, entre os neo-xamãs, também são clara e preferenciamente referentes à figura do Índio norte-americano, de nariz aquilino, cocar longo, trajando roupas de pele de búfalo e fumando um cachimbo da paz, tendo ao fundo um *tipi* cônico. Vi estampas deste tipo em diversos ambientes neo-xamânicos. Por isto, minha informante Gisela, perguntada sobre as fontes indígenas de suas práticas, referiu-se aos Cheyennes e demais algonquinos como os grupos com os quais ela teria tido mais contato pessoal ou indireto.

Albanese (1990:156) observa, nos Estados Unidos, a clara associação que se faz entre o Índio e o discurso da salvação do planeta e da integração com a Natureza, pertinente a uma religiosidade ecológica – questão que já tratei. Albanese destaca a abundância atual de publicações a respeito da vida natural e do espiritualismo ambiental, cujos autores são indígenas. Ela fala mesmo de uma militância ecológica exercida pelos tradicionais curandeiros nativos (*medicine persons*), que enfatiza o discurso da *earth religion* e que, como atualizações do Coruja Cinzenta, são seguidos por não-índios que com eles desejam aprender. Albanese (ibidem, 155) utiliza a expressão "New Age Indians, whether native or adoptive" (os que transcendentalizam), contrapondo-os aos "Tradicionalists Indians" (que politizam o passado nativo). Ambos os tipos indígenas, segundo Albanese (ibidem, idem), centralizam a questão da Natureza em seu discurso. Cito Albanese (ibidem, idem): "(...) Nature provides a language to express cosmology and belief; it forms the basis for understanding and practicing a way of life; it supplies materials for ritual symbolization; it draws together a community. In short, like seventeenth-century Indians, contemporary Native Americans and their fellow traveler counter Euro-American Christianity with a religion of their own". A autora ilustra suas considerações descrevendo o movimento *Bear Tribe Medicine Society*, fundado pelo xamã indígena e profeta Nova Era, já citado, Sun Bear, que recebeu educação escolar no Minnesota; foi desertor, como pacifista, da guerra da Coréia; tornou-se ativista de movimentos nativos e também ator holywoodiano. Sun Bear teria tido desde pequeno visões proféticas de cunho xamânico e tece um discurso a respeito dos espíritos animais guardiães que vê, da integração dos homens com o espírito da Terra e profetiza cataclismas próximos. Seu movimento pretende ser uma comunidade que se define como "a group of native and non-native people sharing the same vision, philosophy, and direction toward the Earth and Creation around us" (Albanese, ibidem, idem). O movimento possui um calendário anual de atividades e cerimônias, promove oficinas de finais de semana, que são realizadas em locais a céu aberto, junto à natureza, onde os participantes

não-índios levam suas tendas portáteis e sacos de dormir. O local é consagrado através de pedras que simbolizam os poderes do cosmo. Local e participantes são purificados pelo tabaco. Promovem-se então rituais de meditação e de preces. Tambores, cantos, danças, rituais de cura através de cristais, bênçãos às crianças. Albanese coloca a mensagem central do movimento Sun Bear como a da convicção de que a Terra é um ser vivente, sendo agora submetida a um profundo processo de transformação e de purificação – conforme determinadas profecias Nova Era: "a humanidade precisa ajudar a Mãe Terra a se curar, ela está doente por ter absorvido os venenos produzidos pelos homens", é a mensagem de Sun Bear.

Albanese (ibidem) faz uma análise historiográfica da imagem do Índio na sociedade norte-americana, embora não centralizada no Índio mesmo, mas seguindo o viés da construção da já mencionada *Nature Religion*. Em sua análise, Albanese discute a imagem do Índio como vinculada às categorias ocidentais de "natureza" e de "vida selvagem". Em um capítulo inteiro, Albanese debate a centralidade daquilo que o Ocidente denomina por "natureza" a partir das cosmologias ameríndias, citando os Algonkins, os Hopi e outros povos. Conforme sua análise, num primeiro confronto, na colonização norte-americana, os pioneiros calvinistas qualificaram o indígena e sua cosmologia "pagã" como vinculados ao demoníaco, a "Satã", em contraposição aos valores cristãos ocidentais: "The wilderness was the territory of the devil and the powers of evil wild beasts and wild men who dwelled there could only be his emissaries and servants" (*Ibidem*, 35). Por outro lado, reconheciam no Índio alguns calvinistas uma vertente das tribos perdidas de Israel, vinculando-o, assim, ao cosmo bíblico. Albanese conclui (*ibidem,* 154s) que a "imersão na natureza", vinculada à imagem do Índio, percorrendo o fio histórico da construção da *Nature Religion* norte-americana, vem manifestar-se nos movimentos *New Age* do século XX e também nos movimentos tradicionalistas dos próprios Índios atuais.

Com a eclosão da contracultura e da sua proposta de retorno ao natural e ao primitivo, houve, neste âmbito, uma retomada e uma acentuação da imagem já previamente estereotipada do Índio, a partir dos anos 1970. O Índio destaca-se novamente, dentro do cenário de representações dos movimentos ambientalistas Nova Era, tornando-se sinalizador de alternativas para as questões que determinam a insatisfação das sociedades contemporâneas, tais como: a preocupação com a preservação ambiental, a busca por novas utopias sociais e espirituais, o retorno às origens. O "neo-romantismo" contracultural retoma, com mais força, a imagem do bom selvagem dos franceses do século XVIII. Observa Santilli (2000:47), falando desta questão no âmbito brasileiro:

Mas também podemos identificar nos índios os portadores de algum elemento de futuro. Pode ter a ver com a falta de horizontes utópicos da nossa avançada sociedade, com a decadência das ideologias e das religiões, com a crise de identidade que avassala as pessoas do mundo moderno. Os índios, as florestas e os direitos humanos, que em alguma medida existem, encarnam utopias modernas com uma dose maior de realismo. Talvez seja este o valor perdido no passado, e pode ser que as pessoas busquem nele algo de que necessitam para construir um futuro melhor (...).

É lícito supor, portanto, que a revalorização da questão indígena é fator de avanço e tem a ver com uma postura autocrítica frente à nossa própria sociedade, que não parece tão avançada para um monte de insatisfeitos que anseiam também por novos ou velos horizontes utópicos. A sociedade contemporânea recria os índios como um novo valor, que precisa da existência de índios reais, sobreviventes da colonização, como testemunhas vivas dele próprio.

A projeção precoce sobre os povos indígenas das Américas de crenças e de imagens pertinentes às sociedades européias do século XVI é também mencionada por Lévi-Strauss (1993:198s), em *História de Lince,* onde ele descreve a projeção das noções européias pré-concebidas de exotismo e de fantástico sobre os povos então colonizados:

Os povos recentemente descobertos apenas corroboravam essas antigas tradições. A existência dos índios era natural, pois que, graças a eles, as coisas se encaixavam; seu conhecimento não trazia nada que não fosse bem conhecido. Foi preciso esperar pela publicação das primeiras obras escritas por viajantes que vieram in loco para que questões começassem a surgir. Mas, durante muito tempo, e aliás em conformidade com a etimologia, só se percebeu uma leve diferença entre os selvagens (silvaticus, "da floresta") e os pagãos (paganus, "camponês").

Lévi-Strauss . (ibidem, idem) encerra o parágrafo seguinte comentando esta impossibilidade do europeu enxergar o índio em sua própria contextualidade, diferente daquela contextualidade européia: "Esse ensinamento, essa cegueira voluntária, foram a primeira réplica de uma humanidade que se pensava plena e inteira, colocada de uma hora para outra diante de uma evidência de que, do gênero humano, constituía apenas a metade".

Focalizando agora a América do Sul e o contexto brasileiro, remeto-me ao pensamento de Antônio Cândido (Mello e Souza, 2000: 110), que considera as representações do Índio presentes na literatura e que ecoam na sociedade em geral, falando da

"ambigüidade da nossa cultura, por sermos um povo latino, de herança cultural européia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas". O Índio, conforme Antônio Cândido, foi sempre europeizado nas virtudes e nos costumes – processo tanto mais fácil, observa, "quanto desde o século XVIII os nossos centros intelectuais não o conheciam diretamente. A mestiçagem era ignorada; a paisagem amainada". Ele vê no Modernismo literário o momento em que "nossas deficiências, supostas ou reais, são reinterpretadas como superioridades. O primitivismo é agora fonte de beleza e não mais de empecilho à elaboração da cultura".

Também objeto da tese de Geiger (1999), o *primitivo* como categoria nativa– e que inclui a imagem do Índio – reelabora-se no movimento modernista como algo positivo e fundante da nacionalidade brasileira. Geiger (ibidem: 347s) sugere uma antropologia do modernismo como uma reflexão sociológica a respeito de categorias como o *primitivo* – este afirmado como um fator do encantamento do mundo, e do Brasil, no âmbito da literatura nacional. A antiga noção evolucionista do *primitivo* – somente possível por contraposição ao *civilizado ocidental* - é assim estetizada e tornada parte de um projeto nacional "antropofágico" de identidade – como expressam os poemas de Oswald de Andrade, ou o *Macunaíma*, herói cultural amazônico, tornado ícone através da obra modernista de Mário de Andrade. Geiger (ibidem, 347) observa: "Os modernistas brasileiros foram mais do que nativos da modernidade, no sentido de que (alguns) não se limitaram a representar uma paisagem modernizada, não naturalizaram sua relação com o meio modernizante, e se representaram como primitivos, isto é: como deslocados em relação à continuidade histórica européia, como testemunhos da existência de uma modernidade outra, condição nativa livre e desviciada".

Thomaz (1998), em um artigo, analisou a questão da construção da imagem do Índio nos cultos afro-brasileiros e também na cultura popular em geral. Passando pelo movimento literário nativista brasileiro, que já colocava o Índio como símbolo nacional, a análise de Thomaz passa pelas figuras literárias de José de Alencar – o *Ubirajara*, o *Guarani*, o *Peri* – e debruça-se sobre os "caboclos", entidades espirituais da religião umbandista. Thomaz descreve os traços deste Índio idealizado pela mística afro-brasileira (ibidem, 207): "o corpo em movimento, armado com machadinha ou com arcos e flechas, indica sua personalidade forte que subjuga a natureza ou resiste heroicamente ao colonizador português. A posição de luta nos leva aos domínios do caboclo: a mata virgem. Conhecedor dos seus mistérios, o caboclo é caçador. Altivo, é rei, chefe, autoridade e autoritário – o pajé. Os caboclos sempre vêem adornados com cocares, plumas, braceletes. Às vezes, ao lado de uma cabocla, um

animal, de preferência um veado". Thomaz conclui (ibidem, 214): "O caboclo está profundamente relacionado ao índio fixado pelo movimento romântico indianista, símbolo da nacionalidade brasileira. Esta relação porém é insuficiente para explicá-lo: no interior dos terreiros, este "índio", transformado em entidade religiosa, é re-significado e a história das relações entre índios e negros, reinventada."

Coutinho (1969) discute a construção romântica da imagem do Índio no Brasil, a partir da corrente literária dita indigenista. Apesar do indigenismo constituir-se como um dos aspectos do romantismo literário, Coutinho observa que já em José de Anchieta, que escreveu poemas em língua Tupi, no século XVI, pode-se falar em um indigenismo barroco. Coutinho comenta (*ibidem*, 66): "Para civilizar o índio era preciso antes assimilar-lhe os padrões culturais; era mister 'ficar sendo índio' o mais possível; regressar ao primitivo. Foi o que fez Anchieta". Ainda sobre escritores do século XVI, Coutinho cita Vespúcio e sua carta – lembrando que a descrição da América feita por este serviu de modelo para *A Utopia*, de Thomas Morus. Coutinho observa que os franceses – Thevet, Jean de Léry, Claude d'Abeville - , em especial, registraram sob uma visão que ressaltava o maravilhoso e o paradisíaco na forma de viver do indígena. Coutinho (*Ibidem. 69)* registra:

> *O mito do "bom selvagem" aparece em Charron, Pasquier, Le Roy. Montaigne é o primeiro, como nos adverte Gabriel Hanoteaux em L'Apport Intellectuel dex Colonies à la France, a introduzir na literatura francesa a idéia do homem "naturalmente bom ao sair das mãos do Criador". O grande autor de Essais conversa com três índios brasileiros na corte de Carlos IX, em Ruão;ouve a palestra do rei com os tupinambás e traça "um claro panorama daquilo a que, mais tarde, se chamaria de luta de classe e revolução social". A essa altura, os exotismos decorrentes do tupi já figuram nos léxicos franceses, enquanto Portugal, por uma ordem régia (1727), proíbe o uso da língua brasílica no Brasil. É então que Rousseau, em 1720, em Discours e, em 1753, no Discours sur l'Ilegalité, glorifica o "bom selvagem" já num sentido social: "ces mots affreux, le tien et le mien".*

Coutinho observa que esta apologia francesa do Índio retorna ao Brasil, envolvida no modismo de se copiar os franceses, vigente na literatura e nos costumes brasileiros da época. "O indianismo francês, nascido do índio brasileiro, é importado por nossos escritores como uma planta exótica. Imitávamos através do francês o que já era nosso; o que já estava na origem da nossa história literária", escreve Coutinho (*ibidem*, 70).

Coutinho segue citando outros literatos nacionais, franceses e lusitanos que centralizaram em suas obras a figura do Índio ou recontaram mitos indígenas. Chegando aos

românticos, Coutinho discorre a respeito do objetivo destes de ressaltar o nacionalismo brasileiro elegendo o Índio como elemento fundante. Coutinho cita Gonçalves Dias e as suas obras – *Poesias Americanas, Os Timbiras, I-Juca Pirama, Canção do Exílio* - como exemplo do indigenismo produzido pela pensamento nativista-romântico brasileiro. Gonçalves Dias, observa Coutinho, teria viajado ao longo do Rio Negro e imaginado seus personagens indígenas a partir de reminiscências biográficas.

Franco(1976), debruçando-se sobre a influência da figura do Índio brasileiro na literatura e nas idéias européias dos séculos XVI, XVII e XVIII, começa sua análise por narrar a invenção de seres fantásticos que habitariam as Américas – tais como anões acéfalos, sereias, amazonas, gigantes e monstros de todas espécie a compor uma fauna imaginária espantosa - , criados pela imaginação fértil dos viajantes. Aparentada a este hábito de inventar está a projeção do colonizador sobre o Índio das noções antípodas de "mau selvagem" ou "bom selvagem". Franco narra a exposição de nativos brasileiros nas cortes da Europa e a repercussão do que se dizia e do que se imaginava a respeito do Índio sobre as obras de Erasmo de Roterdã (*O Elogio da Loucura)*, de Thomas Morus (*A Utopia)*, em Rabelais, em Montaigne e seu espírito revolucionário; também em Shakespeare e na concepção de "homem natural" em Locke. Percorrendo o labirinto formado pelas idéias a respeito da bondade natural dos silvícolas, Franco discorre sobre Lafitau, Montesquieu, Voltaire, Diderot e a Enciclopédia, chegando finalmente a Rousseau – cujas idéias sobre as virtudes da vida imersa na Natureza já foram antes analisadas.

Volto a Rousseau agora como produtor – ou co-produtor – da idéia romântico-ocidental do Índio. Rousseau havia lido a maior parte dos autores antes citados, rebela-se, num ímpeto revolucionário inspirado em Montaigne, contra a *Civilization*, contra as ciências e as artes, e faz apologia do selvagem americano, que inteiramente nu, vivendo da caça, "não pode jamais ser domado".

Santos (2000) também faz uma historiografia da imagem colonial do indígena brasileiro, na literatura e na iconografia, similar a de Franco: as primeiras descrições do Índio brasileiro, elaboradas por viajantes portugueses ou espanhóis a partir do século XVI, já eram imbuídas de fantasias relativas a habitantes da terra estranha, à "geografia do maravilhoso", e ajuizava-se conforme duas posições opostas: ou seriam os "bons selvagens" habitantes de uma terra paradisíaca, ou "maus selvagens" canibais e pérfidos. Santos ressalta que o canibalismo ameríndio seria o comportamento mais instigante ao olhar do colonizador. Santos recorre às citações e às iconografias produzidas por Hans Staden, por Theodor De Bry, e por Thevet. Outro comportamento por demais instigante para o colonizador seria a

nudez dos Índios e sua suposta licenciosidade, comentadas por diversos cronistas-viajantes ibéricos. Santos analisa a literatura e a pintura romântico-indigenistas nacionais do século XIX, nas quais cultiva-se a figura de um Índio heróico, poético, algo bucólico, e intimamente relacionado com a construção de uma nacionalidade brasileira, esta emergente a partir da chegada da família real portuguesa ao Rio de Janeiro. Santos discute a estética da iconografia da nudez indígena, reproduzida nas telas de Pedro Américo e de Vítor Meirelles a partir de convencionalismos estilísticos da época, os quais, basicamente, ressaltam a mística da nudez paradisíaca – a nudez e o sexo sem culpa. Finalmente, Santos chega ao modernismo brasileiro, onde o selvagem, o índio e as origens remotas da brasilidade, como se propunha, são revalorizados, cantados em prosa e em verso, dramatizados, pintados e esculpidos. Oswald de Andrade impulsiona o movimento antropofágico. Tarsila do Amaral pinta o seu *Abaporu* (em tupi: "comedor de gente"). Mário de Andrade escreve o seu *Macunaíma*, inspirado no herói *trickster* da mitologia dos Índios Taurepang.

Sapaim, quando vem à metrópole, uma vez entre seus amigos e clientes Brancos, é vinculado a esta idealizada imagem do homem natural, do bom selvagem. Os Brancos esperam que Sapaim se comporte, seja uma imagem fiel e autêntica deste estereótipo criado pela própria sociedade nacional. Como relato logo à frente, esta idealização projetada sobre Sapaim pode oscilar entre o juízo do mal selvagem ou o do bom selvagem – em algumas ocasiões projetam-se sobre ele os dois juízos simultaneamente.

Tal processo de construção cultural de uma figura assemelha-se ao que diz Said (2001) sobre a invenção do Oriente pelo Ocidente. Voltado para as culturas da Ásia, do lado oposto do mundo – de modo semelhante à formação da imagem do Índio - descreve Said a formação do "orientalismo", produto politica e culturalmente operativo, inventado pelos povos dominadores, projetado sobre os dominados. Said preocupa-se com a natureza política, com a questão do poder, em relação a tal tipo de construção que, como ele vê, fatalmente determina cisões na totalidade dos homens. Através de um discurso que caberia perfeitamente à questão do Índio como habitante das terras colonizadas pelas potências européias e, depois, cercadas pela sociedade nacional envolvente, Said (*ibidem*, 56) escreveu:

> **Pois essa é a principal questão intelectual colocada pelo orientalismo. Será que podemos dividir a realidade humana, como ela na verdade parece estar dividida, em culturas, histórias, tradições, sociedades e até raças claramente diferentes, e sobreviver humanamente às conseqüências? Quando falo em sobreviver humanamente às conseqüências, quero com isso questionar se há algum modo de evitar a hostilidade expressada pela divisão de homens em, digamos, "nós"(ocidentais) e "eles"(orientais).**

Pois essas divisões são generalidades cujo uso, histórico de fato, foi sublinhar a importância da distinção entre alguns homens e alguns outros, normalmente com intenções não muito admiráveis. Quando se usam categorias como oriental e ocidental como ponto de partida e finais de análise, da pesquisa ou das políticas públicas (...), o resultado costuma ser a polarização da distinção – o oriental fica mais oriental e o ocidental, mais ocidental – e a limitação do encontro humano entre culturas, tradições e sociedades diferentes.

Não posso olvidar aqui a importância dos veículos modernos de comunicação visual de massa – o cinema e a televisão – como produtores poderosos de imagens do Índio, assimiladas pelos espectadores. O cinema, como espetáculo, foi introduzido no Brasil há quase um século, e sua repetidora, a televisão, há pouco menos de meio século. O Apache, o Comanche, o Sioux, pintados para a guerra, montados em cavalos ligeiros, portando rifles de repetição e cocares compridos e trajando roupas de peles franjadas, habitando *tipis* de pele de búfalo, fumando o cachimbo da paz com os soldados da cavalaria do general Custer que os trairiam, são figurações cinematográficas por demais presentes no imaginário popular brasileiro. Thomaz (1998:209) observou que as estátuas dos "caboclos" em terreiros de umbanda, ou seja, as imagens do Índio representando as origens da nacionalidade, paradoxalmente, apresentam uma estética similar à dos índios de filmes norte-americanos – apesar de, como ele ressalta, a figura do caboclo vir carregada de qualificativos nacionalistas. Registra ainda Thomaz (*ibidem,* 205):

> *A sociedade brasileira, como sabemos, está longe de compor um todo uniforme. De um lado encontramos o índio dos movimentos literários e artísticos da elite nacional, o índio do cinema e dos meios de comunicação de massa; de outro, e profundamente relacionado com o primeiro, porém não à sua imagem, o índio da cultura popular. Este último povoa as escolas de samba e os bailes de carnaval, os folguedos populares, os contos e a literatura de cordel, e também o universo mítico e religioso das denominadas religiões afro-brasileiras.*

IMAGENS DE SAPAIM

Eu pensei também na semelhança na maneira de ser do xamanismo, no modo de ser do índio de uma maneira geral, mas especialmente do xamã – este que se comunica com o outro mundo – e os loucos. Eu acho que na verdade o índio encontrou uma maneira saudável de fazer esta comunicação. E os loucos estão perdidos no meio dela. Por que a gente não pode ter xamã. Muitos dos delírios e das alucinações da loucura tem estórias parecidas. Se você pegar as estórias dos índios, os delírios são muito parecidos. Mas os loucos também sofrem

por causa disto, porque na nossa cultura isto é o anormal. De repente se eles tivessem nascido numa tribo indígena eles seriam pajés, xamãs, porque estão se comunicando com este outro lado que a gente não vê. Acho que esta é uma grande semelhança. A moralidade no sentido não da ética, mas no sentido desta coisa que é passada pela gente pela cultura ocidental, pela religião, não pela espiritualidade, mas pelas religiões, é uma barreira pra estar entendendo tanto o índio quanto o louco. Por que o índio também tem esta coisa de sexualidade, da erotização, meio que à flor da pele. Então ele também precisa por a mão em você pra sentir que vc está presente, e muita gente se incomoda com isto, não sabe lidar com isto. A idéia do pecado está muito presente, como barreira mesmo. E as pessoas se assustam com isto. E se afastam. E perdem a chance de estar conhecendo, de estar aprendendo com estas pessoas. Então, acho que a moralidade é uma barreira, não a ética, a moralidade neste sentido ocidental. Com certeza, há um medo. Por exemplo, quando meus alunos vem trabalhar com loucos vem todo mundo muito amedrontado, carregado de preconceitos que vê na televisão, que louco é aquele que estupra, que agride, que está babando e que a gente não sabe o que faz. E parece que é a mesma idéia que a gente faz do índio também: Índio é aquela pessoa que está completamente estrambelhada, que sai matando todo mundo, agarrando todo mundo, estuprando todo mundo, de que não tem a menor idéia do que está fazendo, é burro, não tem inteligência também. Que é o que se pensa do louco também. Eu falo pros meus alunos: "louco não é burro! Ele não tem déficit intelectual"- A questão é outra. Eu vejo completamente este medo, que vai se desfazendo na medida em que as pessoas se dão oportunidade de conhecer. E esta coisa do xamanismo que tem esta possibilidade de ser algo meio louco. Isto assusta, me assusta também. O louco eu conheço, mas esta coisa do xamanismo me assusta sim. Até a mim assusta. Não justifica que pelo medo eu vá estar me afastando, mas o medo está presente. Eu percebo que o fato de eu ter ido trabalhar com estas pessoas já fazia parte de uma outra procura minha. Porque eu sempre tive uma atração por pessoas diferentes. Sempre aquilo que é esquisito me chama a atenção.

(Tânia, amiga de Sapaim, neo-xamã e enfermeira psiquiatra)

Neste depoimento de Tânia, Sapaim vincula-se, como Índio, à expressão de um suposto erotismo mais acentuado do que aquele que o Branco entende como normal. Esta noção já encontramos nos cronistas do período colonial, como já dito, fascinados e escandalizados com a nudez indígena e com o que supunham ser o comportamento libidinoso dos nativos. O comentário vincula-se a um problema que envolveu Sapaim, relativo aos seus toques xamânicos em uma mulher Branca que se sentiu molestada e aos comentários do pajé, a respeito de seu interesse por alguma mulher Branca "para namorar". Sapaim é o Outro, comparável aos loucos com os quais Tânia – a informante, enfermeira psiquiátrica – está

acostumada a lidar. Sapaim é enigmático, porque sua interpretação do que seja a realidade e o seu comportamento são tão diferentes quanto os do louco. Seu discurso, portanto, merece ser lido sob a sensibilidade e sob a lente do intérprete capaz de entender os anormais, os diferentes, os exóticos, os xamãs, os Índios. Por outro lado, a própria informante comenta a imagem corrente que se tem do Índio, como criatura "estrambelhada e violenta, capaz de estuprar". A informante opta por associar Sapaim à noção do bom selvagem.

A imagem de Sapaim entre os Brancos após o incidente em que foi acusado de molestamento foi incrementada também pela naturalidade com que ele fala a respeito de questões sexuais. Por exemplo, Sapaim havia relatado ao grupo, como sempre faz, sobre a poliginia xinguana, exemplificando através de seu sobrinho Kotok, que tem cinco esposas, ou falando da relativa facilidade com que entre os xinguanos ocorrem adultérios, ou ainda relatando como será difícil algum jovem querer ser pajé por causa do interdito de abstinência sexual por um ano. Na cidade, Sapaim aprecia a vida noturna, boates e gosta de cerveja. Isto lhe conferiu um qualificativo de transgressor perante alguns nativos urbanos que esperavam do pajé uma conduta de homem comedido e "espiritualizado". Somando-se isto à acusação de assédio, criou-se um ponto de atrito. Trata-se de um choque, de um paradoxo projetado sobre Sapaim – se ele é um xamã, como pode se comportar desta ou daquela forma contraditória? Houve um descolamento entre o que Sapaim representava e o que ele apresentava. Ele se colocara, inesperadamente, na situação de desviante – um tipo peculiar de *outsider.* Becker (1963:8) considera: "(...) deviance as the infraction of some agreed-upon rule". As regras que o desviante infringe são, como assinala Becker, produzidas pelo próprio grupo que o considera um desviante. No caso presente, temos a situação peculiar onde Sapaim quebrou regras, ou papéis, de um grupo de Brancos. O que acontece com o Índio, o pajé, quando, entre os Brancos que o recebem, ele passa a ser um desviante? Isto implicou numa reavaliação de Sapaim – como imagem do Índio objetivada. "Um pajé dado à boemia?" – foi uma questão que ouvi. O grupo dividiu-se em duas correntes de opinião: um grupo que redimiu Sapaim, afinal, um "bom selvagem"; e outro grupo que condenou Sapaim.

Sapaim foi punido: impediram-no de continuar utilizando um dos espaços de terapias xamânicas, por conta de sua condição de desviante e algumas pessoas se afastaram de seu convívio; algumas consultas foram canceladas. O outro grupo de pessoas foi condescendente com Sapaim e justificava seu comportamento a partir de qualificativos como "ingenuidade", "desconhecimento da moral dos Brancos", "não ter as repressões do Branco", ou, como opinou Tânia, "ser diferente como os loucos também são". No primeiro grupo, dos que condenaram Sapaim, localizou-se Gisela, que disse:

> Eu percebo que ele tem poder, poder de ajuda, de cura, de diagnóstico, muitas vezes de cura, algumas vezes não, mas muitas vezes de cura. Que ele faz bons diagnósticos. Mas ele tem um encantamento muito grande por este sucesso que ele faz, e acho que isto de certa forma o faz meio esquecido de alguns princípios primeiros de uma relação mais humana e mais humilde para a cura, que são posturas necessárias para a cura e o que eu percebi nele também foi que dentro deste encantamento pelo sucesso dentro da nossa cultura, dentro da nossa sociedade, eu percebi que ele acaba se atrapalhando um pouquinho neste sentido com relação à obra de fazer um trabalho, principalmente com as mulheres, com a sexualidade, ele acaba desvirtuando um pouquinho este caminho e assustando um pouquinho as pessoas e não realizando o que deveria ser realizado. Acho ele uma pessoa que tem uma base, tem um monte de ensinamentos pra passar que tem conhecimentos e tudo e acho que ele tem este poder de cura sim, eu vi curas acontecendo e eu vi curas não acontecendo também.

O que procuro assinalar aqui é que o juízo apriorístico que o Branco pode ter do Índio é sujeito a oscilações, a uma pendulação entre os qualificativos de um bom selvagem – ingênuo, sem culpa, infantil, que faz "sem querer" – e um mau selvagem – malicioso, sem auto-controle, bárbaro, um desviante. Ambos correspondem ao "primitivo", mas um "primitivo" que é sujeito à variação entre duas facetas opostas. O que aconteceu com Sapaim entre os neo-xamãs pareceu-me um exemplo disto. Mesmo quando Sapaim é ajuizado em termos individuais, ou seja, como indivíduo "culpado" ou "ingênuo", este julgamento vincula-se claramente à sua condição de indígena. Ele não é um Branco, é um Índio. Portanto, pensam os nativos, Sapaim "deveria comportar-se de outro modo, sendo Índio" (para alguns), ou, "é justamente assim que ele deveria se comportar, por conta de ser Índio" (para outros). O nativo urbano supõe, acredita, tece a expectativa, que o xamã tradicional necessariamente compartilha com ele a sensibilidade ocidental de "pureza", de "controle sobre os instintos", de "moralidade". Se Sapaim se comporta de forma chocante para o julgamento dos Brancos quanto à sexualidade, isto tanto pode ser evidência de sua condição de "bom selvagem", para uns, quanto de "mau selvagem", para outros. Sapaim, na cidade, e também outros índios, expõem-se ao risco de tais julgamentos. Sua presença determina uma certa inquietação em alguns urbanos, como pude perceber: "como se comporta um índio?"

Por sua vez, Sapaim negocia com os Brancos a partir destas idealizações efetivadas sobre ele. Quando Sapaim proferiu uma palestra para um grupo de senhoras, estas manifestaram comentários que deixaram claramente visível uma visão idealizada de Sapaim como um homem dotado de santidade e de elevadas qualidades morais: o bom selvagem intocado pelas malícias da civilização urbana. Um pajé, pensa o nativo urbano, mais ainda deveria ser uma espécie de sacerdote, ou de monge, um renunciante. Terminada a palestra, com já relatei em outro capítulo, Sapaim atendeu aos pedidos das senhoras para que ele efetivasse "toques espirituais" sobre suas testas, para abençoá-las. Realizando um gesto certamente alheio às

suas práticas xinguanas, Sapaim tocava as testas de cada uma das senhoras presentes, através de movimentos com as mãos que seguiam uma coreografia peculiar. Sapaim representava, ali, o Índio tocado pelo espírito, puro, capaz de intermediar bênçãos entre os humanos e o Sagrado. Sapaim contou-me que um casal de Brancos, noivos, pediu-lhe para que celebrasse o seu casamento como sacerdote. E ele o fez. Isto aconteceu no Rio de Janeiro.

A imagem do Índio defensor da ecologia é outro aspecto importante na relação entre os nativos urbanos e Sapaim – questão que já tive oportunidade de comentar anteriormente. Santille (2000:53) comenta o ocorrido no Encontro de Altamira (evento onde Índios e ambientalistas uniram-se para protestar contra a construção de uma hidroelétrica no Rio Xingu): um famoso ecologista horrorizou-se, visitando um acampamento Kayapó, ao constatar que estes Índios colocavam jabutis vivos na fogueira – seu petisco predileto. Conversando com Álvaro, filho de Sapaim, na Aldeia Yawalapiti, sobre esta questão da imagem construída pelo Branco do Índio como protetor da natureza, disse-me o rapaz – em um depoimento que já citei - que os xinguanos se envergonham que os Brancos saibam que lá se come cutia, anta e macaco. Assim, o próprio Índio pode incorporar as expectativas do Branco, que dele espera uma atitude não predatória sobre os animais e as plantas.

O que os nativos urbanos pensam a respeito de Sapaim tem relação com a noção deles de que suas práticas tem, afinal, uma continuidade com as dele. Assim, quando Sapaim entra na rede neo-xamânica, fornece aos Brancos categorias xinguanas. Por exemplo, como já relatei, vi Gisela, num ritual, fumando um charuto de modo idêntico ao que faz Sapaim. Por outro lado, quando Sapaim executa na cidade, em grupo, uma parte da dança da festa do Jawari, fora de seu contexto xinguano original, sendo a dança executada ao redor de uma fogueira, numa noite de lua cheia, com todos os dançarinos de mãos dadas como nas cantigas de roda populares, ele se afina aos neo-xamãs. Ele canta no círculo, ele fala a respeito de harmonia com a natureza e sobre a vida industrializada e poluída das cidades dos Brancos em confronto com a vida saudável da aldeia, ou seja, ele assume discursos e práticas urbanas. Mas, como vejo, isto não significa que ele tenha deixado de ser Índio e xinguano. Do ponto de vista dos nativos urbanos, entretanto, não se tem distinção clara e precisa entre qual comportamento de Sapaim é xinguano e qual não é, pois tudo que ele faz é visto pelos nativos urbanos como uma continuidade entre sua condição indígena/xamânica e as práticas urbanas.

Albert (2003:364), tratando do caso de Davi Kopenawa, que assume um discurso constituído por uma *bricolage* entre noções euro-americanas de natureza e noções xamânicas yanomami, fala de uma situação que é similar a esta de Sapaim. Ambos, Davi e Sapaim, estariam lançando mão de recursos retóricos para, assim, atingirem seu fim – a interação

proveitosa com os Brancos. A utilização de uma retórica simpática ao Branco não exclui sua condição de indígenas. Do ponto de vista dos Brancos, por outro lado, a retórica de ambos corrobora, mais ainda, aquela situação que Albert (ibidem: 364) assim expressa: "C'est à ce théâtre d'ombres que se trouvent convoqués les Indiens d'Amazonie, sempiternellement condamnés a y figurer les avatars d'*Homo naturalis*".

Gisela declarou-me que "Sapaim certamente tem um enorme poder de cura nas mãos". Nesta última declaração fica explícito que Sapaim cura não só porque aprendeu alguma técnica para tal, mas também por ser detentor de um poder interior, algo que é parte de sua essencialidade como xamã, portador de uma força carismática xamânica. Lindholm (1993: 189), ao analisar a noção weberiana de *Carisma*, diz o seguinte: "Nesse contexto, é significativo que o curandeiro xamã seja visto, literalmente, como uma figura limítrofe – aquele que transpõe os limites entre o homem e o cósmico – que incorpora em sua pessoa a ambigüidade de um estado liminar no qual nada é fixo, nada é como parece e o sonho pode se tornar realidade".

6.2 - A ESTÉTICA NEO-XAMÂNICA

> *Tornei-me consciente, então, do mais belo cântico que tinha ouvido em minha vida, em alto tom, e etéreo, emanado de miríades de vozes a bordo da galera (...)*
> Michael Harner: 1995:28

"Estética"é termo cognato a *estésis*, os sentidos corporais: visão, olfato, paladar, audição, tato. Uso o termo num sentido mais amplo do que aquele normalmente vinculado às artes, assim como fez Desjarleis (1993:67). Uso o termo como o apelo a todos os sentidos – às vezes de modo simultâneo (*sinestesia*) -, de uma forma carregada de significados específicos, como experiência e como forma de interação entre os indivíduos. Assim, por "estética neo-xamânica" refiro-me ao modo como os nativos urbanos expressam símbolos através de sons, de cores, de formas, de odores perfumados e de toques. A estética dos neo-xamãs contitui-se de símbolos visuais e sonoros que representam aquilo que eles vêem como correspondente à estética dos xamãs tradicionais.

Antes de começar um *workshop* neo-xamânico, eu e mais umas quinze pessoas tivemos que aguardar durante quase quarenta minutos até que o neo-xamã Carranza e sua esposa terminassem de decorar o espaço mágico, através de símbolos esotéricos, penas de aves, incensos, objetos mágicos e figuras sagradas. A estética neo-xamânica vincula-se ao sagrado. A decoração do espaço confunde-se com a sacralização do mesmo.

Como já dito, há uma estética neo-xamânica que é inspirada na figura do Índio, entendida como uma variante da "estética do primitivo" apontada por Price (2000), Hiller (1993) e Perrin (1995), e que se apresenta de modo marcante em certos aspectos estéticos da cultura moderna euro-americana. A estética dos neo-xamãs enfatiza e particulariza esta "estética do selvagem" produzida pela sociedade moderno-ocidental. Ela pode ser visualizada nos nativos urbanos em seus trajes, nas estampas das camisas, nos tambores e nos chocalhos – todos enfeitados e decorados com motivos que evocam as pinturas corporais e os motivos indígenas-, nas danças, nos cantos em línguas nativas (os quais são comercializados sob a forma de CDs) e nos símbolos gráficos utilizados. A estética Kamayurá de Sapaim vai ao encontro destes objetos. Somente o fato de Sapaim ser portador de elementos estéticos exóticos – as suas pinturas, os seus adornos, a sua flauta - confere-lhe um maior grau de interesse por parte dos nativos urbanos. Sapaim toca flauta, canta e dança e narra mitos carregados de uma mitopoiética que impressiona. Sua reza, "na língua", se assemelha a um salmodiar baixinho. Mesmo as pessoas que não estão sendo consultadas por ele podem testemunhar e apreciar a maioria dos seus rituais. Os neo-xamãs e clientes de Sapaim que entrevistei estavam muito impressionados com a "dramaticidade" do pajé. Parece não ter importância que tais pessoas não entendam nada do que Sapaim diz em sua reza. O que impressiona é o tom da voz, a expressão do rosto, a estética e a técnica corporal do pajé.

A fumaça do tabaco, o canto, a flauta, as palavras de teor mágico cantaroladas, o ambiente de penumbra no qual Sapaim atende, seu tom de voz, causam forte impressão em seus clientes e acólitos neo-xamãs. Desjarleis (1993) discute a estética do xamã como capaz de produzir um processo de *sinestesia*[64] que contribui para a produção de uma certa receptividade dos clientes. A relação de Sapaim com seus clientes e com os neo-xamãs é sinestésica. Mais à frente, discuto a noção de *estilo*, como peculiaridade criativa estética. Assim, falo em estilo dos neo-xamãs como um característico arranjo estético "indígena".

Certa vez, após uma celebração da Lua Cheia, ocorreu-me que as danças e os cânticos ali realizados tinham um apelo estético peculiar, ou seja, tratava-se de uma forma de arte. Talvez uma arte instrumental, como um meio, mas uma expressão de arte, afinal. Observando mais, comecei a pensar na reprodução que os nativos urbanos fazem da narrativa de mitos indígenas, ou mesmo a paródia de palavras indígenas em suas línguas originais, muitas vezes ao som de um tambor monótono e bucólico, como uma forma poética de se lidar com o sagrado. Pensei também que, como considera Rappaport (1999) poesia, arte e religiosidade andam juntas freqüentemente. No meio Nova Era, em geral, há uma estética que evoca os

[64] Sinestesia (sin+ estesis), etimologicamente, todos os sentidos juntos: olfato, visão, tato, audição, paladar etc..

motivos orientais: imagens de divindades indianas, imagens de Buda, incensos, cânticos e *mantras* em sânscrito ou em japonês, motivos gráficos de alfabetos orientais, tapeçarias, roupas confeccionadas com tecidos coloridos de seda oriental etc.. No meio neo-xamânico, esta estética "oriental" está presente, mas ela é sobrepujada, ou coexiste com apelos estéticos que evocam os motivos indígenas. Encontrei esta noção nativa de que o que se faz é poético, é artistico, na obra fundante de Michael Harner (Harner, 1995). Harner termina seu livro com um poema que evoca motivos xamânicos tradicionais, e seu livro está repleto de cantos e de versos, traduzidos, de xamãs tradicionais. O nativo urbano, portanto, tem consciência de que em sua prática há uma estética: há poesia; há dança; há uma composição de cores, de cheiros e de formas que apelam à fruição do participante. Este vínculo entre religiosidade e estética é outro traço que liga o neo-xamanismo ao espírito do Romantismo do século XIX. Os poetas românticos alemães, como Schiller, Novalis e Goethe, propunham que a poesia seria uma linguagem capaz de expressar os mistérios do mundo, melhor que a linguagem objetiva (Cf. Gusdorf, 1982 e 1982a). Os românticos eram Idealistas-Empíricos, no sentido filosófico – o que significa dizer que "realidade empírica", para eles, seria um desdobramento exterior do "mundo interior". Perscrutar a interioridade, através da poesia, por exemplo, ou de uma religiosidade "gnóstica", do tipo auto-cognitiva, seria um caminho para se desvendar os "mistérios do universo". Se, como vê Foucault (2002), o modo de ver a natureza é vinculado às categorias da fala, o modo neo-xamânico de ver a natureza assemelha-se ao poetizar dos românticos do século XIX, onde a subjetividade é, assim, lançada a imbricar-se diante da objetividade do mundo. Lévi-Strauss (1976:252), falando do Ocidente, via na arte o último refúgio onde o "pensamento selvagem encontra-se relativamente protegido". E quando, então, o pensamento selvagem mesmo é incrementado pela arte? Gisela disse-me, a respeito: "Eu acho que a linguagem mítica e poética é o tipo de linguagem mais adequada para este tipo de trabalho, este tipo de transmissão de experiências que não estão no rol de coisas objetivas, principalmente porque a nossa sociedade primou pelo objetivismo, pelo discurso científico objetivo em detrimento do discurso mítico-poético. Temos que recuperar isto."

O xamã tribal também conta com um repertório de representações e com uma estética que são tradicionais ao seu grupo, e realiza seus rituais através de fortes apelos às sensibilidades dos presentes: flautas, pinturas corporais multicoloridas, arte plumária, odores especiais produzidos pela queima de certas plantas, cantos, uma coreografia específica – a qual pode ser mais ou pode ser menos elaborada. E os nativos urbanos, leitores dos antropólogos que descreveram tudo isto, parodiam conforme a sua sensibilidade ocidental o xamã tradicional. Tanto quanto um *Quarup* xinguano, guardadas as devidas proporções, uma

reunião neo-xamânica urbana pode ser também um espetáculo dotado de certa beleza, evocativa de ritmos e de gestos coreográficos "indígenas", exóticos, misteriosos – apelo estético que já foi apropriado por mais de um artista profissional contemporâneo, como tratarei a seguir. Também por isto, Sapaim, quando está participando de um encontro neo-xamânico, glosa o etnônimo *Torip* , "festa", ou "celebração", em Kamayurá – o mesmo etnônimo que ele glosa quando se refere às festas xinguanas. O ritual neo-xamânico é "festa" para Sapaim. Em kamayurá, *torip – "festa"* - é cognato de *orip* – "alegria" (Seki, 2000).

O tambor neo-xamânico, decorado com motivos mágicos, pintados à mão, e a indumentária ritual do xamã urbano, colorida e enfeitada de penas de aves exóticas, além do seu canto estranho, têm seu fascínio. Evocam a imaginação romântica do selvagem, de animais mágicos, de jaguares, de ursos celestes e de seres míticos. A arte, como a entendemos no Ocidente, também produz este apelo criativo à nossa imaginação. Nas próximas linhas, trato da existência de um estilo de arte, apresentada em galerias do Velho e do Novo Mundo, ou digitalizadas e divulgadas via *internet*, que é definida por seus artistas como "arte xamânica".

DANÇAS SAGRADAS

Era um sábado chuvoso, em Juiz de Fora. Umas trinta pessoas se reuniam num amplo salão de esportes, coberto, para um trabalho de danças sagradas coordenado por Hélio, discípulo de Kaká Werá Jecupé, dançarino e terapeuta corporal. As pessoas foram dispostas em um grande círculo, de mãos dadas. A dança sagrada, como disse o instrutor em seu discurso de introdução, "não é uma simples brincadeira, isto também, mas é um ritual que evoca determinadas energias sagradas desta terra que foi, antes, habitada por povos indígenas". A seguir, Hélio demonstrou em solo os passos de uma dança dos Xavante e o cântico sagrado que deveria ser repetido: "*Hê, Hê, Hê* – pausa – *Hou, Hou, Hou – pausa...*" e assim por diante. Terminada esta dança, Hélio ensinou ao grupo a "dança do moitará", que teria sido praticada pelos Tupinambá há séculos e que seria um ritual de troca de objetos. Um grupo formado pela metade dos presentes se deslocaria contra outro grupo em posição oposta. As pessoas dos dois grupos se chocariam, peito a peito, e depois se afastariam. Havia um canto sincronizado com os passos, também constituído por sons vocálicos, algo como "há, há, há, hei, hei, hei". Finalmente, Hélio coordenou a "dança do arco-íris", em fila indiana, cujo canto era: "hê, hê, hê, hô, hô, hô, Hynahéa" e que significava, conforme o instrutor, uma reorganização de "energia corporal" em relação à "energia cósmica". As pessoas, dançando, deveriam "imaginar que luzes de diversas cores estariam descendo do

cosmo e penetrando em seus *chakras*[65], trazendo para todos harmonia, paz e vitalidade". (extraído do diário de campo, agosto de 2003)

A dança sagrada, ou dança circular, é prática recorrente entre grupos Nova Era, em especial os grupos neo-xamânicos, e não se confunde com os rituais ditos de "jornadas xamânicas". Tem caráter mais lúdico, além de espiritual, mas também um caráter estético. É feita para ser apreciada também como arte, tanto por quem participa, quanto por quem assiste. Geralmente não consiste de uma única peça, mas reúne danças de estilos distintos e de povos distintos - em geral, povos tribais das Américas, da Ásia, da África e da Oceania. Pode ter como acompanhamento musical a execução de instrumentos acústicos por alguém presente, como chocalhos ou tambores, ou *world music* gravada em CD, ou cantos executados ao vivo pelos próprios dançarinos. Diversas vezes pude ver, entre os dançarinos, pessoas que se apresentam conforme uma estética de roupas e de cabelos que as identifica inconfundivelmente como ligadas ao neo-xamanismo: penas de aves presas nos cabelos, colares de contas semelhantes aos indígenas, camisas com coloridas estampas de motivos que evocam os Índios, braceletes, brincos e apetrechos de artesanato rústico. Se os Índios transcrevem em seus corpos uma esperada autenticidade indígena, como analisa Conklin (1997), posso dizer algo semelhante a respeito dos neo-xamãs: há uma estética corporal que lhes confere maior "autenticidade" como partícipes de algum grupo de neo-xamanismo.

Geiger (1999), já citado, discute a noção presente na modernidade ocidental, e no modernismo antropofágico brasileiro, da um *primitivo* como categoria psicológica, metodológica, como um projeto epistemológico. Faz parte da construção da identidade nacional brasileira, proposta vigente já entre a intelectualidade dos anos vinte, a afirmação de que temos e somos - como brasileiros, primitivos, canibais, antropófagos urbanizados, homens e mulheres tropicais- a possibilidade do lapso dionisíaco selvagem. A estetização do primitivo nacional antepõe-se à racionalidade colonizadora européia. Ter ou ser primitivo é uma qualidade estética dignificante. O neo-xamã perfaz algo parecido: contrapõe uma estética do primitivo, do xamanístico, à racionalidade e ao materialismo moderno-ocidental.

James Clifford (1998) escreveu sobre o "surrealismo etnográfico", como noção do parentesco entre a etnologia, o surrealismo e o cubismo: etnologia e arte moderna tem em comum o fato de que os seus respectivos autores se inspiravam na estética primitiva das máscaras xamânicas africanas e polinésias, expostas nos museus etnológicos parisienses. Etnologia e arte moderna fazem parte da mesma sensibilidade dos modernos em busca de

[65] Centros de energia corporal, na cosmologia teosófica/oriental, como já visto aqui.

uma "experiência autêntica". Mircea Eliade, em diversas de suas obras, concordando com historiadores da arte, teoriza que as pinturas e grafismos pré-históricos em cavernas – consideradas pelos historiadores como a primeira forma explícita de arte do homem – seriam, na verdade, símbolos produzidos em função de rituais xamânicos arcaicos. Sabe-se que pintores modernos como Miró, Picasso e Kandinsky também se inspiravam na estética da arte rupestre para a criação de suas telas, em busca de uma "autenticidade estética mais próxima do inconsciente". É nesta arte moderna que Lévi-Strauss identifica o último refúgio do pensamento selvagem ocidental. Este identifica-se com aquelas formas não-objetivas de racionalidade e que escapam do discurso científico na direção de uma lógica mais apropriada às artes. Rognon (1991), Hiller (1993) e Price (2000) falam da estética dos povos tradicionais e da arte ocidental inspirada no *Primitivismo.* Price, em um de seus capítulos, fala da arte "do lado noturno do homem", a qual evoca o imaginário do medo, da sexualidade, da raiva, de instintos e processos primários inconscientes. Price também discute em seu livro a forte e inspiradora presença na arte moderna ocidental do imaginário *primitivo*, presente em várias artes e nas obras de grandes artistas. Os exotismo dos povos não-europeus colonizados inspirou artistas a partir do período romântico e continuou a inspirar a arte ocidental no período moderno, como observa Hiller (ibidem, 8).

Perrin (1995:113s) fala de uma "arte xamânica". Ele observa que diversos poetas, músicos, dançarinos, pintores, atores de teatro euro-americanos qualificam suas obras como "xamânicas" e se dizem tomados por "inspirações xamânicas". Perrin propõe que isto ocorre porque tais artistas reconhecem no xamã "um criador que dialoga com o mundo e que lança seu corpo em direção à natureza". Perrin aponta no pintor moderno Munch (morto em 1944) um exemplo do artista em busca de "forças primordiais" dentro do mundo e dentro de si. "Na arte xamânica estaria um eco direto da pré-história e da psicologia das profundezas", continua Perrin. O pintor americano Barnett Newman (morto em 1970), teria dito: "não é o artista moderno que é primitivo. Mas é o homem primitivo que era um artista". Perrin remete tal afirmação à possível natureza xamânica das pinturas rupestres pré-históricas, de suprema complexidade estética, descobertas por arqueólogos. Perrin cita o pintor "xamânico" europeu contemporâneo Joseph Beuys (morto em 1986), que justifica sua arte:

> *(Le chamanisme) est la racine la plus profonde...Je considerè cette conduite ancienne comme liée a une idée de transformation...Sa nature est thérapeutique...Si le chamanisme represénte un point dans le passé, il indique aussi une possibilité de développement historique...Quand je suis consideré comme une sorte de figure*

chamanique ou que j'y fais moi-même allusion, c'est pour souligner ma croyance en d'autres priorités (que celles que notre societé actuelle)....Dans des lieux comme les universités, oú chacun parle de maniére rationelle, il est nécessaire qu'apparaisse une sorte d'enchanteur..

Perrin narra a proposta do pintor expressionista Bengt Lindström, norueguês, o qual pintou uma obra intitulada "*le noaide*" (nome dado ao xamã na Lapônia). O pintor teria afirmado que, um dia, ao contemplar um *noaide*, sentiu-se "como se seu corpo se emancipasse em direção a todas as forças da natureza, como se o mundo inteiro respirasse". Esta experiência inspirou a obra do pintor. Perrin continua citando a inspiração xamânica na obra artística de escritores de teatro, como Kenneth White, seguidor de Arthaud. Comenta Perrin que, justamente tais artistas, procuram sentir, de uma forma estetizada, aquela "participação mística com o mundo", e que o primeiro Lévy-Bruhl trataria como algo característico do homem primitivo. Perrin ainda comenta o efeito instigante da presença de peças artísticas xamânicas, indígenas de fato, em galerias de arte do homem branco. Não é difícil se reconhecer, aliás, a existência de todo um mercado urbano de objetos de artesanato indígena, de arte plumária, procurados e consumidos por citadinos sensíveis a este tipo de estética. Sapaim vende, na cidade, flautas, esteiras, colares, pulseiras e outros objetos, que ele próprio traz do Xingu. Se alguns antropólogos, tais como Hugh-Jones (1992) e van Velthen (2002), analisam os bens dos Brancos que os Índios consomem, aqui, ao contrário, a questão é a dos bens dos Índios que os Brancos consomem e as re-significações que tais bens assumem no contexto da cidade. Assim como o Índio apreende e re-significa os bens do Branco, este também apreende e re-significa os bens do Índio. Há *tradução* envolvida nisso.

A proposta do neo-xamã de consciência integrada tem proximidade com certas propostas da arte contemporânea: não quer apaziguar o sujeito prosaico, mas provocá-lo em seus instintos adormecidos. Entretanto, o neo-xamã propõe uma saída, uma cosmologia. Picasso, após conhecer as máscaras xamânicas em Paris, aprendeu que podia agir, inquietar, através da arte. Na dança contemporânea ocidental também houve a procura por uma *primordialidade gestual*, a ser buscada e encontrada entre danças tribais africanas e indígenas: foi, por exemplo, uma das bases do movimento estético realizado por coreógrafos como Isadora Duncan, que se inspirava no paganismo dionísico grego, ou Carl Orff e Laban, os quais teriam ido à Africa estudar as performances dançantes tribais. Martha Grahan, importante coreógrafa norte-americana, produziu coreografias inspirando-se nas danças circulares indígenas. A dança contemporânea contrapõe-se à "bem comportada" dança

clássica, ou balé tradicional ocidental, por uma coreografia que permite a expressão de uma "visceralidade" selvagem e não domesticada, que contraste com os tradicionais passos bem disciplinados, "na ponta". Uma proposta coreográfica assim, *primitiva,* é o que Gisela pede que se faça em seus encontros: "Vamos parar de pensar e deixar o corpo fluir, visceralmente, entregando-se. Deixem vir os Animais!". As danças de transe xamânicas são, portanto, expressivas desta "visceralidade", que, então, se torna mágica. Debatendo esta proximidade entre Arte e Ritual Religioso, Rappaport (1999) evoca a noção que Bateson, por sua vez, retoma de William James e de Huxley – a de *Graça.* Arte e Religião, diz Rappaport, tem estado em companhia há muito tempo e se interpenetram: no ritual os elementos estéticos evocam emoções e podem afetar a cognição através de suas qualidades estéticas. Onde se realizam rituais, continua ele, estão sempre presentes trabalhos de Arte. Rapapport recorre também a Rudolf Otto (ibidem:385), o qual sugere que "a experiência religiosa pode fluir como se fosse uma experiência estética". Arte Contemporânea ocidental e xamanismo são metáforas que tem entre si vários pontos de contato e de imbricação. O xamanismo tem um evidente apelo estético: cânticos, danças, instrumentos musicais, indumentária colorida e exótica, como se fosse um balé e capaz de produzir experiências emotivas diversas. É uma metáfora dançante. E a metáfora é operativa, ela altera a dinâmica da realidade. Os neo-xamãs têm consciência da noção de metáfora como algo operativo sobre as estruturas psíquicas e corpóreas dos atores envolvidos. Participei de mais de uma sessão neo-xamânica onde durante muito tempo ninguém disse nada, onde apenas se dançou em roda, em torno do fogo, onde apenas se ouviu o toque do tambor e um cântico xamânico, onde o discurso racional não cabia. Tal experiência poderia ser muito semelhante a um *happening*, promovido por um artista contemporâneo. A busca pelo adepto neo-xamânico é a de viver a experiência., a "experiência autêntica", a qual é, em geral, estetizada.

Esta "viagem xamânica" proposta pode ser, entretanto, apenas uma experiência ocasional, de satisfação desengajada, ou pode ser vista como parte de uma busca mais ampla por uma experiência religiosa individual- noção nativa que está imbricada entre um processo terapêutico de "cura" e uma via mística.

Nas ditas "danças sagradas circulares", por exemplo, o indivíduo da metrópole torna-se um primitivo, pode dançar selvagemente ao som de um tambor de pele, pode visualizar "animais de poder"- *espíritos da Natureza*, antes ocultados pela racionalidade moderna -, pode arremessar-se na direção de uma viagem mágica. Zygmunt Bauman (1998), falando de uma nova religiosidade pós-moderna, sugere que a busca por "experiências máximas" não necessariamente atende às tradicionais ansiedades características das religiões instituídas,

mas, seria, justamente, uma saída para longe destas. A questão de Bauman nos leva `a distinção entre uma religião como um corpo normativo instituído, que dá conteúdos ao mundo e a noção de espiritualidade não instituída – onde se incluiria o caminho neo-xamânico. Este último se afasta da religião instituída e propõe a *experiência espiritual* do indivíduo, sem engajamentos rígidos, dentro daquela característica da Nova Era que Heelas (1996) refere como *Self Spirituality.* Bloom (1997:175), por outro lado, vê uma proximidade entre a experiência de "querer ser possuído" por um Espírito Santo, transe, vozes espirituais, curas através de exorcismos e profecias como um ponto em comum entre religiões instituídas, evangélicas e carismáticas, e o xamanismo: "Pentecostalism is American shamanism" Um contraste aqui é entre o xamã tradicional – como sujeito relacional, mediador entre humanos e não-humanos, des-individualizado por este aspecto – e o neo-xamã ocidental tão individualizado, tão centrado em seu *Self.* Sobre religião, disse-me Gisela, enfatizando, justamente, esta *Self Spirituality:*

> *Olha só, quando você falou de religião, é sempre uma instituição estabelecida: religião enquanto instituição estabelecida é completamente diverso do que é o xamanismo. O xamanismo traz, exatamente o que eu estava falando, um poder pessoal que orienta todo o teu comportamento. Então jamais uma regra vai ser única e generalizada pra todas as pessoas e então não é possível estabelecer uma instituição neste sentido. E isto é uma diferença básica entre as religiões e o que seria o xamanismo. Agora, dentro de uma compreensão de religião como uma busca desse ser integral, como um trabalho de uma mística onde você vai buscar uma cura e esta cura seria este estar presente aqui agora com toda a sua integridade, com toda a sua força, este também é trabalho xamânico. Então este encontro que teria entre as chamadas religiões e o xamanismo seria este caminho mais ligado a uma mística das religiões, que é uma busca pessoal, interna, de encontro com a tua integridade, com todos os teus níveis e dimensões de ser presentes aqui e agora, que alguns chamam de iluminação, outros chamam de nirvana, outros chamam de estado búdico.*

Volto à estética. Assim, se se fala de uma *estética xamânica*, como Desjarleis (1995), eu falaria também de uma estética neo-xamânica. Ela é construída de *bricolages*, como tudo o que é Nova Era. O modelo do tambor é siberiano, a camisa imita a moda Navajo, o cântico pode ser Tupi ou Sioux, o incenso é indiano, o CD sendo ouvido é *New Age* norte-americano. Lévi-Strauss ressaltou a eficácia da *bricolage* em produzir novos ordenamentos no mundo dos indivíduos (Lévi-Strauss, 1976:38). Há, portanto, no xamã, e no neo-xamã, um elemento inegável de criação de um imaginário mitopoiético, similar ao que se tem nas artes, na poesia.

Os participantes de xamanismo urbano estabelecem um *continuum* com as metáforas e com a estética dos xamãs tradicionais, recriando-as. Amaral (1998) fala deste *bricolage* neo-xamânico como uma linguagem, assim construída a partir dos elementos originais xamânicos, recriados dentro de um novo universo de significações. Montagner (1996), por exemplo, fala da importância xamânica dos elementos estéticos tradicionais entre os Marubo, e que se faz presente no elemento musical – cânticos e danças – que são característicos e centrais da atuação do xamã. Assim, os nativos urbanos, leitores de textos de etnologia, também se vêem como continuadores de uma estética xamânica e portadores da noção de que, através da reprodução desse tipo de estética, o sagrado pode se manifestar.

6.3 - A REDE NATIVA E A SABEDORIA INDÍGENA

Participando de grupos de neo-xamanismo, notei que não há necessariamente um engajamento fixo e firme por parte dos diversos membros.

Magnani (1999:100), referindo-se ao mundo Nova Era em geral, delineia uma tipologia de freqüentadores, baseada no grau de engajamento, que me parece válida também para o mundo neo-xamânico: o tipo erudito, o tipo participativo e o tipo ocasional. O tipo erudito corresponde ao iniciado, ao profissional que manipula as técnicas esotéricas e que mantém um grau de comprometimento exclusivo com a sua prática. Gisela e Carminha Levy seriam exemplos. O tipo participativo é aquele que participa dos grupos e dos eventos, mas, de uma forma menos engajada e com um trânsito maior entre as diversas "tribos" – usando uma terminologia nativa. Meus informantes Ana, Tânia e Gabriel seriam exemplos. O tipo ocasional é um consumidor mais desinformado das práticas do grupo, participa de modo assistemático. Diversos clientes de Sapaim e de Gisela encaixam-se nesta tipologia. São aqueles, justamente, que mantive no anonimato nesta pesquisa.

Independentemente de tipologias, o nativo urbano em geral – mesmo o tipo erudito-, freqüenta diferentes "províncias de significado" dentro do meio esotérico e isto é considerado um valor positivo. Sobre este aspecto de "errância" (Amaral, 1998) do indivíduo que se insere num grupo neo-xamânico, remeto-me a Turner (1974:169), para quem o encontro neo-xamânico enquadrar-se-ia naquele tipo de *Communitas Espontânea,* a qual ele distingue tanto da *Communitas normativa*, quanto da *Communitas Ideológica*. Não há, nos encontros neo-xamânicos, uma estrutura social normativa solidamente construída, e também, para muitos dos que ali estão participando, não há uma ideologia claramente explicitada. Tratam-se de

"encontros", de "vivências coletivas", de "celebrações", que Turner, fazendo suas as palavras de William Blake, define como "o fugaz momento que passa" (idem:161).

Neste aspecto, o líder neo-xamã não funciona como um indivíduo isolado. Há um "grupo xamânico" e há "clientes" para os quais ele trabalha no sentido de promover determinadas experiências espirituais. Este grupo xamânico, entretanto, não é uma comunidade fechada e de limites bem definidos, mas é, antes, um grupo semi-definido e variável. Por sua vez, entre os diversos grupos xamânicos há canais de comunicação, de conectividade – o que determina que estes, em conjunto, possam funcionar como uma rede, mais ou menos coesa. Turner (ibidem) relaciona este tipo de *Communitas Espontânea* aos encontros *hippies* e *beatniks* dos anos 1960-1970, nos quais havia a "utilização de símbolos ecléticos e sincréticos e ações litúrgicas extraídas do repertório de muitas religiões, de drogas empregadas para a 'expansão do pensamento', da música *rock* e de luzes faiscantes", onde se tentava estabelecer um tipo de comunhão "total". Segundo Turner (ibidem:69), o que os participantes destes *happenings* buscariam "é a experiência transformadora, que vai até as raízes do ser de cada pessoa e encontra nessas raízes algo profundamente comunal e compartilhado". Neste mesmo sentido, Vitebsky (2001), já citado, considera os encontros ao estilo musical *rave* como algo que deriva do encontro neo-xamânico. Os músicos *rave* afirmam que suas batidas correspondem às dos tambores dos xamãs tradicionais. Soares (1994:205) descreve o engajado Nova Era através das seguintes palavras: "O religioso alternativo brasileiro é também um andarilho. Faz parte de sua agenda um deslocamento permanente entre formas de *trabalhar* a espiritualidade, em nome de uma busca sempre renovada de experiências místicas. Nada mais coerente, portanto, que a inconstância e a volubilidade. A devoção a crenças e rituais se dá, geralmente, sob o signo da experimentação". Esta colocação de Soares aponta para a perspectiva do sujeito, do indivíduo. Se, por outro lado, considerar-se a perspectiva do circuito disponível, ou seja, do território a ser explorado pelo peregrino, descobre-se uma rede de caminhos, de possibilidades e de províncias razoavelmente acessível e definida.

Gisela, na declaração acima, falava da impossibilidade de institucionalização religiosa do neo-xamanismo como algo inerente `a proposta de se atender às necessidades dos indivíduos de modo aberto, solto.

Apesar deste apelo ao subjetivo, ao caminhante individual, os diversos grupos neo-xamânicos mantém certo grau de interação, de comunicação entre si através de diversos meios. Alguns nativos identificam-se como sendo membros de uma "tribo". Não constituem uma religião instituída. Assim, uma noção pertinente ao caso é a de rede (*network*), noção

comunicacional que passou a ser utilizada a partir do final dos anos 1950. Mitchell (1969:10s) enumera as seguintes características de uma rede: 1) possui um caráter de totalidade, sem um ponto central de referência e controle, embora possua um ponto referencial de ancoragem (talvez individual, talvez grupal); 2) possui "conectibilidade" (*reachability*), ou seja, a possibilidade de constante e fácil comunicação entre os indivíduos ou segmentos da rede; 3) possui densidade, ou seja, algum grau de familiaridade do conhecimento e da identificação mútua entre os membros; 4) extensão: o contato espacialmente mantido entre diversos membros; 5) conteúdo: os significados específicos que unem os membros da rede (por exemplo, significados referentes a algum tipo de cooperação religiosa ou troca de informações específicas); 6) "direcionalidade" (*directedness*), seria a direção do fluxo de interações, entre o individual e o grupal; 7) durabilidade: a rede existe ao longo de algum tempo, não se trata de algo fugaz; 8) intensidade: a força com que cada indivíduo se sente vinculado à rede, ou seja, há uma intensidade das relações entre os membros; 9) há uma freqüência de contato entre os membros da rede.

Todos os elementos enumerados acima, propostos por Mitchell, podem ser identificados na "rede neo-xamânica": não tem uma centralidade diretiva; há comunicação entre os membros e grupos; há identificação mútua entre os membros; há uma difusão espacial, transnacional, da rede; os conteúdos existem e são constituídos pelas diversas práticas neo-xamânicas; a rede já tem duração desde os anos 1970; há intensidades do senso de ligação de cada nativo em relação à rede; há contatos freqüentes – oficinas, seminários, eventos, rituais etc..

Latour (1994:9) fala da noção de rede como um veículo, ao lado do processo de tradução, através do qual os modernos efetivam sua condição de híbridos culturais: "mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade (...)". Mais adiante em seu texto (ibidem, 12), Latour coloca, sob forma de pergunta: "Será nossa culpa se as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como discurso, coletivas como a sociedade?" Da tradução, que Latour coloca ao lado da noção de rede, trato mais adiante.

Heelas (1996:16), por sua vez, considera que todo o amplo movimento Nova Era, focalizando a conotação implícita a partir da palavra "movimento", presume características organizacionais, embora de modo descentralizado. Esta observação pode ser diretamente aplicada ao neo-xamanismo, como segmento da Nova Era:

(...) Far from being centrally administred, it is comprised of diverse modes of operation: well-organized NRMs and communities (for example, est/The Forum and Findhorn), networks (for example, the Wrekin Trust), one-to-one paths within (for example, the New Age healer working with his ou her client), centres (for example, the Open Centre), the individual running events at home or in the office, camps (for example, tepee camps in Wales), the week-end training seminar, holiday homes and centres, festivals (for example, Glastonbury), gatherings (for instance, as when 'Cloude Nine' gathers for a couple of weeks or so during the late summer to pick magic mushrooms growing in the Yorkshire Dales), shops (for example, those in Neal's Yard, London), businesses (for example, the communications group, Programmes), clubs (for example, Magatripolis), schools (for instance, the couple run by the School of Economic Science), New Age relationships and families, banks(such as the Bank of Credit and Commerce Internacional.), and last – but by no means last – the individual pursuing a relatively solitary spiritual quest (...)."

Os xamãs urbanos também se referem às suas práticas como "movimento xamânico". Sua noção de interconexão deste "movimento" dá-se principalmente em função da intencionalidade com relação à forma e aos propósitos de certas práticas rituais – por exemplo, regularizadas e sincronizadas pelos diversos grupos praticantes conforme o calendário maia ou conforme as festas sazonais (equinócios e solstícios) ou conforme o ciclo lunar. Durante a noite do ápice da lua cheia, informou-me Gisela, "os xamãs do mundo todo se reúnem para tocar tambor e acender uma fogueira, formando assim uma sintonia planetária". Logo, trata-se de um modo de temporalidade e também de espacialidade: as distâncias geográficas são superadas e o espaço é reorgananizado pelo fato de se unirem nessa rede. O movimento organiza-se também através de encontros nos quais neo-xamãs de diversas regiões reúnem-se para praticar a "tenda do suor", ou para a ingestão de "plantas de poder" (*ayahuasca,* cogumelos, *peyote,* por exemplo). Esta convergência entre representantes de grupos os mais diversos para um local único produz um sentimento de unidade – de "rede", eu diria - entre os praticantes. Gisela mostrou-me fotografias de um dos encontros anuais, ocorrido em Florianópolis, na propriedade de Carminha Levy, sua mestra. Carminha Levy, que tem um estatuto de liderança entre diversos neo-xamãs, dirige o "Espaço Paz-Géa", em São Paulo, capital, onde promove cursos para a formação de neo-xamãs – centro este que possui um *site* na *internet*. Essa liderança de Carminha Levy, entretanto, está longe de significar alguma centralidade organizacional. Diversos outros centros neo-xamânicos existem no Brasil, além de espaços individualizados, que funcionam de modo independente e, em sua maioria, de modo informal. Nos Estados Unidos, Vitebsky (2001:170) menciona os

seguintes centros neo-xamânicos, alguns dos quais também reúnem, congregam, xamãs indígenas tradicionais e seus conhecimentos: *Shamanic Film and Vídeo Archive* (Nova York, reúne um arquivo filmográfico específico sobre xamanismos e publica *The Journey Journal*); *Foundation for Shamanic Studies* (Mill Valey, Califórnia, fundada por Michael Harner, promove cursos de formação para neo-xamãs e publica a revista *Shamanism*); *Cross Cultural Shamanism* (Willits, California, edita o periódico *Shaman's Drum*). Fora dos Estados Unidos, Vitebsky (*Ibidem, idem*) menciona: *Scandinavian Center for Shamanic Studies* (Copenhagen, tendo representações na Inglaterra, através de "lojas xamânicas", promovendo cursos de formação em toda a Europa); *Sacred Hoop* (Evesham, Escócia, divulga informações e eventos); *Circle of the Sacred Earth* (Inglaterra, promove seminários); *International Society for Shamanic Research* (Szeged, Hungria, promove cursos e pesquisas ditas antropológicas, publica *Shaman: An International Journal for Shamanic Research*). Como organização em "lojas", ou seja, em uma rede de células-filhas direcionadas por uma célula-mater só se tem como exemplo o *Scandinavian Center* – e este tipo de organização imita o modelo das "lojas" de sociedades esotéricas européias do século XIX, como as teosóficas, as antroposóficas, as rosa-crucianas ou as maçônicas (Cf. Faivre, 1994).

Outra forma de interconexão do movimento é aquela que ocorre através da *internet*, caracterizada pela disponibilidade de acesso dos nativos aos diversos *sites* e por trocas de mensagens de divulgação dos eventos e dos conhecimentos via correio eletrônico. Sapaim está na *internet*, em diversos *sites,* assim como Kaká Werá Jecupé e diversos outros Índios.

Tendo me cadastrado com interessado, recebo quase semanalmente, via *internet*, mensagens anexadas a *e-mails* de um tipo que exemplifico a seguir:

> *Encontro Xamânico com El Condor Blanco:*
> *No próximo dia 17 de abril de 2003, o xamã El Condor Blanco, estará no Rio de Janeiro iniciando uma nova turma de aprendizes de xamanismo andino, na Casa do Arco-Íris, Gávea. El Condor Blanco é argentino, descendente de índios mapuches, xamã iniciado no altiplano andino, filósofo, terapeuta e místico, conhecedor profundo dos segredos das ervas medicinais, iniciado na cura do temazcal - a tenda de suor- iniciado nos cânticos sagrados das sete tradições, especialista na linguagem oculta dos sonhos e instrutor de viagens xamânicas com ou sem as plantas de poder. El Condor Blanco fundou uma ONG – El Sendero del Condor – que, desde 1995 promove encontros pela Paz Mundial, oficinas de auto-cura, cursos de regressão xamânica às vidas passadas e de terapias xamânicas, encontros para auto-limpeza e auto-consciência e harmonização geral do Planeta.*
> *Você pode entrar em contato conosco através do site* www.condorblanco.ar .

Como exemplo da difusão virtual do conhecimento nativo, reproduzo o conteúdo de um *e-mail* de instrução que recebi em maio de 2004 :

Para Meditar: As Profecias Maias:

Estas profecias foram recebidas por um grupo de estudos da Espanha, cujo conteúdo vem dos Maias, sobre o momento que passamos. Foram traduzidas do espanhol. A quem interessar, que faça muito bom uso para se transformar internamente. A quem não interessar, que descarte, em silencio meditativo e equilibrada atitude.

2002: Ano de preparação. Ano de transição.

2003: Aumenta o número de pessoas que não toleram novas energias. Muitas pessoas enfermas de doenças que a ciência não conhece. Aumenta a freqüência de emissão da luz do sol.

2004: Produzem-se mudanças repentinas nas pessoas, quanto à maneira de pensar e de ver as coisas. Potencializa-se o positivo e o negativo. Tombam os alicerces da Igreja Católica. Morre o Papa João Paulo II.

2005: Aparece no céu um novo planeta Isso produz mudanças eletromagnéticas e gravitacionais na Terra. O Sistema Bancário quebra-se. A humanidade começa a dar ao dinheiro outro sentido. Também aumenta a atividade do pólo negativo e se produz um grande caos em todos os níveis.

2006: Existem dois tipos de humanidade bem diferenciadas. A Luz e a Escuridão em franca luta. O novo planeta se alinha na órbita entre Marte e Júpiter. Grande Caos em nível mundial. Quem não tem terra não comerá. Valorizam-se mais outras coisas, como o companheirismo, a amizade, o amor, o desapego, a compaixão, o altruísmo. Muitos movimentos sísmicos e vulcânicos. O eixo polar da Terra muda de posição. O mar inunda as zonas costeiras. Produz-se um grande despertar da humanidade. Forças da Escuridão passam para a luz. As catástrofes planetárias põem em harmonia as nações do mundo.

2007: Desaparecem muitas fronteiras. Começa o sentimento de UNIDADE entre a HUMANIDADE. Os povos se ajudam entre si. Os Irmãos Maiores vêm coabitar (viver) com a humanidade. Aparece a cultura oculta durante tantos anos. A humanidade colabora com os Irmãos Maiores. Formam-se comunidades harmônicas entre os seres humanos e os de outros planetas.

2008: Aqueles que conseguem tolerar a freqüência da luz do sol e a vibração da Terra a 13 ciclos por segundo, permanecem; os que não, desencarnam. As Forças Involucionistas perdem a batalha, definitivamente. O novo planeta realiza os ajustes orbitais na Terra e muda a geografia tal como a conhecemos hoje. As Forças Involucionistas que não desejam trabalhar com a luz são transportadas para o novo planeta. É feita a limpeza total astral da Terra.

2009: Ano da estabilização das mudanças. É necessário adaptar-se à nova vibração com uma alimentação sadia. Ativam-se e potencializam-se as percepções ultra-sensoriais. Começam a funcionar as espirais de DNA que estavam adormecidos no corpo humano. Os animais não são mais, definitivamente, alimentos para a humanidade.

2010: Os reinos animal, vegetal e mineral se harmonizam, desaparecendo da Terra espécies que não são mais necessárias. Chegam mais Irmãos Maiores para conviver com a humanidade, e ensinam coisas que não conseguimos nem imaginar até agora.

2011: A humanidade é agora UMA. Tem consciência das Civilizações Cósmicas que existem. E se prepara para entrar na Confederação Galáctica como membro de pleno direito. Segue ampliando o trabalho de aprendizagem.

2012: A humanidade é feliz. A humanidade é harmônica. A humanidade tem consciência de tudo que é. Inicia-se uma grande Festa Cósmica. A Terra nomeia seus representantes para a Confederação Intergaláctica, e exporta AMOR para todo o Cosmo. Inicia-se uma nova era e a Terra passa a ajudar na evolução de outras humanidades da terceira dimensão.

A mensagem não tem autor identificado – o que não é incomum -, tem um espírito milenarista, e visa preparar espiritualmente os indivíduos conectados à *net* – esta, entendida como metáfora virtual de toda a humanidade - e também de fazê-los compreender, os "momentos de transição" pelos quais o Planeta Terra está passando ou irá passar. A referência aos "irmãos maiores" demonstra a noção nativa de seres interplanetários e seus "discos-voadores" que interfeririam com os acontecimentos. A Gnose xamânica seria, ao olhar de muitos nativos, a reprodução de uma sabedoria de *ETs* , os quais a teriam repassado aos xamãs antigos da Atlântida, os quais, por sua vez, a teriam mantido ao longo do tempo, de geração a geração (Cf. Perry, 1995). Neste tempo mítico da redenção apocalíptica, que ocorrerá nos próximos anos, os "irmãos maiores", verdadeiros instrutores do passado, até agora ocultos, reaparecerão publicamente. A referência ao DNA, fator biológico de transmissão das características genéticas, tem relação com o processo de mutação que este sofreria, gerando, consequentemente, uma nova e melhor espécie de humanidade, em termos biológicos e psicológicos. O "trabalho de modificação do DNA" das pessoas já é realizado pelos neo-xamãs que acompanham Rowland Barkley, entre os quais se encontram Gisela. O DNA (ácido desoxiribonucleico), que constitui um código, é transformável através de "exercícios espirituais xamânicos", mudando, assim, a estrutura genética do indivíduo e toda a sua descendência – conforme ensina Barkley. Há aqui uma reprodução peculiar da noção de Lamarck de transmissão de caracteres adquiridos.

Os eventos e os conhecimentos referentes ao xamanismo urbano podem ser acessados através de diversos *sites* na internet e de artigos em revistas ("*Planeta*", no Brasil, ou a muito falada "*Shaman's Drum*", californiana) e jornais alternativos de pequena tiragem ("*Prâna*", "*Ganesha*", "*Oxigênio*" e outros). Através destes veículos de comunicação, o interessado pode obter dados a respeito das oficinas e cursos que este ou aquele xamã urbano fará brevemente, ou mesmo informações teóricas ou práticas a respeito desta ou daquela "terapia xamânica", pode acessar as efemérides do calendário maia e conhecer a história arqueológica deste. Alguns neo-xamãs tem *sites* particulares através dos quais informam sobre as suas atividades, consultas, e repassam mensagens de teor espiritualista. A primeira informação que obtive sobre um evento neo-xamânico envolvendo Sapaim, por exemplo, foi-me enviada através de um *e-mail*, que circulou entre os diversos grupos neo-xamânicos. Também tenho recebido *e-mails* noticiando as "oficinas" promovidas pelo australiano Rowland Barkley e pela terapeuta Carminha Levy, ou encontros centralizados em torno do neo-xamã Sthan Xanian ou do Índio Kaká Werá Jecupé. Sapaim e informações sobre pajelança também podem ser acessados em diversos *sites* diferentes, produzidos por grupos neo-xamânicos que mantém contato com ele. Encontrei um *site,* por exemplo, que relata o encontro de Sapaim com um músico europeu Nova Era, que descrevia, em inglês, sua emoção, ao tocar uma *sitár* indiana para o pajé. Perguntei a Gisela a respeito desta característica *rede* xamânica. Sua resposta foi:

> É existe sim. O que eu tenho conhecimento são redes, são chats, eu realmente não sei o nome correto disto em termos informacionais. Mas são pessoas de várias partes do mundo que conversam através da internet sobre trabalhos xamânicos, passam informações, falam sobre estes ritos todos, falam sobre lendas de índios nossos, de tribos nossas e de índios norte-americanos, européias também. O que existe e o que eu acho que é mais importante do que isto é realmente o trabalho feito, ou estes diversos ritos, feitos em diversas partes do mundo. Então, em toda lua cheia o mundo inteiro toca tambor. Tocam tambor, eu sei de pessoas que estão na Suíça fazendo este tipo de trabalho, na Rússia, nas Ilhas do Pacífico Sul, na Europa Central toda, aqui no Brasil, Argentina, América do Sul toda, América do Norte, ou seja, existe uma rede onde todas as pessoas realizam periodicamente trabalhos xamânicos quando o tambor vibra na terra inteira, em determinada época, numa noite, e eu acho este trabalho e esta rede a mais importante de todas. A gente se conecta mesmo é como pontinhos de luz pelo trabalho de elevação, de pacificação, harmonização do planeta dos homens. Acho que esta rede é mais importante.

O que se destaca aqui é a noção nativa de "esforço planetário", ou "consciência global", e que consiste na visão de um esforço coletivo, de interconexão que parte de pessoas de todas as partes do mundo, arranjadas de um modo sincrônico – através da *internet*, principalmente – e em constante intercâmbio de conhecimentos e de *energias*: "o tambor vibra no mundo inteiro". Há uma *Gnose* xamânica a ser compartilhada – e que só faz sentido se for compartilhada. Há aqui um paradoxo entre individualismo e comunitarismo -

característico do mundo Nova Era em geral - que leva Magnani (1999b:88) a esquematizar uma triangulação envolvendo *indivíduo-comunidade-totalidade*, quando diz ele: 'Numa ponta está o Indivíduo, em suas diversas denominações e graus de profundidade – 'eu interior/eu superior', 'lenda pessoal', *self, inner spirituality, self-spirituality, inner voice* – na outra, o pólo de onde emanou, do qual faz parte e para onde tende esse indivíduo, ou seja, a Totalidade (...). Tendo em vista, porém, o caráter societário do modo de vida do ser humano, entre Indivíduo e Totalidade medeia um *tertium, a* Comunidade (..)". Embora tal conhecimento seja dito "esotérico" pelos nativos - ou seja, fechado, hermético, direcionado aos iniciados - permanece disponível a qualquer interessado: está aberto ao público. A experiência individual deve ser compartilhada.

E esta *Gnose* xamânica utiliza, de modo privilegiado, também os recursos informacionais para a sua difusão. Pode-se falar, quanto a isto, numa espécie de esforço nativo em prol de uma totalização da humanidade, cujas metáforas são a sincronia de seus rituais e a conectividade cibernética. O retorno ao natural e ao não tecnológico, tão característico das propostas Nova Era, e, por conseguinte, das propostas neo-xamânicas, é aqui estrategicamente suspenso, em prol da negociação com o universo dos recursos da alta tecnologia informacional.

Além disto, esta Gnose xamânica assim veiculada seria um conhecimento específico caracterizado por símbolos, por terminologias, por categorias peculiares, manejadas por um grupo específico de iniciados e de simpatizantes. O conhecimento é "aberto", ao mesmo tempo em que "hermético" – ou seja, para especialistas. Esta noção remete a um paralelo possível com o que escreve Latour (1987:179s) a respeito da tecnociência como *network*, explicando a significação do termo a partir do fato: "the resources are concentrated in a few places – the knots and the nodes – which are connected with one another – the links and the mesh: these connections transform the scattered resources into a net that may seem to extend everywhere". Enquanto, na análise de Latour, a rede de empreendimentos da tecnociência sustenta-se sobre uma linha divisória entre opiniões racionais dos cientistas e opiniões irracionais dos não-cientistas, a interioridade deste mundo neoxamânico também se constrói a partir de uma assimetria entre alguns poucos iniciados, de um lado, capazes de um certo domínio sobre esta Gnose – praticantes da visualização de "Animais de Poder" e de espíritos interiores - e, do outro lado, a grande maioria das pessoas comuns, as que "não tocam tambor" e que não conhecem a Gnose. Esta inclui, além da mitopoiética e da estética ameríndias, conhecimentos do campo científico acadêmico re-significados - interpretações

das noções da física quântica e da genética (exemplo: Rowland Barkley[66]) da arqueologia e astronomia (exemplo: o calendário maia), da antropologia (Harner e Castañeda e obras de etnologia), das ciências das religiões comparadas (das obras de Eliade), da botânica e etnobotânica (o xamanismo dos cogumelos e do *peyote* e o *ayahuasqueiro*, por exemplo). Inclui também a re-significação das teorias psicológicas de Jung e a análise psicológica junguina dos mitos, de Joseph Campbell. Além disso, o uso peculiar de categorias esotéricas teosóficas/orientais. Este *corpus* de conhecimento, ou seja, esta Gnose, constitui o conteúdo da rede em si.

Um "campo de possibilidades, como diria Schutz (1979), configura-se como rede neo-xamânica. Este campo de possibilidades não se encontra, todavia, cristalizado, concentrado em algum ponto ou em alguma instituição, mas difuso, distribuído ao longo de uma rede de linhas de comunicação informacionais, sinérgicas e sincrônicas. Esta rede inclui a *internet*, as publicações, os meios midiáticos mas, principalmente, a "conexão telepática e sinérgica entre os diversos participantes do toque de tambor". Os não-humanos também participam desta rede e incluem: "seres extra-terrestres", espíritos, "elementais", o "povo animal", "o povo planta", "o povo mineral" e "seres extra-dimensionais"

Ana disse-me o seguinte, a respeito deste empenho globalizado, e que ela define como um gesto coletivo de "cura planetária":

> *E pra finalizar, eu queria colocar que todas nós que mexemos, nós homens e mulheres que mexemos com estas forças da natureza, que mexemos com estas linhas, que praticamos, que fazemos, na verdade o que a gente busca é uma cura não só pessoal, quanto planetária. Por que a medida que o planeta se cura de todas estas distorções, estas loucuras que a gente tem vivido hoje em dia, a gente também se cura. Porque nós seres vivos de uma forma geral, como vou repetir, fazemos parte de uma rede que se interliga, e esta rede, se uma parte desta rede estiver doente, todo, de uma certa forma é como se fosse o nosso corpo, a gente tem uma célula doente, todo o corpo fica doente, se a gente tem uma célula cancerosa, aquela célula se alastra; atinge um órgão, o corpo inteiro é atingido, aquilo. A mesma coisa nós, seres vivos. Se um ser vivo tá mal, se um ser vivo não tá bem, todos os demais, de uma forma geral, somos afetados por este não estar bem. Não adianta eu estar aqui na minha garagem com um carro novo, e uma pessoa tá lá fora passando fome. A aflição dela me atinge de uma certa forma, tanto pela violência que isto gera, quanto pela insatisfação. Então, o que a gente busca realmente nestas práticas é a cura planetária, tanto batendo um tambor na frente de uma fogueira, como sentado num quarto meditando e mandando luz para o planeta.*

[66] Rowland Barkley, neo-xamã australiano, percorre o mundo pregando a mudança de padrões de DNA das

O CONTEÚDO GNOSIOLÓGICO DA REDE NEO-XAMÂNICA

Esta *Gnose Xamânica*, veiculada em rede, teria o poder de concretizar-se através de um grande movimento progressivo de consciência coletiva e que implicaria na salvação ecológica e espiritual da humanidade e das diversas espécies naturais do planeta. Noção soteriológica semelhante – a de uma salvação de todas as criaturas, humanos, "naturais", seres visíveis e invisíveis, no final do *milênio* - existe na teologia medieval cristã sob o nome grego de *apokatástasis*.

Ao olhar do nativo, toda esta cosmologia é um conhecimento oriundo de uma antiga fonte arcaica de sabedoria, a ser resgatada. Esta Gnose estaria como que impressa nas raízes inconscientes da coletividade dos homens, sendo então nomeada, como fez Aldous Huxley em Esalen: *Philosophia* perennis. *Gnose* e *Philosophia perennis* tornam-se sinônimos. Trato disto à frente. Esta é, portanto, uma rede universal que transcende tempo, espaço e culturas, forma mais ampla da rede cibernética da *internet.* O moderno-tecnológico, o espacial , o intergaláctico se encontram, se misturam, com o primitivo, com o natural, com o artesanal, com o tribal. Há aqui, nesta interconectividade universal dos neo-xamãs, uma paródia em relação às diversas interrelações que o xamã tradicional estabelece entre os humanos, os animais e os espíritos. O xamã tradicional cruza barreiras corporais, adota perspectivas outras, e, assim, cria relações diversas. O neo-xamã, embora mantendo sua perspectiva subjetiva única, também cruza barreiras corporais, em um outro sentido, através da "mente coletiva" e dos meios cibernéticos de comunicação - e assim se relaciona com os outros.

Ao olhar do nativo, os índios e suas cosmologias tornam-se detentores da sabedoria primordial a ser resgatada pelos "civilizados". A mitopoiética ameríndia, por ser xamânica, torna-se fonte reveladora de facetas ocultas do cosmo e chave para processos internos de auto-transformação. Este processo de reavaliação positiva do ameríndio em contraposição a uma crítica negativa ao ocidente se origina, para alguns autores, acadêmicos ou nativos, nos caminhos de produção de sentido percorridos pelas sociedades ocidentais nos últimos decênios. Campbell (1997), em seu texto *"a orientalização do ocidente"* – explicando a difusão de novas cosmologias orientais, ameríndias, pagãs, e espiritualidades ambientalistas - , propõe que teria ocorrido no mundo moderno-contemporâneo uma ruptura de paradigma que se caracteriza por uma "mudança de teodicéia". Sob o enfoque privilegiado da religião, Campbell postula que o paradigma surgido, o "orientalizante", se caracteriza por uma visão

---

pessoas, a partir de uma espécie de "purificação", a qual envolve a noção da "mente" como algo "quântico".

cosmológica caracterizada por qualificativos, tais como: unidade homem-natureza; monismo mente-corpo; totalidade e síntese; imaginação; irracionalismo, êxtase e intuição, entre outras qualidades. Poderíamos resumir estes qualificativos que Campbell levanta no termo nativo "holístico", o todo, o *holos* – síntese de espírito e matéria, síntese de natureza e cultura, síntese de diferentes propostas etc.. Campbell, no mesmo texto, reconhece no romantismo alemão um ímpeto precursor de toda esta nova teodicéia de sínteses, de totalidades e de, diria eu, "meta-racionalidades". Campbell (*opus cit. :*18) resume os caminhos do Ocidente que vieram possibilitar a emergência desta nova teodicéia "orientalizante" da seguinte forma:

> *(...) Para avaliar isso precisamos reconhecer que os séculos XVIII, XIX e XX testemunharam um progresso no qual, primeiro, o surgimento da ciência serviu para minar primeiro a fé das pessoas na religião tradicional, apenas, em seguida, para esvair o otimismo relacionado à ciência e à tecnologia. Essencialmente, é essa seqüência de eventos que explica por que o paradigma oriental veio para a dianteira . Pois a teodicéia oriental tem uma evidente vantagem sobre a ocidental tradicional na medida em que tanto é menos vulnerável ao ataque da ciência (visto que não é baseado em verdades literais, históricas), como é mais compatível com o pensamento moderno em sua abertura e individualismo (...).*

Em suma, primeiro, para Campbell, a religião tradicional da cristandade teve solapada a sua potência como instituição fornecedora de sentido. Nietzsche resumiu isto na frase: "Deus está morto". A seguir, conforme Campbell, a ciência e a tecnologia perderam aquele deslumbramento entusiasmado que as havia impulsionado durante a Revolução Industrial, lançando o indivíduo na situação de um, dito freudianamente, "ego amaldiçoado sob a condição do mal-estar da modernidade". Sem uma religião poderosa, sem mais a esperança em uma utopia racionalista e tecnológica, estaria criado o campo para o surgimento de novas antigas sabedorias importadas, reelaborações e "sincretismos", novos mitos de velhas civilizações. Reconhecendo que a tendência "orientalizante" já existia antes - no romantismo, por exemplo -, Campbell situa nos anos 1960 o momento crucial para esta transposição paradigmática. Seria o *Zeitgeist* perfeito para a eclosão das gnoses.

Se Deus morreu, não foi de todo, nem para todos os ocidentais. Para alguns "gnósticos" (Bloom, 1996 e 1997), ele apenas se apresenta sob outras formas, já antes e depois de sua morte anunciada por Nietzsche. Bloom (1996:11) observa: "De uma forma ou de outra, a gnose se mantém já há pelo menos dois milênios do que aprendemos a chamar de Era Comum (...)". A Gnose, como a considera Bloom, seria uma via alternativa antiga da relação homem-Deus, agora reatualizada na *American Religion* e que passou ao largo da

morte de Deus. Herdeiros da Gnose são os neo-xamãs, entre outros esotéricos e new agers contemporâneos. Deus teria passado de um Outro transcendental para um grande *Self* imanente no mundo natural e na interioridade. Bellah (1985:232s) fala desta transformação americana do Deus bíblico para um Outro externo que é bipolar: o primeiro pólo define ele como uma "personal relashionship with God", e o segundo pólo, pela frase: "(...) the tendency in American nature pantheism is to construct the world somehow out of the self". Viveiros de Castro (2002:487s) coloca esta questão da des-divinização ocidental em termos de supremacia do objetivismo científico – o que implica na "des-animização" dos seres -, dizendo: "Quanto mais eu *desanimizo* o mundo, mais eu o conheço. Conhecer é *desanimizar*, retirar subjetividade do mundo, e idealmente até de si mesmo. Na verdade, para o materialismo científico oficial, nós ainda somos animistas, porque achamos que os seres humanos têm alma. Já não somos tão animistas quanto os índios, que acham que os animais também têm". Viveiros de Castro (ibidem, idem), concordando com Lévi-Strauss (que cito adiante), aponta a arte como o campo da cultura ocidental onde este *ideal de subjetividade* é aceito e domesticado. Fora a arte, os saberes que, por alguma razão, mantêm um ideal de subjetividade são – como observa Viveiros de Castro (ibidem, idem) - "clandestinos ou 'alternativos'". A Gnose, como diz Bloom, é este saber alternativo. Para o xamã indígena, entretanto, o mundo continua sendo pleno de subjetividade, de intencionalidade: "Quanto mais eu sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu o conheço" (Ibidem, idem). O cosmo do xamã não tem este Deus ocidental, criador único transcendente à sua criação como um Outro. Há diversos Outros mutáveis em diversas subjetividades perceptualmente distintas.

Voltando à análise de Campbell, este instrumentaliza-se na tipologia dialética atribuída a Max Weber entre "oriente" e "ocidente" (dicotomia esta que sofre críticas por parte de Edward Said, como já dito) e conclui, afinal, que "o paradigma ocidental perdeu para o oriental"(Campbell, *ibidem 18).* Esta "vitória do oriente", em Campbell, é o que permite, no final do século XX, a eminência do mito, do sonho, do mágico, do orgânico, do animístico, do místico, do gnóstico, do "energético" , do imanente, para além e para acima do "materialístico", do racional, do mecânico.

No caso do neo-xamanismo, os xamãs tradicionais tornam-se figuras icônicas vinculadas a esta teodicéia. Como diz Campbell (1997:13), a nova teodicéia pode perfeitamente promover agora "uma volta mais radical às tradições religiosas que o próprio Ocidente um dia derrotou". Campbell exemplifica através das "teodicéias"pagãs": o helenismo, o druidismo celta e as cosmologias ameríndias. Também ocorreram movimentos

de renovação dentro do próprio cristianismo ocidental, revalorizando a mística "orientalizante" como experiência de totalidade, e a noção de imanência de Deus – a Nova Teologia, exemplificada por Campbell (ibidem;17) através da figura do teólogo Paul Tillich, ligado à espiritualidade californiana de *Esalen Center*.

Lévi-Strauss (1976) não focaliza a relação entre os dois modelos cosmológicos a partir desta noção de um conflito de paradigmas ao longo da história ocidental. Interessa ao autor de *O Pensamento Selvagem* a coexistência de ambos. Aquela forma de pensar que sustenta os modelos culturais que Campbell define como "orientalizantes"- assevera Lévi-Strauss, sem usar tal terminologia - sempre coexistiu dentro da história ocidental, porque seria parte de uma dicotomia "estrutural" do pensamento humano, expressando-se através das *bricolages* míticas, ou através das artes – do espírito dionísico, diria Nietzsche - ou ainda, mantendo os exemplos que Lévi-Strauss fornece, dos jogos e dos ritos. Lévi-Strauss (ibidem: 252) pontua:

> *Sem dúvida, Comte atribui a um período da história – idades do fetichismo e politeísmo – este "pensamento selvagem", que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva, ou arcaica, mas o pensamento no estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado a fim de obter um rendimento. Este apareceu em certos pontos do globo, e em certos momentos da história e é natural que Comte, privado de informações etnográficas (...), tenha tomado o primeiro, sob sua forma retrospectiva, como um modo de atividade mental anterior ao outro. Compreendemos melhor hoje que os dois possam coexistir e se interpenetrar, como podem (pelo menos de direito) coexistir e se cruzar espécies naturais, umas no estado selvagem, e outras tais como a agricultura ou a domesticação as transformaram, se bem que – pelo fato mesmo de seu desenvolvimento e das condições gerais que requerem – a existência destas últimas ameace de extinção as primeiras. Mas, quer isto seja motivo de lástima ou de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, como as espécies selvagens, encontra-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede status de parque nacional, com todas as vantagens e todos os inconvenientes que se vinculam a uma fórmula tão artificial; e é, sobretudo, o caso de tantos setores da vida social, ainda não desbravados, e nos quais, por indiferença ou por impotência, e sem que saibamos por que o mais das vezes, o pensamento selvagem continua a florescer.*

Latour (1994) concordaria com Lévi-Strauss a respeito da natureza híbrida das epistemologias moderno-contemporâneas. A emergência do "orientalismo", ou, antes, do "pensamento selvagem", seria não uma supremacia total e radical, paradigmática, de um sobre o outro, mas uma maior saliência de uma entre duas polaridades, as quais, afinal,

sempre estiveram juntas e interpenetradas ao longo da história ocidental. Por isto, como assinalaria Latour, podemos ouvir em um telejornal algo como a notícia de que Sapaim está organizando um *Quarup* no Xingu para o falecido presidente da Rede Globo. Ou ainda, podemos ler na *internet* uma mensagem que afirma que o atentado a Nova York em 11 de setembro de 2001 foi, na verdade, previsto há séculos pelo Calendário do povo Maia e que, portanto, há sim que se tocar tambor para que se possa promover a paz mundial.

Lévi-Strauss ressalta a capacidade do "primitivo" quanto à produção de constructos de pensamento os mais sofisticados e metafóricos. Diz ele (*1976:* 62):

> *Por este motivo, a imagem tradicional que nós fazíamos dessa primitividade deve mudar. Nunca, e em parte alguma, o "selvagem" foi, sem dúvida, esse ser mal e mal saído da condição animal, ainda entregue ao império de suas necessidades e de seus instintos, que, freqüentemente, nos aprouve imaginar e, tampouco, essa consciência dominada pela afetividade e afogada na confusão e participação. Os exemplos que citamos e outros que teríamos podido acrescentar-lhes, testemunharam em favor de um pensamento acostumado a todos os exercícios da especulação, aproximando do dos naturalistas e dos herméticos da antigüidade e da Idade Média: Galeno, Plínio, Hermes Trimegisto, Alberto, o Grande..."*

Para o pensamento gnóstico dos neo-xamãs, há perfeita sintonia entre este tipo de aproximação levi-straussiana entre o pensamento classificatório ameríndio e as metáforas dos alquimistas e hermetistas medievais - e é também o que Jung, Joseph Campbell e Mircea Eliade fazem. Assim, tais autores tornam-se referência teórica para o discurso do xamã urbano. O nativo urbano lê e traduz o texto acima do seguinte modo: "o índio tem uma sabedoria idêntica às dos alquimistas e herméticos antigos".

As ruínas de Macchu Pichu, descobertas no início do século vinte, e a tumba de Pacal Votan, em Palenque, voltam a ser evidências reativadas de um consciência esotérica que evoca as "antigas civilizações indígenas". As pedras, os *abuelos,* voltam a falar. Os animais voltam a se comunicar em sonhos com os homens. Espíritos e almas atravessam, invisivelmente, as malhas da nossa realidade concreta – agora não tão concreta assim, uma vez que se dissolve em emanações xamânicas, energéticas, bastando até mesmo um simples toque de tambor para tanto. A psicologia xamaniza-se. A física quântica aproxima-se da narrativa mítica do velho índio. As interioridades dos sujeitos ocultam um xamã capaz de bafejar, ocultamente, as realidades mais insólitas deste grande *nagual*, o universo. Em alguns anos, todos os objetos e seres passam a ser dotados de um *mana* misterioso, e que se difunde pela Terra inteira, configurando totalizadoramente uma *Grande Mãe Sagrada*: ou seja,

literalmente, o mundo foi reencantado. O caminho para a percepção do encantamento é a alteração de estado de consciência, cujo instrumento básico é o tambor xamânico. Bloom (1996:105) escreve: "Há, claro, um sentido vital em que esse êxtase xamanístico pragmaticamente é Gnose, o conhecer em que nos tornamos o mesmo que o conhecido".

Um dos pais fundadores da mudança de paradigma nos anos 1960, em direção a teodicéia orientalizante, Audous Huxley (Huxley, 1973), utilizou a expressão romântica de Leibniz, *Philosophia perennis,* como sinalizadora de uma metafísica que reconhece a imanência do espiritual no mundo das coisas, dos seres vivos e dos pensamentos. Huxley é citação freqüente nos textos neo-xamânicos. Sua *Philosphia perennis* constitui-se de algo universal e imemorial. Huxley afirma (ibidem:*2):* "Rudimentos da Filosofia Perene são encontrados nas histórias tradicionais dos povos primitivos, em todas as regiões do mundo e, na sua forma plenamente desenvolvida, é encontrada em cada uma das religiões maiores". Como já disse, Huxley viveu na Califórnia, ainda nos anos 1950, manteve contato com Timothy Leary, e ambos experimentaram mescalina e LSD. Ecologista e utopista, Huxley escreveu "A Ilha", onde critica o racionalismo ocidental e se coloca a favor de uma sabedoria orientalizante. Inspirado pelas idéias de Bergson, Huxley propôs a tese da onisciência natural do ser humano – que é abafada pelos estímulos de vigília do sistema nervoso central. As "drogas sagradas", as experiências de transe, liberam este potencial de onisciência oculto, uma vez que desligam os circuitos cerebrais normais. Esta onisciência natural do homem seria a fonte de onde emana a *Philosophia perennis*, presente, conforme Huxley, nos mitos dos povos primitivos e nas teodicéias das grandes religiões.

Gisela disse-me, respondendo a uma pergunta que fiz a respeito da impressão que se tem do neo-xamanismo como contendo em sua cosmologia partes de tradições diferentes, "costuradas" lado a lado:

> *Não exatamente o trabalho xamânico como uma abertura pra absorver várias linhas – eu acho que existe este espaço sim de compreensão - mas não é uma simples absorção, é uma percepção do que a gente chama de Filosofia Perene, ou seja, do ensinamento que subjaz às formas manifestas e que são realmente ensinamentos da religação do homem, ou do ser humano, do homem e da mulher, com seus aspectos divinos.*

Gisela afirma, como os diversos participantes do movimento Nova Era, que o conhecimento humano tem uma base esotérica totalizante, antiga, sempre em atualização, constituída por universais cognitivos presentes sob formas distintas em diversas culturas, e que estes universais simplesmente eliminam as diferenças, uma vez recontextualizados. Para

Gisela neo-xamanismo apenas atualiza este conhecimento universalizante, esta *Philosophia perennis*[67]. Em termos huxleyanos, seria esta *Philosophia perennis* o que o Ocidente vem procurar, após a transposição dos paradigmas anteriores, sustentados pela racionalidade intrumental moderna. Para a rede neo-xamânica, vertente do mundo Nova Era e amante da estética ameríndia, a *Philosophia perennis* de Huxley existe e pode ser encontrada nas narrativas indígenas das Américas, e pode ser liberta através do poder do tambor, do tabaco e das viagens xamânicas. Todavia, como *Philosophia perennis*, sem qualquer conflito, esta sabedoria também pode ser encontrada, sob outras vestes, nas práticas hinduístas do ioga, na dança dos Sufis, nos movimentos graciosos do *tai-chi*, nas etapas iniciatórias do *reiki*, assim como no culto dos *orixás* e no *kahuna* hawaiano. O que se procura aqui são os Universais, uma "Grande Rede de Universais". Há um vínculo entre esta noção e a "*Pansophia*" do Romantismo do século XIX (Cf. Gusdorf , 1982a).

Joseph Campbell (1997), já mencionado no capítulo quatro, aproxima a noção neo-xamânica de *Philosophia perennis* às premissas da etnologia de Adolph Bastian, que pressupunha a unidade psíquica da humanidade, através das "idéias elementares" (*Elementargedanke*). Este autor nativo também aproxima a noção daquilo que Jung se refere como "inconsciente coletivo". Tal noção dos universais dissolve, para os nativos urbanos, as diferenças culturais entre os diversos povos, cujas "formas étnicas de idéias" (*Völker-gedanke*) são apenas roupagens externas daqueles universais.(Cf.: Kuper, 1998:126s; Joseph Campbell, 1997:60; Mercier, s/d: 42). O xamã, para o nativo, é aquele que, transcendendo as matrizes de sua própria cultura, lida diretamente com estes universais e, assim, percorre uma senda iniciática que conduziria qualquer ser humano dedicado ao mundo puro e cristalino desta *Philosophia perennis.*

> *Sou apenas um neófito no caminho da consciência xamânica, mas em várias ocasiões senti-me recipiendário de uma espécie de conhecimento esquecido. Quis por isso mesmo descrever o acesso a uma notável via de liberação psicológica e espiritual – uma maneira de estar no mundo que desafia nossas concepções de corpo, de espírito e de alma. Considero os ensinamentos dos povos tradicionais tão ricos e estimulantes hoje quanto o eram antes da chegada dos primeiros europeus.* *Patrick Druout* (Druout, 2001:15)

---

[67] "Gnose" é um termo proposto por Bloom (1996), e que tem a conotação de um conhecimento esotérico polimorfo, também um caminho de auto-conhecimento presente na sociedade moderna norte-americana. "Philosophia perennis", termo usado também pelos nativos urbanos, foi proposto por Huxley (1973) e tem a conotação de um conhecimento universal, uma "pansofia" que se inscreve no inconsciente coletivo da humanidade inteira mas que também aparece sob formas localizadas entre diversas sociedades.

A busca por um certo tipo de Universais, como semelhanças mentais entre povos distintos – uma herança do romantismo -, fazia parte do projeto dos antropólogos evolucionistas, como Tylor, Lévy-Bruhl, Frazer e Morgan. Lévy-Bruhl (1918:10), tratando da semelhança de costumes e crenças entre os "primitivos", menciona uma "*Philosophie naturelle*", como um universal: "un même mécanisme mental, produisaut les mêmes représentations". Naquela noção de estrutura de Lévi-Strauss, revelada através de estudos de mitologia comparada, há também uma procura por uma linguagem universal comum que subjaz às diferenças. Geertz (2001: 127), por sua vez, demonstrando seu ceticismo quanto aos universais, ou mesmo quanto à sua utilidade em termos etnográficos, privilegiando o "saber local", diz: "A busca de universais afasta-nos do que de fato se revelou genuinamente produtivo, pelo menos na etnografia (creio que não apenas na etnografia, mas deixarei que outros discutam os outros casos) – isto é, das observações intelectuais particulares (a de Malinowski com a troca, a de Lévi-Strauss com o simbolismo animal, a de Evans-Pritchard com a adivinhação) – , e nos leva para uma abrangência rala, implausível e predominantemente pouco instrutiva.". E conclui Geertz, resumindo em uma frase a sua posição: "Se você quiser uma boa generalização prática da antropologia, sugiro a seguinte: qualquer frase que comece por 'Todas as sociedades têm...' é infundada ou banal".

Como já discuti antes, os xamãs urbanos, utilizando a produção acadêmica dos antropólogos, buscam por outros Universais que passam a ser entendidos como "arquétipos" do "inconsciente coletivo". Sua tradução, a partir disto, consiste em encontrar equivalentes semânticos destes Universais entre diferentes culturas, acentuando estes equivalentes e desfocando as diferenças locais. Assim, por exemplo, existe a metáfora nativa, mencionada de modo recorrente, de "arco-íris". O "arco-íris" é a metáfora para a noção de confluência dos diferentes na direção de uma totalidade. Assim, os nativos fazem anúncios como: "encontro do arco-íris", "roda medicinal do arco-íris", "sabedoria do arco-íris" etc. Também insere-se nesta busca dos nativos pelos universais a determinação de encontrar em mitos de diferentes povos os *arquétipos* da mente humana coletiva; ou a validade que se dá a todo tipo de ritual extraído desta ou daquela cultura e reproduzido a partir da noção de que, por mais diferente e exótico que seja, haverá eficácia no sentido de se ativar determinados processos de consciência. Enfim, por detrás da busca nativa pelos universais, pulsa a noção romântica de uma universal *Philosophia perennis*, a qual, no contexto moderno das diversas formas de conhecimento possíveis, configura-se como um conhecimento totalizante, multicultural. Os nativos urbanos buscam esta totalidade epistemológica entre as diversas culturas xamânicas tradicionais, reconhecneo que ela teria existido desde uma época arcaica – que remete ao

continente perdido de *Atlântida*, ou a tempo um passado em que certos "instrutores espirituais adiantados" vieram até os homens e deixaram um conhecimento supremo nas mãos de determinados iniciados.

> *Já existiu no Brasil um povo muito avançado, antes dos Tupis. Eles construíam palácios todos de cristal. Isto tem a ver com as ruínas de Macchu Pichu. São restos de centros de sabedoria, enquanto que nas terras baixas se plantava apenas.*
>
> (Ricardo Carranza, oficina de xamanismo, 2002, Juiz de Fora)

> *Existia aqui nas Américas um grande corpo de sabedoria. Registros dela ainda podem ser lidos no Popol Vuh, o Livro dos Mortos dos Maias, e no conjunto de mitos dos Guarani, o Ayvu Rapita. Os atuais pajés guardam um resto desta sabedoria, que entrou em decadência pouco antes da chegada dos invasores europeus.*
>
> (Kaká Werá Jecupé, encontro de xamanismo em 2002, Rio)

Uma das premissas básica do neo-xamanismo é que há um saber esotérico ameríndio a ser recuperado, reconstruído. A missão do neo-xamã é, justamente, realizar este resgate. Assim, o neo-xamanismo não seria algo novo, ao olhar nativo urbano. Tanto é assim que este não se reconhece como "neo-xamã" e suas práticas não são "neo-xamanismo": o nativo urbano é "xamã" e sua prática é "xamanismo". Gisela, depois de algumas entrevistas comigo, sofreu um contágio terminológico e, vez ou outra, se identifica como "neo-xamã". Seria algo muito antigo, sendo agora redescoberto. Heelas (1996:41) chama a atenção para o gosto Nova Era pelo que é antigo (Egito antigo, Índia antiga, Idade Média, esoterismos gnósticos dos primórdios do cristianismo etc). Eu diria que, dentro da rede neo-xamânica, o antigo se caracteriza como tudo que é pré-colombiano; algo antigo e que tem também continuidade com o conhecimento dos xamãs ainda existentes. Neste sentido, o neo-xamã Kaká Werá Jecupé, figura bastante requisitada e autor literário bastante conhecido pelos grupos neo-xamânicos, escreveu e publicou uma coletânea de mitos cosmogônicos dos Guarani, o *Ayvu Rapita* (Jecupé, 2001). Kaká Werá, acrescentando elementos que teria ouvido dos pajés Guarani, reconta os escritos de Léo Cadogan e de Pierre Clastres (1990), que pesquisaram a cosmologia guarani.

Quando Sapaim é convidado a se apresentar entre os neo-xamãs, estes esperam não exatamente que ele fale sobre a cosmologia Kamayurá. O que se espera é que tudo o que ele disser seja parte de uma sabedoria maior – uma versão kamayurá da *Philosophia perennis* : um saber ancestral ameríndio em risco de ser perdido. Sapaim tem a revelar fragmentos,

"idéias étnicas" que dizem respeito ao Todo composto pelo mundo das "idéias elementares". E, mesmo quando o que Sapaim diz parece não ir ao encontro do que os neo-xamãs dizem – por exemplo, se ele afirma que Lua é homem, enquanto os neo-xamãs acostumaram-se a pensar na Lua como "deusa", feminina – tudo é parte de um grande "arco-íris" cultural, que comporta e dá conta de pequenas e aparentes diferenças locais que não desfazem uma universalidade maior dos conhecimentos.

Sendo assim, o conhecimento do mundo kamayurá pode ser imediatamente traduzido para categorias nativas urbanas "mais amplas". Gisela afirma esta traductibilidade entre diferentes tradições a partir do pressuposto de uma unidade básica comum a todas. Explicando porque em seu trabalho neo-xamânico há uma ênfase do feminino, figurado através da imagem da Lua, enquanto isto não ocorre em tradições ameríndias, Gisela diz:

> *É...o que eu compreendo é que as diversas culturas, as diversas tribos, assimilam de formas diferentes estas percepções cíclicas, energéticas, de freqüência. Quando eu falo que a minha linha de trabalho associa a Lua à Deusa e aos ciclos do feminino mais aparentes, é porque é mais claro pra mim, pra minha percepção, pra minha cultura, pra minha formação, este tipo de representação. Ou seja, atua mais profundamente em meu inconsciente. Como outras tribos, ou outros povos, outras geografias, tem uma cultura diferente, uma formação diferente, uma relação diferente, aí o que eu vejo é que esta representação masculina diz respeito a uma forma de representação cultural específica onde se vincula este pulsar, ou este cíclico que vem do meio ambiente, do Cosmos, à energia masculina, talvez porque ali os homens sejam mais perceptivos ou tenha até um papel proeminente social que faz este vínculo. Aí teria que ter um estudo mais aprofundado de cada culturas destas. Mas a minha cultura e a minha percepção, a minha sensação, se vincula à Deusa ao ritmo do feminino talvez também por ser mulher e por sentir isto pulsando dentro de mim exatamente no ciclo menstrual mesmo, que corresponde ao ciclo da Lua muito claramente, muito claramente, quando se tem uma saúde neste sentido.*

Há um contraste interessante entre este anseio dos nativos urbanos pela universalidade e a noção de Sapaim de que todo saber é específico de cada povo. O conhecimento - *akuahap* ("saber") - para Sapaim, é sempre localizado, contextualizado dentro de uma sociedade tribal específica: "o conhecimento dos kamayurá", "o conhecimento dos Kuikuro", "o conhecimento dos índios não-Xingu". Não apenas o conhecimento, mas também as técnicas corporais, para Sapaim, são específicas, não-universais. Sapaim disse-me, por exemplo, a respeito do choro ritualizado dos parentes do morto que é celebrado durante a festa do

Quarup: "Os Kamayurá têm o jeito deles de chorar, os Kuikuro têm outro jeito, os Mehinako têm outro jeito de chorar. Os Txicão copiaram o jeito de chorar nosso e agora choram igual a nós". O discurso de Sapaim enfatiza a diferença, a singularidade das diferentes sociedades, e não a universalidade. Etnólogos diversos (Junqueira, 1975; Coelho,1993) ressaltaram, em outros tempos, esta especialização do conhecimento xinguano: a tecnologia dos arcos dos Kamayurá, a tecnologia dos objetos de argila dos Yawalapiti etc.. Uma cultura, para Sapaim, seria uma certa perspectiva. Entretanto, pode-se mudar de perspectiva, ou seja, pode-se experimentar a cultura do Outro, através de mudanças corporais (que envolvem aspectos somáticos, mas também afetos e hábitos). É por isto que um Branco pode virar Índio, ou vice-versa; ou um feiticeiro pode virar bicho, ou vice-versa; ou um pajé pode virar espírito. Por trás das diferentes culturas/perspectivas, estaria uma Cultura universal – que é humana. As diferenças, para Sapaim, seriam antes diferenças de perspectiva corporal. Enquanto cada qual fica em sua pespectiva, as diferenças persistem. Por outro lado, para Gisela, também as diferenças são contextuais, locais, e mascaram uma universalidade subjacente. Não há, entretanto, a mudança de perspectiva corporal que condiciona a experiência do Outro. Há apenas o exercício de se traduzir mentalmente o pensamento do Outro para uma língua franca "gnóstica". O mito que Sapaim conta com bastante freqüência, fala justamente da escolha primordial a que o demiurgo resolveu submeter os Índios e Brancos, antes iguais, entre objetos artesanais (escolhidos por Índios) e armas de fogo (escolhidos por Brancos), escolha esta que definiu, separou as tecnologias e, portanto, a identidade mesma dos povos envolvidos neste gesto primordial. Os iguais tornaram-se diferentes ao assumirem distintas perspectivas. Por outro lado, este mesmo mito kamayurá pode ser lido sob o olhar neo-xamânico como revelador de uma igualdade primordial, antes das tecnologias, e que unifica todos os homens *ab ovo*. Para o xamã, as diferenças existem e são situações corporais intercambiáveis que apagam uma unidade humana comum. Para os neo-xamãs, há uma unidade mental humana comum, subjacente às diferenças – as quais não são situações intercambiáveis.

6.4 – TRADUÇÕES RECÍPROCAS

O processo de tradução aqui mencionado não é apenas do âmbito da palavra, dos signos, mas também gerador ou modificador de novas práticas. Assim, a tradução afeta os nativos assim que esta é efetivada. Sapaim é um tradutor afetado por suas traduções. Os nativos urbanos também. Sapaim traduz suas práticas e noções para que seja compreendido pelos

Brancos. Ao realizar uma pajelança na cidade, ela já está traduzindo sua prática para um conjunto de significados que passam a fazer sentido para os Brancos – e outros sentidos para ele próprio. E, desta forma, ele cria uma nova ordem de significados – vinculados ao mundo do Branco – para as sua próprias práticas. Os neo-xamãs, ao traduzirem (ou parodiarem) Sapaim ou outro Índio qualquer que se apresente entre eles, determinam a produção de novos significados que mudam, de alguma forma, as suas práticas. Um pequeno exemplo: Sapaim introduziu o uso ritualizado do charuto entre os neo-xamãs que o conhecem, antes habituados ao uso ritual de cachimbos Algonquins. Um outro exemplo: quando os nativos urbanos emitem juízos morais sobre o comportamento de Sapaim, alguns deles não só são tolerantes, condescendentes, como passam a acreditar que o pajé xinguano repassa um modelo, um exemplo válido de ética que pode agora ser adotado. Alguns neo-xamãs do grupo de Gisela passaram a beber cerveja (*cauimseen)* com Sapaim, desde que este assumiu, entre eles, seu gosto pela bebida. Por outro lado, Sapaim, que jamais ingere cerveja no Xingu, não querendo contrariar uma ética de abstinência xinguana, aprecia muito beber cerveja em companhia desses "Brancos que querem ser pajés". Há um jogo de espelhos comportamental.

Sapaim adota as práticas de paródia-carnavalização Nova Era, por exemplo, ao ensinar um grupo de nativos urbanos cariocas a dançar uma parte da festa do Jawari numa coreografia própria das danças circulares conhecidas por estes. Estes, por sua vez, tendo aprendido a coreografia, parodiam Sapaim, em sua ausência, repetindo "aquela dança xinguana que o Sapaim ensinou".

O antigo ditado italiano diz *"traduttori traditori"*, os tradutores são traidores. Apesar do dito desacreditar qualquer tradução, ele implica na afirmação de que traduzir também é transportar significados de um contexto semântico para outro. Com isto, os significados originais podem ser alterados, traídos. Assim, a tradução/traição pode criar elementos semânticos novos, tornando-se produtiva.

Bruno Latour (Latour, 1994:16) considera "moderno" tudo aquilo que é constituído pela tensão entre duas práticas: "tradução" e "purificação". Por "tradução" ele entende a mistura, efetivada pelos "modernos", "entre diferentes gêneros de seres, completamente novos, híbridos de natureza e cultura". Latour identifica a tradução à sua concepção de "rede". É justamente esta, em sua análise, que permite a coexistência das diferenças entre os modernos. A "purificação", para Latour, é a criação de zonas ontológicas que distingue humanos de não-humanos. Ele vincula a purificação à sua noção de "crítica" – ou seja, a distinção.

Uma outra categoria da linguagem já aqui mencionada é a paródia. Sant'Anna (2001), transpõe a paródia do contexto exclusivamente literário para reconhecê-la em outros campos

semióticos. Sant'Anna (ibidem, 30s) relaciona a paródia às noções de representação, de apropriação e de paráfrase- todas estas tendo em comum um processo de "intertextualidade", onde um sujeito recria símbolos a partir do universo (o texto) de outro sujeito. A paródia, entretanto, é um gesto criativo, produtor de um novo construto – não é mera repetição.

A rede neo-xamânica incorpora diferentes símbolos oriundos de diferentes sociedades xamânicas – construindo para si um banco de categorias. A partir deste banco, os new-agers elaboram suas paródias, ou seja, seus novos construtos.

Identifico algumas das principais fontes de categorias, além da etnologia, através das quais os nativos urbanos traduzem e parodiam os ameríndios, incluindo a cosmologia xinguana de Sapaim. Seriam elas: a) a linguagem do esoterismo ocidental, ou seja, a moderna gnose teosófica e suas fontes românticas, já tradutoras das categorias orientais; b) as interpretações nativas-urbanas das ciências – da física quântica, da história, da arqueologia, e da genética ; c) a linguagem proveniente da psicologia junguiana; Analiso cada uma a seguir.

METÁFORAS ESOTÉRICAS

Os esoterismos atuais são vinculados por Bloom (1996) e por Faivre (1994) ao que ambos reconhecem pelo antigo termo "*Gnose*" – com já tratei. Quero focalizar, neste momento, os esoterismos como fonte de categorias que contribuem para o ato de tradução efetivada pelos nativos urbanos. Carvalho (1998) assinala a importância do pensamento esotérico como parte do projeto da modernidade ocidental. Em seu artigo, ele assinala o esoterismo como produtor de uma tensão crítica que se contrapõe ao cartesianismo e ao materialismo modernos. Pode-se dizer que o "movimento esotérico" constitui, por si só, desde as suas origens nos séculos XVIII e XIX, uma outra contracultura, mais antiga e também vinculada à construção daquela contracultura dos anos 1960. O esoterismo ocidental – como assinala Faivre (ibidem)-, indica aquele amálgama de saberes derivados da fusão da mística cristã do sueco Emanuel Swedenborg, com a *Naturphilophie* romântica alemã do século XIX, associado ainda às noções do ocultismo de Helena Blavatsky. O Romantismo foi, por sua vez, divulgador de uma tradução peculiar das sabedorias orientais hinduístas, cabalísticas, persas, e chinesas. Esta fusão de cosmologias é apontada sobretudo por Faivre (ibidem:80): o Oriente e sua magia constituem uma das descobertas, ou reinvenções, do Romantismo[68]. Assim, a noção de um saber místico esotérico já fazia parte do Romantismo, através das obras de Swedenborg, físico e matemático do século XVIII, que se tornou

[68] Sobre a invenção colonialista do Oriente, ver Said, 2001.

vidente. A partir de 1810, mitos asiáticos são traduzidos para as línguas européias. Em 1808, Schegel escreve um livro sobre a Índia. A palavra e a noção de "esoterismo" foram cunhadas pelo romântico Jacques Matter, em 1828, segundo Faivre (ibidem, 81). Quando foi fundada a Sociedade Teosófica, em 1875, por Helena Blavatsky, na Europa havia previamente um clima de sensibilidade à mística oriental, clima este produzido pelo movimento romântico. Faivre (ibidem, 81) assinala que, neste mesmo período, surgiu o espiritismo e popularizou-se o magnetismo animal mesmérico. Por toda parte, na Europa e na América, grupos conversavam com espíritos, invocavam os mortos. Tal comportamento tornou-se um modismo popular. Ressurgem magos, astrólogos, alquimistas e, no meio acadêmico, indólogos, sinólogos e egiptólogos. Heelas (1996:42) denomina este fervilhamento esotérico de "contracultura de fin-de-siècle". Joan Halifax (1987:258), nativa atual já aqui citada, aproxima a ontologia neo-xamânica da ontologia budista, cunhando um neologismo: "budi-xamanismo". Halifax compara as práticas meditativas e ascéticas dos xamãs àquelas dos monges Zen. O budismo e o hinduísmo, como sabemos, possuem ontologias onde a pessoa é uma categoria desmontável e que deve ser transcendida[69]. Já Capra (1995), físico nativo, compara as noções de Castañeda ao Taoísmo.

O esoterismo teosófico hindu (Cf. Ellwood, 1987) fala de diversos corpos/almas: "corpo físico"(*rupa*), "corpo vital" (*prana*), "corpo emocional" (*kama*), "corpo mental" (*manas*), "eu superior"(*atma*). Como diria Bloom(1996), o indivíduo "gnóstico" é composto por diversos corpos e por diversos aspectos de alma. Observa Heelas (1996:44) que o movimento teosófico teve marcada influência na construção das cosmologias Nova Era, incluindo, evidentemente, a do neo-xamanismo. A noção "orientalista" de reencarnação, axial na teosofia e também no espiritismo, se faz presente de forma evidente entre os nativos urbanos - por exemplo, através da "terapia das vidas passadas"(Cf. D'Andrea, 1997). A noção de reencarnação implica na afirmação de um "meta-eu" que sobrevive à morte do *ego* e que se refaz como outro sujeito, em outro tempo e em outro lugar. Segundo a teosofia, o

[69] Mauss (1974 b), em seu trabalho sobre a noção de pessoa, discorre de modo breve sobre a noção hindu de um *ego* perecível, origem da categoria teosófica: "Parece-me que a Índia foi a mais antiga civilização a ter noção de indivíduo, de sua consciência, do "eu", conforme digo; a *ahankara,* a "fabricação do eu", é o nome da consciência individual: *aham* = *eu*(é a palavra indo-européia ego) (...). A *samkhya*, escola que justamente deve ter precedido o budismo, sustenta que o caráter composto das coisas e dos espíritos (..), considera que o "eu" é a coisa ilusória; o budismo, na primeira fase da sua história, decretava que o "eu" era apenas um composto, divisível, extraível de *skandha* e provocava o seu aniquilamento no monge". Mauss não aprofunda a descrição do pensamento hindu, deixando de mencionar a importante noção de *atma* (origem do "eu superior" dos nativos urbanos e da teosofia), que se contrapõe ao *ego* ilusório. A palavra sânscrita *atma* significa, justamente, "indivisível", semelhante ao "átomon" grego – e pressupõe, por contraposição, que o *ego-ahankara* seja divisível. Estas categorias foram apreendidas pela Teosofia no século XIX (Cf. Blavatsky,1973) e herdadas pelo diversos segmentos Nova Era, incluindo os neo-xamãs.

ego perece com a morte, dissolve-se numa "segunda morte". E o que sobrevive, afinal, no mundo dos mortos, é o "Eu Superior" (Blavatsky, 1973:101). É recorrente a referência nativa ao "Eu Superior", como já tratei – este entendido como um *Self* vinculado, *homousios*[70] à divindade, sublime e distinto daquele *ego* comum.

Os nativos urbanos tem como "equivalentes dinâmicos" , no dizer de Maurice Leenhardt (Clifford, 1982), dos *Mamaé* xinguanos as "fadas", os "elfos", "os seres elementais", os "gnomos" e toda sorte de *Naturgeisten,* figuras pertencentes ao folclore e ao esoterismo "pagão" europeu e aos contos-de-fadas - assimiladas pelas cosmologias Nova Era, e que constituem, em seu conjunto, a "mente coletiva da Natureza". Ana, minha informante, é uma fada. Um autor nativo importante, já citado, Foster Perry (1995) relata suas conversas com "gnomos" e com "fadas" que cuidam das florestas e das paisagens naturais, dizendo-se também um "elfo reencarnado", entre outros milhares, conforme "um plano arquitetado já na Atlântida". Este autor relata suas práticas ritualísticas com tambores xamânicos, ao mesmo tempo em que "canaliza" a mensagem de "anjos", de "extraterrestres", de "fadas", de "espíritos aliados", e de "espíritos da natureza". Esta comunicação com seres naturais e com objetos é referida também como um dos aspectos da "prática da segunda atenção", em referência à obra de Castañeda. Há aqui uma linguagem ocidental esotérica que permite a reinserção de categorias do xamã tradicional no que já me referi como naturalismo animista.

Assim, na cidade, o esoterismo é uma das linguagens que permite a tradução do que diz Sapaim – ou qualquer outro xamã tradicional. Termos e noções esotéricos como *"chakras"*, "duplo astral", "corpo vital", "*egrégora*", reencarnação, "anjos", "demônios", "planos espirituais" são utilizados pelos nativos urbanos para a tradução do que diz o xamã tradicional. Gisela disse, por exemplo, "o xamã desenvolve o poder de sair do corpo, no seu duplo astral". Ou, na sessão de terapia xamânica: "o tambor xamânico atua nos *chakras*".

Esta tradução se dá a partir de uma equiparação: o xamanismo tradicional também passa a ser visto como uma prática esotérica. Os *Mamaé* tornam-se "espíritos da natureza", ou, simplesmente, "espíritos", ou "povo elemental" O *inhan'g*, a noção xinguana de alma, torna-se "corpo astral" ou parte da pessoa composta concebida pelo esoterismo, como já discutido no capítulo quatro. Os diversos mundos dos *Mamaé* tornam-se os diversos "planos espirituais", noção recorrente tanto entre esotéricos, quanto entre espíritas. Os *kewere* [práticas verbais] de Sapaim tornam-se *mantras*, palavras mágicas capazes de produzir efeitos e influências físicas – noção hindu recorrente no esoterismo e no mundo Nova Era.

---

[70] *Homousios*, do grego, é uma expressão teológica que significa "da mesma essência de".

Nós desenhamos o pentágono no chão, a estrela de cinco pontas, cada ponta relacionada a um metal, e fizemos a fogueira. Neste dia nasceram oito novos tambores. Foi super legal. E lá pelas tantas, estávamos recitando vários mantras, mantras indígenas, havaianos, mantras indonésios, mantras harekrishna, enfim. Acabou que o ritual foi uma coisa assim bem eclética. Ecumênica né? (Ana, neo-xamã)

A atuação de Sapaim na cidade é vista como uma "missão espiritual". Esta noção missiológica é auto-assumida por neo-xamãs como Kaká Werá e por Carranza. Há um planejamento mundial que rege o que deve ser revelado, quando e onde. Os nativos urbanos falam de "momento planetário" e evocam a noção de "sinais dos tempos", anunciando, em tom milenarista, que "soou a hora" da revelação de certas verdades Este discurso da Grande Revelação é, aliás, peculiar à teosofia de Blavatsky (1973), onde o esotérico-oculto deve ser transposto para um esotérico tornado público e democrático. O calendário maia – onde "o tempo em que as coisas acontecem e acontecerão está codificado" (Maria Nicx) - é uma expressão dessa mesma noção. Disse-me Gisela a respeito disso, referindo-se ao que teria ouvido de Haroldo, um instrutor neo-xamã:

O Haroldo, que aqui no Brasil é o representante da Igreja Nativa Americana, disse que as tradições como da dança do sol, o temazcal ou tenda de suor, o jogo de bola, a tenda da lua, que são rituais ou trabalhos que são feitos nas tribos norte-americanas, tem origem na América do Sul. Elas subiram para a América do norte, para serem guardadas lá, e que agora elas estão sendo trazidas de volta para o Sul de novo. É o que ele está fazendo. Ele está fazendo uma dança do sol uma vez por ano no Brasil. E esta volta pro Sul vai fechar um ciclo, ou seja, começou esta história de migrar por outro espaço e que está chegando aqui.

O Índio é possuidor de uma sabedoria oculta, esotérica, que o Branco precisa conhecer. A "civilização" e seus males encontram um antídoto espiritual nas tradições xamânicas.

A narrativa de Sapaim remete o nativo urbano ao mundo que o esoterismo anuncia como real e presente, contraposto ao mundo ilusório dos sentidos que o materialismo anuncia como único. "As coisas que o Sapaim diz são muito esotéricas" (Leopoldina). Por isto, nada do que Sapaim possa dizer soa, por princípio, como absurdo ou ininteligível. Cláudio, profissional liberal e participante de encontros de neo-xamanismo, disse-me, após ouvir Sapaim: "o que o xamanismo fala não pode ser compreendido pela nossa racionalidade comum. Você tem que abrir mão da racionalidade. É aquela coisa mágica, dos sonhos".

Os nativos urbanos entendem a noção de Sapaim de que o mundo invisível dos espíritos constitui-se de cinco mundos superpostos dos *Mamaé*, como equivalente às suas "dimensões múltiplas". É tudo "uma outra forma de falar" (expressão de Gisela, referindo-se à narrativa do xamã tradicional em relação à sua).

METÁFORAS QUÂNTICAS

W- Você falou em demônios da Quinta dimensão...Na sua concepção tem quantas dimensões e o que são dimensões?

G- Não faço idéia, não faço idéia de quantas dimensões tem. A gente já fez trabalhos onde a gente atingiu a décima terceira dimensão. O que seria isto? Seria...é...aí já não é espaço-tempo...Estou tentando descobrir palavras em que a gente possa conceituar um pouco melhor o que seriam estas dimensões...Planos de realidade? Ok, planos de realidade se aproxima mais porque tem dimensões que são atemporais, tem dimensões paralelas que são planos de realidade aonde até os físicos chegaram na existência de anti-elétrons, anti-fótons, anti-matéria, existem conhecimentos através de estados de meditação, de viagens xamâncias, uso de plantas de poder ou não aonde você acessa níveis de realidade outros que tem uma concretude muito grande e a intervenção nestes níveis de realidades outros intervém também aqui no nosso nível de realidade. Então, existe um contínuo ,com certeza, mas este contínuo não está determinado por espaço, por tempo, mas talvez por vínculos talvez de freqüência, mas eu acho que está além disto, eu não consigo definir isto pra você ainda não. Eu não tenho base conceitual pra definir isto pra você ainda não. São várias dimensões, com certeza, e são dimensões muito diferentes. Algumas são semelhantes e outras muito diferentes desta nossa realidade, e que fica difícil de se descrever. Um trabalho que eu fiz como Rowland foi o de ir até as sementes onde as realidades são manifestas. A partir destas sementes são metáforas porque não são realmente sementes. E aqui a gente só pode dizer através de metáforas, ou como casulos, e estes casulos são escolhidos, e na hora em que você toca este casulo é como se uma realidade...você escolhesse um fio de realidade e este fio de realidade vai manifestar a tua vida, a tua experiência ou a experiência de teu espírito num determinado espaço-tempo. E foi uma experiência muito interessante porque a sensação de espaço-tempo se diluiu completamente e a percepção de que num instante apenas em que você escolhe toda uma experiência que seu espírito vai passar, ela é tão ínfima e tão pequena e ao mesmo tempo tem a duração que você quer porque é além do espaço e do tempo. É uma experiência pessoal que não só eu experimentei, mas um grupo de umas trinta pessoas que estavam fazendo este trabalho com ele. Então tem níveis de realidades dimensionais que são difíceis de se descrever e que às vezes vem apenas num lampejo da consciência, mas que com certeza outros níveis da consciência tem facilidade de acessar. O que nós chamamos de realidade

seria mais uma dimensão. Alterando o seu estado de consciência você tem acesso a outras dimensões.

As noções neo-xamânicas de "dimensões" são, além de esotéricas, releituras de noções da física quântica, também presentes em outros segmentos do movimento Nova Era. "Anti-elétrons", "anti-fótons" e "anti-matéria", e outras categorias complexas da física, são recorrentes no discurso neo-xamânico. Esta apropriação das categorias da física é comentada por Albanese (1992), que vê na "metáfora do *quantum*" uma reatualização das noções esotéricas e vitalistas do século XIX, de Swedenborg e de Mesmer, os quais entendiam o cosmos como uma harmônica e gigantesca operação de "energia" mental. A aproximação entre a física avançada e um "universo xamânico" pode ser encontrada, por exemplo, em físicos nativos como Patrick Drouot (2001) e Fritjof Capra (1997).

Quando Sapaim fala dos cinco mundos dos *Mamaé*, os quais ele pode visitar voando através dos sonhos, o nativo urbano compreende suas palavras como uma forma "selvagem" de se falar das leis cósmicas da física quântica. Para os neo-xamãs, o xamanismo é um conjunto de técnicas que instrumentalizam as forças de um universo quântico mesmérico-swedenborguiano. As noções de espaço-tempo tornam-se fluentes, relativizadas, e também a física da relatividade de Einstein pode ser evocada, sem problemas, para corroborar o mistério. Perguntei a Gisela sobre este vínculo entre o xamanismo e as ciências, em comparação com a linguagem tradicional do pajé:

W- *Você consegue entender o xamanismo pela física, pela genética, pela psicologia. O índio não tem isto. Você acha isto vantagem?*

G- Bem, eu acho que são apenas formas diferentes. Existem histórias de xamãs que visualizaram uma escada de subida e descida pra outros mundos que é semelhante à dupla hélice do nosso DNA, e eu sei que há uma dupla hélice do nosso DNA. Eu conceituo. Eles conceituam uma escada que sobe e desce, permitindo inclusive mudanças no físico das pessoas. A mesma coisa que se faz aqui. O que existe é uma linguagem diferente, por uma diferença cultural. Agora eu jamais desprezaria o conhecimento de um xamã, de um verdadeiro xamã sendo menor, ou pior, ou mais restrito do que o nosso. Acho que o nosso conhecimento permite uma forma de acesso e de linguagem que vai dizer das nossas experiências conforme a nossa cultura. Não acho que por isto a gente saiba mais e tenha maior conhecimento do que eles, de forma nenhuma.

O que Sapaim diz é absolutamente correto e compreensível, se, como entende o xamã urbano, se souber traduzi-lo para a linguagem esotérica do *quantum*. Cito Harner (1995:86):

Como os filósofos ocidentais dizem, o problema não é o fato de os povos primitivos, como os Jívaro, exibirem mente primitiva "pré-lógica". O problema é que o ocidental é simplesmente destituído de sofisticação, do ponto de vista xamânico. Para seus companheiros de tribo, o Jívaro não precisa especificar em que estado de consciência estava quando de determinada experiência. Eles sabem de imediato, porque já aprenderam quais os tipos de experiências que podem ocorrer em EXC [estado xamânico de consciência] *e quais deles ocorrem em ECC* [estado comum de consciência]. *Só os de fora, os ocidentais, carecem deste estado.*

O nativo urbano, armando-se da sofisticação semântica mencionada por Harner, além de recorrer às metáforas xamânicas tradicionais, também recorre às complexas noções da física quântico-relativística para explicar um universo constituído por forças invisíveis e manipuláveis pelo xamã, apelando assim para uma racionalidade instrumental das mais produtivas. Simultaneamente, entretanto, o nativo urbano nega a possibilidade de se entender o mundo através de qualquer racionalidade científica, antes acreditando na operacionalidade maior de um pensamento mágico. Como diz Gisela, referindo-se a uma de suas experiências "em estado alterado": "aqui a gente só pode dizer através de metáforas". Neste paradoxo, posso entender que a apreensão da linguagem da física, ela mesma esotérica para os leigos na disciplina, serve como uma fonte de referências lingüísticas que insere no âmbito do modernamente compreensível e plausível as diversas categorias xamânicas sentidas como misteriosas e não-racionais.

A noção nativa de um universo quântico também permite a ligação epistemológica entre operações psíquicas e fenômenos físicos. Mente e Natureza reúnem-se numa só entidade quântica, que transcende a matéria rígida. Os fenômenos, as pessoas, o mundo, passam a ser sentidos como em constante processo, em transformação, e nada mais é sólido e estático. Como escreve Amaral (1998:106): "As técnicas xamânicas pretendem proporcionar, assim, uma viagem para o reino da "energia primal" – nível do mínimo indivisível, comum a tudo que existe no universo". Isto explica todas as possibilidades de atuação do xamã, suas viagens através de dimensões paralelas (ou "mundos de *Mamaé")*, seu poder de materialização das "energias" que causam as doenças e de sua manipulação das "energias" capazes de curar. Drouot (2001:192), físico e autor nativo, escreveu o seguinte:

Essa maneira de conceber o Universo encontra um eco na física quântica. Existe uma interconexão fundamental, religando tudo o que há. Pouco a pouco, consigo ver que os xamãs percebem o Universo de uma maneira bem mais ampla que aquela proposta pelos modelos

mecânicos do paradigma cartesiano ou da realidade galileana. Eles não apreendem a realidade numa relação de causa e efeito, a realidade é para eles como uma teia de aranha, uma rede próxima das interconexões observadas nos modelos da física quântica.

Druot conclui (ibidem, 195), traçando uma breve história das idéias da física, fazendo-as convergir para as cosmologias dos xamãs tradicionais: "A física quântica redescobriria conceitos muito antigos".

Na Serra de Teresópolis, em plena mata, em 2002, eu conversava com Gisela, após ouvirmos a narrativa de Sapaim a respeito do rapto dos dois meninos pelo Mamaé Veado. Gisela opinava que os Índios, os xamãs, ainda devem conservar alguma sabedoria, ou algum estado de consciência, que lhes permite ter a noção, ou talvez até o acesso através de "portais inter-dimensionais" que seriam passagens de uma dimensão para outra. Traduzindo: o pajé pode viajar de um mundo de *Mamaé* para outro, assim como os próprios *Mamaé* viajam entre os seus mundos. Os meninos teriam sido raptados, passando da nossa dimensão ordinária para uma outra dimensão através de algum "portal".

METÁFORAS DA PSICOLOGIA

Como já tratado em capítulo anterior, a psicologia constitui outra fonte importante de categorias, de terminologias, de onde o nativo neo-xamã cria novas referências. O discurso e as práticas de Sapaim na cidade são, com freqüência, também traduzidos para um universo de significados pertinente à psicologia. Este procedimento, aliás, é recorrente entre os pais fundadores do neo-xamanismo, Harner e Castañeda.

Michael Harner relata, como etnólogo (Harner,1963), a noção dos Jívaro de perda de alma e da recuperação desta pelo xamã. Como neo-xamã (Harner, 1995), relata o processo que os Jívaro e outros grupos indígenas conhecem por perda e resgate do animal de poder, ensinando ao leitor urbano as técnicas adequadas para a execução caseira deste último processo, mas descrito agora como um processo totalmente subjetivo, interior, vinculado às forças da alma e do *self*. Sapaim, em suas palestras urbanas, faz referência à noção xinguana de perda ou roubo da alma – o que é provocado pela intervenção de um *Mamaé* - processo que o pajé deverá reverter, através de muito fumo e de muita reza e da confecção de uma boneca que servirá de meio de transporte da alma, após o consentimento por parte do *Mamaé* raptor em libertar esta última. Enquanto tem sua alma roubada, disse Sapaim, "a pessoa fica assim boba, abobada, não come, não anda, só fica na rede". O processo é tão grave, diz Sapaim, que um só pajé não consegue recuperar a alma perdida, havendo a necessidade do

trabalho ser executado por diversos pajés juntos. Sapaim informou-me já ter visto tal processo por muitas vezes no Xingu, mas nunca o viu entre os Brancos. Num dos eventos urbanos, Gisela também usou a expressão "perda de alma", dizendo ser, entretanto, algo muito comum entre as pessoas atuais. Perguntei, então, à neo-xamã qual a relação entre a noção de Sapaim de perda, ou roubo da alma, e a noção por ela apresentada. Gisela definiu o processo do roubo ou perda da alma como algo relacionado à noção psicológica ocidental de pessoa, vinculado à idéia de um *ego* decomponível em aspectos diversos (que podem ser deslocados). No capítulo anterior, Gisela definiu, num depoimento que registrei antes, "recuperação da perda de alma" como um processo de se buscar reintegrar aspectos psíquicos separados por traumas.

> *Isto é também uma dificuldade de linguagem em expressar plenamente o que é alma, o que é espírito, o que são subpersonalidades. No meu trabalho, na experiência de trabalho terapêutico que eu tenho feito, a viagem na linha do tempo pra recuperar pedaços de alma, ou seja, de ir até a infância, ou ir até a adolescência, aonde aconteceu um evento traumático, e neste evento traumático é como se um pedaço da existência da pessoa, e é o que nós chamamos então de "pedaço de alma", ficou preso de tal forma que o desenvolvimento pleno da integridade pessoal foi prejudicado nesta hora.*

Quando Sapaim narra episódios de roubo de alma pelos *Mamaé* e a recuperação destas pelos pajés xinguanos, os ouvintes urbanos traduzem a noção indígena "original" para noções ocidentais, tais como individualidade, interioridade, a separação indivíduo e natureza, qualidades psicológicas temporais, crises psicológicas, somatização de fatores emocionais etc. – como se pode ler no depoimento de Gisela mencionado acima. A perda da alma, para o xamã indígena, é um fato vinculado à constituição relacional da pessoa – tema que já tratei antes. Esta pessoa relacional é fragmentável e se sustenta a partir de relações com outros seres, sendo, portanto, sua condição humana mutável. Assim, um espírito-predador pode capturar a alma-presa, que passa a conviver com ele, tornando-a como ele. Além disso, a noção amazônica de alma é a de uma entidade estreitamente relacionada ao corpo, como um gêmeo, ou duplo deste (Cf. Vilaça, 2004; Viveiros de Castro, 2002:443). Assim, o roubo de alma implica no roubo de um aspecto corporal. Para o nativo urbano, perda da alma significa um processo psíquico, não-corporal, e que atinge a unidade essencial do indivíduo.

O falar de Sapaim fornece um conjunto de novos lexemas e acrescenta noções ao universo neo-xamânico: os nativos urbanos passam a falar em "*Mamaé*", ou acrescentam a noção de que o sol e a lua são irmãos gêmeos e, portanto, polaridades *Yin e Yang* – categorias

estas oriundas do taoísmo. Gisela faz uma análise dos *Mamaé*, após ouvir Sapaim, estabelecendo uma classificação, uma tipologia destes:

> *W- O Sapaim trabalha com os mamaé, espíritos da natureza. Você vê uma diferença entre um xamã indígena que trabalha com espíritos da natureza e você, que trabalha com estas cristalizações?*
> *G - Acredito que sim, acredito que sim. É...a impressão que eu tenho é que pela formação cultural que a gente tem, pela origem, pelos nossos ancestrais e tudo a gente traz uma formação em cima de cristalizações mentais, de crenças, é, de formas de cerceamento de liberdade de pensamento, de liberdade de ação que faz com que estas sejam as maiores doenças, a origem maior das doenças que a gente tem no nosso meio. E acredito que tribos que vivem ainda perto de florestas, de rios e tudo, tem uma outra forma de interferência e de compreensão até, e de influência até no que é conhecido como inconsciente coletivo, ou na formação das crenças, das posições pessoais e tudo que faz com que estas diferenças aconteçam. Mas, ao falar um pouco sobre isto parece ainda que a origem é ainda esta questão de uma integridade pessoal, a harmonia de sua integridade pessoal, de sua alma, e da manifestação desta integridade pessoal no mundo, da oportunidade desta manifestação no mundo. Seja isto cerceado por crenças ideológicas, sociais, impositivas, ou ocidentais nossas, ou ainda por crenças impositivas sociais de um meio ambiente mais ainda puro, mais ainda virgem da intervenção do homem. É...eu acho que eles estão mais propícios exatamente a terem intervenções de espíritos vindos de florestas, de rios, e tal, porque este é o meio em que eles vivem; e que a gente estaria mais predisposto a intervenções que este meio urbano traz pra gente, que seriam das crenças, da forma de vida de ritmo acelerado, de trabalho imposto, de meio ambiente mesmo criado pelo homem, de cimento, de eletricidade, muitos fios, muito campo eletromagnético...E realmente com certeza os mamaé aí são bem diferentes.*

"Os *Mamaé* são diferentes", diz Gisela. Os *Mamaé* de Sapaim são "da natureza" ("de rios e florestas"), enquanto os *Mamaé* que afligem os urbanos são da modernidade tecnológica e do ritmo apressado das cidades. Gisela não glosa *mamaé* com freqüência, pois dispõe de outros etnônimos que, afinal, para ela significariam as mesmas coisas.

Falar das narrativas de Sapaim na cidade é mais do que somente falar da cosmologia alto xinguana. Isto porque quando Sapaim fala para Brancos a respeito das categorias alto-xinguanas, estas já estarão sendo traduzidas, e, portanto, modificadas, por ele próprio. E não apenas porque a narrativa xinguana já está sendo traduzida para o português. Ocorre uma tradução também de significados, feita pelo próprio Sapaim. Há um esforço de inteligibilidade na narrativa de Sapaim, que o faz tentar traduzir etnônimos indígenas para

uma glosa mais familiar aos nativos urbanos. Por exemplo, quando Sapaim, desistindo de usar a glosa *mamaé*, prefere falar em "espíritos", ou quando utiliza o termo Nova Era "energia", referindo-se a diversos fenômenos míticos: "o espírito jogou uma energia neles".

Num encontro da Lua Cheia, no mês de julho de 2001, em Minas Gerais, Sapaim havia tocado sua flauta de taquara e relatado, ao grupo em volta de uma fogueira, a sua iniciação como pajé, como os *Mamaé* o escolheram. Sapaim havia anunciado que tocaria em sua flauta uma "música alegre". Uma mulher do grupo neo-xamânico pediu imediatamente a Sapaim que tocasse também alguma coisa na flauta para que "os anjos e os bons espíritos do universo abençoassem a reunião". Sapaim tocou apenas o que havia anunciado: pareceu-me que, no entendimento dele, o que seria tocado deveria, de algum modo, atender também à solicitação da mulher. Sapaim disse que, quando ele toca, "os *Mamaé* ficam contentes e vem todos ouvir com a gente". Certamente, naquele momento, Sapaim pensou que "*Mamaé*" e "os anjos e os bons espíritos do universo" fossem categorias idênticas; e ainda que o fato dos *Mamaé* serem invocados e ficarem alegres ao ouvirem flauta, e o que disse a mulher sobre "a bênção", também seria tudo o mesmo. O mais interessante é que a mulher também ficou visivelmente satisfeita com a explicação de Sapaim, acenando com a cabeça a tudo o que ele acabara de dizer.

Como já foi dito nos primeiros capítulos, Sapaim, em suas palestras urbanas, enfatiza muito os *Mamaé*, etnônimo que ele próprio costuma traduzir por "espírito". *Mamaé e* "espírito" têm em comum a condição de não-humanos invisíveis. Entretanto, a noção indígena de *Mamaé* difere da noção ocidental de "espírito", ou de "espiritual", e, mais ainda, de "anjo". Quando perguntei a Gisela sobre os seres invisíveis, ela respondeu:

> Olha, não faço trabalho diretamente com anjos não, mas sinto presenças, que eu posso chamar de presenças angélicas durante o trabalho. E estas presenças que são chamadas presenças angélicas, por clientes até, ajudam muito o trabalho de cura, estão sempre presentes no apoio e inclusive intervindo no físico, fazendo operações e tudo. Eu acho que os anjos são seres que estão nestas outras dimensões, e que são chamados de anjos dentro desta linhagem judaico-cristã, e que são percebidos por outras linhagens culturais, religiosas, que não os chamam de anjos, mas seres de luz, ou chamados de seres elevados, e estão presentes sim, muitas pessoas com as quais eu trabalho visualizam durante o trabalho a presença de anjos e assim que elas chamam estas presenças. Eu não acesso e não chamo os anjos diretamente com este nome. Mas as pessoas com as quais eu trabalho tem o costume de chamar estes seres com os quais elas fazem contatos de anjos.

Os "espíritos" e os "anjos", entre outros distintivos, tendem a ser imortais, ou antes, os portadores transcendentais da condição da imortalidade. Informa-nos Abbagnano (1982) que a noção de "espírito", no pensamento ocidental, vem revestida dos seguintes significativos

possíveis: a razão (o sentido filosófico do termo); o *pneuma*, sopro animador, ou princípio vivificador, é o sentido original helênico do termo e do qual derivam todos os outros sentidos (e que é usado em sentido metafórico na literatura, por exemplo, "o espírito se opõe à letra"); as substâncias incorpóreas (anjos, demônios e almas dos defuntos); a matéria sutil ou impalpável que seria animadora das coisas (de origem estóica, esteve em voga entre os magos e alquimistas do Renascimento); "disposição" ou "atitude", como na expressão "espírito esportivo". Entre os new-agers, glosa-se "espírito", em geral, com o sentido religioso de substâncias (entidades) incorpóreas. Assim, esta categoria ocidental, derivada de uma matriz grega, e carregada de significações teológicas cristãs é utilizada para se traduzir o etnônimo xinguano *Mamaé*. Os neo-xamãs partem do princípio que aquilo que Sapaim se refere como *Mamaé* é um "espírito", ou um "anjo" ou um "ser elemental". Entretanto, os *Mamaé,* quando detalhados por Sapaim, são xinguanos demais, corpóreos demais – comem, bebem, precisam de casas e de objetos – e isto cria um problema de tradução para os urbanos. Um espírito, por definição, é um ser incorpóreo. O M*amaé*, apesar de também invisível e impalpável, não só possui um corpo como também uma roupagem e necessidades corporais. Os M*amaé,* diferentemente dos espíritos incorpóreos ocidentais, são existentes em outro contexto de realidade sensorial que não pode ser visto neste contexto habitual, mas podem ser vistos se a perspectiva for mudada, ou seja, se a perspectiva humana for trocada por perspectiva de *Mamaé.* Os *Mamaé* são seres mortais, um dia desaparecem: "viram, assim, vento" (Sapaim). Os ouvintes urbanos de Sapaim costumam reagir com estranhamento a esta noção xinguana de mortalidade dos "espíritos". Em um dos encontros neo-xamânicos de Lua Cheia, Sapaim havia acabado de relatar esta condição mortal dos *Mamaé* quando uma participante que ouvia exclamou: "Como, Pajé? O espírito acaba? Assim, assim? E não sobra nada? Não tem um espírito do espírito? " Sapaim reafirmou que não. Assim, a tradução pode ser problematizada entre os nativos: às vezes, "arestas" permanecem se alguns detalhes conceituais por trás das categorias forem explicitados e, assim, entrem em confronto noções incompatíveis.

As situações em que "arestas" surgem no diálogo decorrem principalmente das diferenças entre as ontologias indígena e ocidental, diferenças entre a noção de pessoa relacional ameríndia e a noção de pessoa individualizada dos Brancos. Para Sapaim, as relações e perspectivas corporais são determinantes sobre a condição dos sujeitos. "Espíritos", ou "animais", ou "gente" o são enquanto relações corpóreas mutáveis. O "mundo dos espíritos" (*mamaé-aretam*) é um duplo invisível do mundo material, para Sapaim. O "mundo espiritual"

dos urbanos é um outro mundo de *selves* humanos desincorporados, imateriais, onde vigoram outras necessidades e leis diferentes das leis da química, da biologia e da física.

Além disto, a visão ou o contato com os espíritos – pelo menos no universo Nova Era – tende a ser encarado, quase sempre, como uma possibilidade benéfica, uma experiência reveladora de clarividência. "Ver espíritos" ou "ver o mundo espiritual" é sinal de "evolução", de refinamento esotérico. Os diversos nativos urbanos que se candidataram a um aprendizado de pajé com Sapaim, inclusive habilitando-se a uma viagem até o Xingu, manifestaram-se, basicamente, interessados em experimentar a visão dos espíritos, ou seja, estados alterados de consciência reveladores de "outras realidades" – conforme o proposto pelos pais fundadores do neo-xamanismo (Michael Harner e Carlos Castañeda). Já para muitos grupos indígenas, como os xinguanos, a simples visão ou o encontro com um *Mamaé* é algo indesejável que pode gerar, no mínimo, uma situação de confusão, de caos, ser determinante de uma doença, ou ser mesmo uma experiência fatal. "Ver *Mamaé* é ruim". Sapaim relatou, durante um encontro neo-xamânico em Minas, como foi que sua sobrinha Mapulu, filha de Takumã, desejosa de se tornar pajé, ficou aterrorizada e doente quando passou a ver *Mamaé*. Ela – relatou Sapaim – procurou logo beber um remédio de planta para deixar de ver *Mamaé*. Os neo-xamãs encararam este tipo de narrativa como uma advertência normal diante dos riscos de uma iniciação xamânica. Isto não os desanimou do objetivo de "ver *Mamaé"*.

O conteúdo das falas dos *Mamaé*, relatados pelo pajé, constitui-se de elementos pertinentes à cultura xinguana: a iniciação do pajé, a quebra de interditos, os procedimentos que o pajé ou o doente devem adotar, a noção de doença ou feitiçaria, questões referentes à caça e à pesca ou ao plantio da mandioca etc.. Os espíritos ocidentais (sejam arquétipos mentais, almas defuntas, anjos, demônios ou outros), se falam aos homens, têm um discurso cujo conteúdo é mais teológico, referente às questões transcendentais e esotéricas, existenciais e do cotidiano do próprio Branco. Disse-me ainda Gisela, sobre os espíritos:

> *W- No xamanismo indígena há a idéia de espírito. Você também trabalha com esta noção?*
>
> G- Trabalho quando isto for levado pelas pessoas. Eu acho que um dos princípios xamânicos que é fundamental e que eu aprendi nos kahunas *["xamãs polinésios"]* é que a eficácia é a medida da verdade, aquilo que for eficiente pra ajudar a harmonização do outro isto é o que deve ser a verdade a ser dada. Pra algumas pessoas convivendo com a idéia de espíritos, se você não tiver um longo tempo pra explicar, pra entrar nesta compreensão do que seria espírito, vão sair pensando logo que isto é uma alucinação, que se está falando de fantasmas, de drogas, e criar um bloqueio maior ainda, então eu não utilizo isto, utilizo outras formas de linguagem e de compreensão. Para as pessoas que já tem uma abertura devida à religiosidade espírita, eu tenho vários pacientes espíritas, da linha kardecista, esta idéia de espirito funciona muito bem. Com certeza, eu pessoalmente sempre que estou lidando com desarmonias, sempre busco ver se tem

influência de espíritos, de energias, que são energias, que tem uma forma, que tem uma manifestação, que seja de um ser – isto que eu chamo de espírito, a manifestação de um ser, de uma forma mais etérica, menos concreta e menos densa, e muitas vezes eu faço trabalho retirando e mandando estes espíritos pro lugar deles, as vezes sem dizer esse nome, sem dizer assim, mas muitas vezes eu trabalho com espíritos e as pessoas nem sabem que eu trabalho desta forma, sabem que eu estou trabalhando aspectos arquetípicos internos, aspectos de uma consciência maior, de uma compreensão maior de mundo, de energia e tudo e não uso a palavra.

Não é apenas como "espírito" que os nativos urbanos traduzem a categoria xinguana *Mamaé*. Gisela, falando do "caminho do guerreiro" - uma de suas técnicas de cura que consistiria em lutar contra "energias ruins" que invadem a da pessoa – disse-me:

Aí eu já trago a minha experiência pessoal como terapeuta que tenho feito alguns trabalhos nesta linha, o que eu percebo principalmente são cristalizações de crenças. Crenças advindas da sociedade, advindas da criação, de escola, de pais, de mães, e crenças também transgeneracionais, que vem passando de geração a geração, há séculos, e são personificadas em forma ou de uma egrégora - por exemplo da igreja cristã - ou de uma ideologia em cima de capitalismo, ou em cima de escravidão – em cima de senhor e escravo – e em cima desta imagem pode-se fazer um trabalho de compreensão e de desmantelamento desta crença. O que eu percebo como fundamento das doenças são crenças arraigadas que fazem com que a pessoa tome sempre determinada atitude, que insista nesta postura, neste modelo de comportamento, que geram desagregações internas, que geram doenças inclusive físicas. É isto o que eu mais tenho percebido. Percebo também é...trabalhos ritualísticos principalmente vindos de umbanda e candomblé, tenho até feito alguns estudos nesta linha porque tenho encontrado muitos ritos, né, vejo algumas coisas quando faço um trabalho e não tinha conhecimento, como um prato de farinha – tive que pesquisar o que era um prato de farinha. E realmente existe como que um intervenção de entidades desta linhagem como que atrapalhando o caminhar, o desenvolvimento da pessoa. Mas, com certeza existe também uma mentira que liga uma crença que é uma mentira que liga ou que dá oportunidade a estas entidades a trabalharem dentro da vida de uma determinada pessoa. Você pode trabalhar esta crença que liga esta entidade a esta pessoa e desmontar o vínculo possível entre eles sem precisar trabalhar diretamente com a entidade, mandar a entidade embora, fazer trabalhos e tudo. Você pode trabalhar com esta mentira e com esta crença que liga estas duas pessoas e desmontar então este vínculo e chegar até a cura.

W-Como se formam estas egrégoras, estas cristalizações, são de plano mental, do inconsciente coletivo, inconsciente pessoal? Como é?

G-É...o que eu tenho como percepção e como aprendizado é que tem de tudo um pouco neste mundo. Desde demônios da Quinta dimensão até formas pensamento criadas individualmente por cada um, até cristalizações de pensamentos que vem de uma crença, de uma egrégora, de uma ideologia, de um grupo de pessoas que acreditam em determinada coisa de tal forma que esta

coisa se cristaliza, como acredito também neste espírito que perpassa todo o meio ambiente, que tudo que existe tem o seu espírito, tenha sua forma pulsante de vida e que esta forma pulsante de vida tem sua forma de existência harmônica ou desarmônica. Sendo desarmônica, pode haver conflitos e pode criar doenças a partir destas desarmonias. Nesta linhagem que eu trabalho, com muito aprendizado que vem do Rowland Barkley, que é um xamã australiano, sempre pego alguma coisa do Foster, do Aurélio Tepamkali, este índio do México que é coordenador da conhecida Igreja Nativa Americana, eles todos trazem este ensinamento que tem de tudo um pouco.

Por outro lado, entre os diversos tipos de nativos urbanos, cada qual traduz o discurso e os gestos de Sapaim para uma esfera própria de práticas. Uma massagista de *reiki* afirmou que a reza de Sapaim seria "um tipo de *reiki*". Isto significa dizer que Sapaim pode também ser visto como um terapeuta holístico, capaz de manipular a "força vital cósmica" (*reiki*, em japonês), a partir de alguma técnica milenar xinguana. O *Mamaé* de Sapaim é traduzido como "o animal de cura de Sapaim", como disse-me Ana, a xamã urbana. Sapaim foi classificado, por seus clientes espíritas, como um "*médium* muito forte". As narrativas de Sapaim sempre permitem interpretações pessoais em outras direções, de uma forma elástica.

Velho (1999:44) fala das sociedades urbanas modernas como um campo privilegiado onde ocorrem intensas interações, confrontos, mediações, entre diferentes domínios simbólicos e entre diferentes atores sociais. Sapaim é um destes *mediadores* e, além disto, xamã: como tal, duplamente um tradutor. Ele traz para a cidade as categorias xinguanas e as traduz para os Brancos; e ele também leva para o Xingu as categorias e os bens do Branco. Na *casa dos homens*, durante as tardes, eu podia ouvir – e muitas vezes entender - Sapaim narrando para os demais homens importantes da aldeia as suas experiências na cidade, o que este ou aquele Branco havia dito ou feito; mostrar objetos, "CDs", revistas, fotografias que havia adquirido entre os Brancos. Os *fetiches* dos Brancos são transportados pelo mediador para o Xingu e, mesmo re-significados, constituem elementos para novas objetividades.

Quando Sapaim relata seus mitos xinguanos, falando, por exemplo, da "*energia* que o *Mamaé* lança sobre uma pessoa", ele traduz, informou-me, a noção xinguana-tupi de *ypiraecoeté* (aproximadamente, "força do corpo") para a glosa Nova Era dos que o ouvem: *energia*. Seria, aqui, o caso de se aplicar a expressão de Leenhardt (Cf. Clifford, 1998): "equivalência dinâmica". Se um *Mamaé* lança seu *ypiraecoeté* sobre uma pessoa, Sapaim está dizendo que o *Mamaé* lançou a "força de seu corpo" sobre outra pessoa. O *Mamaé* tem um corpo (*ypi*), e deste corpo emana uma força (*ecoeté*). A força do corpo da vítima enfraquecerá diante da força do corpo do *Mamaé*. Sapaim simplifica o sentido original

indígena, traduzindo por "energia", categoria derivada da física ocidental e usada de forma bastante polissêmica no meio Nova Era. Aqui o perspectivismo amazônico de Sapaim se evidencia nesta centralidade dada aos corpos, quando o *Mamaé*-predador (e, portanto, mais humano que um humano) pode atingir – ou seja, querer transformar em uma subjetividade semelhante a si mesmo – a sua presa humana (embora menos humana que o *Mamaé*, logo, uma presa). Ao traduzir todo este processo em termos de "energia", Sapaim possibilita que os nativos urbanos revertam todo o sentido original da frase para as noções ocidentais, onde um não-humano invisível pode predar um humano visível mediante uma força não propriamente corpórea.

CONCLUSÃO

Os Kamayurá chamam de Mamaé. Yawalapiti chama Apapalutapa. Mehinako e Waurá chama de Apapanhêin. Kuikuro e Kalapalo, Tseké. Os Kayapó chamam de Megaron. Vocês Brancos chamam Espírito. (Sapaim)

Gostaria de concluir esse trabalho falando a respeito da tradução, enquanto processo comum aos antropólogos, aos nativos urbanos e ao xamã indigena. Tradução, portanto, considerada em um sentido mais amplo possível, envolvendo todas as possibilidades de convergências, riscos, equívocos e novas criações.

O meu interesse, neste trabalho, foi a análise das novas imbricações semânticas decorrentes do encontro entre duas diferentes cosmologias no ambiente urbano, naquele contexto dos indivíduos que Latour (1994) denomina de "os modernos".

O ambiente do pluralismo ocidental moderno-contemporâneo é um lugar privilegiado para este tipo de encontro onde ocorrem– nas palavras Carlos Afonso (s/d) - as *paródias sacras*. A rede neo-xamânica é um entre outros *estilos* Nova Era. Como observa Sant'Anna (2001: 18), *estilo, estilização* são noções que guardam proximidade com *interpretação, criação, invenção, arranjo, paródia, transcrição, tradução* – ou seja, como formas de se reproduzir o Outro. A estilização, no caso dos neo-xamãs, assume a feição de uma paródia das práticas xamânicas, com ênfase naquelas oriundas dos povos indígenas das Américas – conforme demonstrei. Vejo-a como uma estilização "forte", ou seja, que permite distinguir caracteres bem evidentes, bem exclusivos. Entre os nativos mais engajados, este estilo revela-se no modo cotidiano de se vestir (por exemplo, adornos indígenas e estampas que evocam o Índio, o xamã) e na decoração de ambientes, no vocabulário, nos valores adotados, além da preferência por determinadas práticas e rituais que evocam o xamanismo indígena. Sendo assim, os neo-xamãs assumem caracteres peculiares dentro do quadro geral da assim chamada nova consciência religiosa.

No contexto dos nativos urbanos, as fronteiras não são físicas, não são concretas – tornam-se *estilos*. Para os nativos urbanos, Sapaim é a expressão de um *estilo* de xamanismo. Mais um estilo, dentre outros, que podem ser colecionados e parodiados. Por outro lado, Sapaim carrega consigo e leva para a aldeia, como um *trickster* , significados do mundo dos

Brancos. Os Brancos neo-xamãs atualizam na metrópole, também como *tricksters*, as elaborações feitas por etnólogos sobre os significados indígenas. Os etnólogos trazem sua tradução do Outro para o mundo dos Brancos e, assim, são transformados em fornecedores de estilos de xamanismo. Por isto, são venerados como cúmplices de uma revolução neo-xamânica de consciência. Os Índios e os citadinos – incluindo os neo-xamãs e os clientes -, todos presentes no âmbito da metrópole, configuram aquele fenômeno de hibridismo que tem como dinamismo a tradução e a formação de redes, as quais, como escreve Latour (1994:9), são "o fio de Ariadne destas histórias confusas".

É nesse contexto "moderno" da mútua tradução onde ocorre uma dissolução de qualquer "grande divisor" que, como vê Goldman (1999), repartiria a antropologia em duas áreas: a antropologia das sociedades complexas ("nós") e a etnologia dos povos sem escrita ("eles"). No contexto focalizado por esta tese, no cenário em que os acontecimentos aqui registrados acontecem, o Índio e os Brancos apresentam-se imbricados. Ao estudar Sapaim entre os neo-xamãs, as cosmologias envolvidas encontram-se imiscuídas, emaranhadas num novelo – mas num novelo que pertence à modernidade urbana. Não foi o meu objetivo estudar quais as implicações culturais da convivência de Sapaim entre os urbanos em relação à sua comunidade xinguana. Interessou-me o processo de tradução tal qual acontece no âmbito urbano.

Os historidadores relatam que logo que o Branco chegou às Américas, sua primeira forma de tentar compreender os nativos foi traduzindo as categorias destes para aquelas categorias européias vigentes. Assim, o tomate, fruta nativa peruana, seria "a maçã da terra"; a mandioca seria o "trigo da terra"; animais, plantas e objetos dos nativos seriam traduzidos para equivalentes do universo cultural europeu. Até hoje, tal procedimento constitui o cerne das relações entre Brancos e Índios. O Índio apresenta ao Branco categorias que este, através do senso comum, traduz. A tradução, como processo básico de comunicação, implica na incorporação do mundo do Outro para um mundo próprio de significados. E, no caso de Índios e Brancos, a tradução é recíproca. Lévi-Strauss (1993 a: 66) observa: "(..) Pois é notável que apenas meio século após a chegada dos primeiros brancos ao Brasil a mitologia indígena já os tivesse integrado no lugar apropriado, numa Gênese em que, no entanto, tudo provém das operações do demiurgo". As coisas e as palavras do Branco também foram traduzidas pelo Índio.

As traduções mútuas nem sempre levam a uma equivalência de significados. Uma tradução incorreta, entretanto, determina um outro significado que, descontextualizado,

torna-se um construto diferente. Temos aqui o que Viveiros de Castro (2003) trata como o aspecto produtivo do equívoco.

A tradução como decifração caberia ao antropólogo, teoricamente pressuposto como capaz de fazer calar seu universo próprio de significados para, assim, compreender as categorias do universo de significados do nativo. O antropólogo deve deixar falar o nativo e, só assim, efetivar a sua tradução. Este trabalho de ouvir o nativo e de efetivar a tradução dos significados que o antropólogo faz, todavia, pode afetá-lo. Que o digam Castañeda e Harner.

Tratando da tradução, Lévi-Strauss (1997:72) parte do princípio de uma universalidade que se localiza especificamente e que, mesmo assim, pode ser reconhecida por trás das idiossincrasias:

> *Os homens falam ou falaram milhares de línguas, mutuamente ininteligíveis, mas é possível traduzí-las porque possuem um vocabulário que remete à experiência universal (ainda que cada uma delas a tenha recortado diversamente).*

O antropólogo é essencialmente um tradutor. Leenhardt (1983), escrevendo sobre seu trabalho de campo junto aos nativos da Nova Caledônia, define bem as possibilidades criativas de novos significados envolvidas na tradução. Reproduzo aqui a frase deste antropólogo/missionário, conforme citada em Clifford (1998:246), em seu livro sobre Leenhardt:

> *O trabalho do tradutor não é interrogar seus ajudantes nativos, como se compilasse dicionários humanos, mas sim provocar seu interesse, despertar seu pensamento...Ele não cria uma língua; esta é composta pelo próprio nativo; é o produto e a tradução de seus pensamentos.*

Ao traduzir, o antropólogo pode descobrir novos significados, como ocorreu com Leenhardt ao tentar traduzir "redenção" para a língua dos nativos. Estes ensinaram-lhe um outro significado, uma outra metáfora para o termo, que o antropólogo desconhecia (Cf. Clifford, ibidem: 245s). Parece evidente que, por outro lado, também os nativos aprenderam um referencial novo para a sua metáfora. Assim, traduzir está próximo da invenção de novas conexões entre signo e significado.

Sant'Anna (2001:36) analisa uma oposição entre *paródia* e *paráfrase*, envolvidas ambas na tradução. Se a tradução é uma repetição fidelíssima de um estilo, *ipsis litteris*, tratar-se-ia de uma paráfrase – o que produz, por exemplo, uma citação literal ou *mímesis*. Se

a tradução é criativa, não-literal, tratar-se-ia da paródia. As traduções dos nativos urbanos são parodísticas, criativas, não-literais, re-contextualizadas – semelhante à metáfora que Leenhardt aprendeu com os seus nativos: redenção é *nawi*, o costume de, após uma batalha sangrenta, se plantar uma árvore no campo de luta com o objetivo de purificá-lo.

Manuela Carneiro da Cunha (1998), citada diversas vezes na tese, vê o xamã amazônico como viajante entre mundos, um mutante capaz de passar de uma forma de percepção para outra (ao mudar de homem para animal, ou de animal para homem) ele consegue, finalmente, unificar as diferentes experiências de perspectiva em sua própria síntese de compreensão. O xamã faz esta síntese-tradução, harmoniza em si os diferentes, porque só ele pode se transformar em muitas coisas. Os xamãs são viajantes por excelência ressalta Carneiro da Cunha. Assim como Sapaim. Eles – os xamãs - vão a lugares diferentes e assumem outras corporalidades e, assim, se tornam diferentes. Então, voltam contando o que viram, ou seja, traduzindo o que aprenderam para a linguagem dos humanos. Daí, observa Carneiro da Cunha, a habilidade do xamã de evitar nomear com precisão as coisas que vê e que percebe, uma vez que ver e perceber são perspectivas vinculadas aos diferentes corpos. O que se percebe sob uma perspectiva, não é percebido da mesma forma sob outra perspectiva. Assim, o xamã não define, não qualifica, não fecha a questão, não dá precisão. A tradução do xamã – diz Carneiro da Cunha - é benjaminiana. Eu diria também, parodística: não é traduzir com exatidão de palavras ou de conceitos, mas é traduzir com exatidão de intenções e dentro de um jogo contextual de significações que é sempre relativo. O xamã, ao traduzir, restabelece novas relações de significados entre as coisas; não procura um discurso coerente, mas sim um todo expressivo provido de sentido. Observou Carneiro da Cunha (1998:12s):

> *Ao longo de sua viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Donde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas 'palavras torcidas', esse uso figurado e muito aproximativo dos cantos xamânicos yaminahua (...). Como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. Essas manchas claras são brânquias de peixes ou o colar de uma caitetu? E o peixe acaba sendo chamado de caitetu. Há, sem dúvida aqui um jogo no qual a linguagem, em seu registro próprio, manifesta a incerteza da percepção alucinada (...).*

Mas não só Sapaim. Os nativos urbanos também viajam, também traduzem de modo benjaminiano, ou seja, parodístico. A diferença é que suas experiências não decorrem de uma

mudança de perspectiva como efeito de uma metamorfose corporal. O que é trazido são experiências individuais, subjetivas, e não conseqüências de relações. Numa das entrevistas que fiz com Gisela, esta tentava descrever-me sua experiência xamânica de uma "outra dimensão". Na tentativa de encontrar palavras, disse-me: "O que seria isto? Seria...é...aí já não é espaço-tempo...Estou tentando descobrir palavras em que a gente possa conceituar um pouco melhor o que seriam estas dimensões...Planos de realidade?". Gisela então utilizou categorias da física, começou a falar em "anti'fótons" etc., metáforas da física quântica reapropriadas para uma tradução da experiência.

Há alguns pontos de contato entre o antropólogo e os nativos urbanos. Ambos procuram traduzir o mundo de significados do Outro. Daí, como discuti no quarto capítulo, a simpatia e a identificação dos nativos urbanos pelo que imaginam ser o antropólogo. Este, preocupa-se em traduzir para compreender. Os nativos preocupam-se em traduzir, compreender e praticar. O antropólogo pode, entretanto, aprender muito a respeito dos nativos se se dispuser a praticar junto com eles, sem que necessariamente se torne um deles.

Há, na interpretação nativa dos antropólogos, a noção de uma universalidade – esta também procurada pelos psicólogos junguianos e pelos terapeutas Nova Era. Busca-se uma universalidade constituída por *arquétipos* – elementos que possibilitariam, justamente, que se fizesse qualquer tradução. O que é traduzido de uma linguagem para outra, de uma cosmologia para a outra, supõe-se, seria *o mesmo*, revestido sob outras roupagens étnicas. Vejo aqui o anseio por uma unidade primordial, noção que os nativos urbanos costumam qualificar através do termo *Holístico (*de *Hólos*, "todo"). Neste anseio, expressa-se uma tentativa de se confrontar o fenômeno da fragmentação dos "modernos" a uma Totalidade. É esta dicotomia epistemológica - o fragmentário (ou o dualismo) ocidental *versus* o *holístico* (ou o monismo) oriental – que Campbell (1997:8) esquematiza em seu artigo.

Uma questão presente na análise de Campbell é que este anseio pela totalidade não se restringe ao âmbito Nova Era. É, mais amplamente, uma peculiaridade do Ocidente moderno. Os modernos, como diz Latour (1994), construíram seu *Leviatã* sob a forma de um "novelo de redes". E, dentro deste novelo de redes, ocorrem processos opostos de busca por uma totalização (que Latour denomina "tradução") e de estranhamento (que Latour denomina "purificação").

Assim, penso que o recorte dos xamãs-urbanos e das suas práticas de tradução revela-se em *sintonia* com um processo mais amplo das sociedades moderno-ocidentais. Faz parte de um processo crítico inerente a estas mesmas sociedades. Latour (ibidem:38), analisando as facetas desta questão que são referentes às transformações do fenômeno religioso na

modernidade, escreveu: "Os sucessores de Hobbes e Boyle dedicaram-se à tarefa com sucesso, os primeiros esvaziando a natureza da presença divina, os segundos esvaziando a sociedade de qualquer origem divina (..). Ninguém é realmente moderno se não aceitar afastar Deus tanto do jogo das leis da natureza quanto das leis da República. Deus tornou-se o Deus suprimido da metafísica, tão diferente do Deus pré-moderno dos cristãos quanto a natureza construída em laboratório o é da antiga *physis* ou quanto a sociedade o é do velho coletivo antropológico todo povoado por não-humanos". E, adiante, Latour (idem) continua: "a espiritualidade foi reinventada, isto é, a transcendência do Deus todo-poderoso no foro íntimo sem que Ele interviesse em nada no foro exterior. Uma religião totalmente individual e espiritual permitia criticar tanto a dominação da ciência quanto a da sociedade, sem com isto obrigar Deus a intervir em uma ou na outra. Tornava-se possível, para os modernos, serem ao mesmo tempo laicos e piedosos." O que Latour aqui discute é aquela visão de mundo em relação a que os nativos urbanos posicionam-se como antagônicos: estes evocam, justamente, a *physis* grega, a natureza encantada e divinizada. O "coletivo antropológico" referente aos nativos urbanos é, sim, povoado por não-humanos. Assim, no dizer de Latour, os neo-xamãs seriam híbridos que, como "modernos", reiventam uma divindade interiorizada – o *Self* – mas, por outro lado, buscam por noções "pré-modernas" de natureza encantada.

Seriam os neo-xamãs parte de uma grande conspiração (como diz a escritora nativa Marylin Ferguson, 1980), uma conspiração de simpatizantes dos "pré-modernos", ou antes, de "anti-modernos", contra o *status quo* moderno? Penso que- nos termos de Latour – os neo-xamãs são modernos, que expressam um estilo peculiar de hibridismo e de purificação. Seu estilo de conspirar parodia os "pré-modernos", para os quais a natureza e a sociedade nunca foram esvaziadas de uma presença divina. E, para que efetivem tal conspiração, têm os nativos urbanos que, assemelhados aos antropólogos, lançarem-se como tradutores. Não encontrando em nossa linguagem de "modernos" metáforas satisfatórias que expressem este encantamento da natureza e, ao mesmo tempo, sua divinização imanente, os nativos procuram nas categorias nativas tradicionais estas metáforas – e as traduzem.

Viveiros de Castro, em uma entrevista (jornal Folha de São Paulo, encarte "Mais",11 de agosto de 2002), menciona a "ocidentalização das sociedades indígenas" como contraponto de uma "indigenização do Ocidente", dentro do processo de globalização, que produz o "assemelhamento crescente de povos e de culturas diferentes e o dessemelhamento crescente interno da cultura ocidental".

Thomas Csordas (2002), por sua vez, menciona a globalização como produtora de uma *des-alienation*, ou seja, uma aproximação entre povos diferentes. Estranhos – *aliens* –

tornam-se familiares. Csordas observou que surge, no mundo globalizado, tanto uma apropriação de comportamentos ocidentais entre sociedades nativas como o inverso. Ele dá como exemplo a reelaboração de religiões nativas dentro do universo urbano Nova Era. É dentro deste processo social dinâmico que ocorre o que na tese se circunscreve como seu eixo-central: o processo de tradução.

A questão da tradução e equívoco também se faz presente na análise de Sahlins (1995) do episódio da chegada do Capitão Cook ao Havaí e de sua interação com os nativos que o incorporam como um de seus deuses. De maneira análoga, o xamã, dentro das práticas neo-xamânicas, é incorporado como uma figura do sagrado. Além disso, os nativos urbanos tornam heróis culturais indígenas entidades divinas em sua mitopráxis: a "Mulher Novilha de Búfalo", ou "a deusa Lua", por exemplo. Entre os nativos urbanos, ocorre a busca por uma experiência religiosa possibilitada pela mudança de consciência, que é veiculada pela invocação dos espíritos animais, pela transformação das coisas e dos seres, pela afirmação do sagrado invisível e imanente. Os animais míticos, espíritos, *aliados* e demais forças invisíveis do cosmo habitam a própria interioridade do indivíduo – que, assim transformado, busca transcender o mundo mecanizado de aparências. Há nisto uma postura religiosa peculiar que se coloca como crítica e como alternativa ao cristianismo ocidental, como observou Carvalho (1988). O neo-xamanismo transcende a rede Nova Era, critica a modernidade ocidental e também reavalia a posição desta mesma modernidade frente aos conhecimentos e às práticas dos povos antes agredidos e humilhados pelo processo de construção histórica do Ocidente – ameríndios, aborígenes, os povos tribais em geral. Reavalia também a questão ambiental diante da predação promovida pelos ideais utilitaristas do capitalismo. Reavalia a questão ontológica do feminino e a questão filosófica e psicológica da "realidade" e da consciência. Esta rede crítica do Ocidente faz coro às palavras de Latour (1994: 14), referindo-se ao capitalismo: "Ao tentar desviar a exploração do homem pelo homem para uma exploração da natureza pelo homem, o capitalismo multiplicou indefinidamente a duas. O recalcado retorna e retorna em dobro: as multidões que deveriam ser salvas da morte caem aos milhões na miséria; as naturezas que deveriam ser dominadas de forma absoluta nos dominam de forma igualmente global, ameaçando a todos. Estranha dialética que, se faz do escravo dominado o mestre e dono do homem, subitamente nos informa que inventamos os ecocídios e ao mesmo tempo as fomes em larga escala".

O Índio, antes massacrado, transfigura-se no hierofante de uma nova revolução planetária, revela-se como o bom selvagem de Rousseau, que é não apenas bom, mas também

sábio, e que, visto assim, passa a inspirar uma nova ordem cosmológica, proposta pelos nativos urbanos, estes modernos tradutores e críticos.

Opap!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. (1982), *Dicionário de Filosofia.* São Paulo, Mestre Jou

ACHTERBERG, J. (1996), *Xamanismo e Medicina Moderna.* São Paulo,Summus

AFONSO, C. ª (S/d), : *Paródia sacra*. Coimbra, digitado.

AGOSTINHO, P.. (1974ª), *Kwarip, mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo.EDUSP

---------- (1974b), *Mitos e Narrativas Kamayurá*. Bahia, UFBa

ALBANESE, C. (1990), *Nature Religion in America: from the algonkian indians to the New Age.* Chicago, The University of Chicago Press.

_____ . (1992), *The Magical Staff: Quantum Healing in the New Age.* In: LEWIS, J. e MELTON, G. *Perspective on the New Age.* New York, State University of New York Press

ALBERT, B. (2003), *L'Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'economie Politique de la nature.* In: L'Homme 33/126-128: 327-347

ALBERT, B. e CHANDÉS, H. (2004), *Yanomami, o espírito da floresta.* Rio de Janeiro: CCCB

AMARAL, L. (1998), *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ

ANDRADE, R. A. (1990), *L'Heritage Romantique Allemand dans La Pensee Freudienne.* Paris. Tese de Doutorado pela Universidade de Paris

ARAÚJO, W. S. (1999), *Navegando sobre as ondas do daime. História, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Ed. UNICAMP / Centro de Memória.

ARGÜELLES, J. (1987), *O Fator Maia: um caminho Além da Tecnologia.* São Paulo: Cultrix

ATKINSON, J M. (1992), *Shamanism Today*. Annual Review of Anthropology 21:307-330

ATTIAS, I L. (1991), *Concepción y terapia de la enfermedad mental en la medicina Tradicional de México.* In: PINZON, Carlos Ernesto *et allii.* 1991. *Otra America en construcion: 46 congresso internacional de americanistas.* Colombia e Amsterdam: Instituto Colombiano de Antropologia

BABCOCK, B A (1978), *The Story in the Story: Metanarration in Folk Narrative.* In: BAUMAN, R. *Verbal Art as Performance.* Massachusetts, Newbury House Pub.

BAER, G. (1993), *Para o Melhor Entendimento das Máscaras Sul-Americanas.* In: COELHO, Vera Penteado. 1993. *Karl von Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu.* São Paulo: EDUSP/FAPESP

BARROS, E. P. (2003), *Os Filhos do Sol. História e Cosmologia na Organização Social de um*

Povo Karib: Os Kurâ-Bakairi. São Paulo: Edusp

BASSO, H. (1988), *The Kalapalo Indians of Central Brazil.* New York. Hold, Hinehart & Winston

BASTIDE, R. (1973), *Estudos Afro-Brasileiros.* São Paulo: Perspectiva

BASTOS, R J M. (1999), *A Musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu.* Florianópolis: Edit. da UFSC

_____ (2001), *Ritual, História e Política no Alto Xingu.* In: FRANCHETTO, B e HECKENBERGER, M (org). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura.* Rio de Janeiro: editora UFRJ

BATESON, G. (1981), *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View.* Stanford, California: Stanford Press

_____ (1999), *Steps to an Ecology of Mind.* Chicago: University of Chicago Press.

BAUMAN, R (1978), *Verbal Art as Performance.* Massachusetts: Newbury House Publ.

BAUMAN, Zygmunt (1998), *O Mal-Estar da Pós-Modernidade.* Rio de Janeiro: Zahar

BAUMÉ, F. (1982), *Plantas Medicinais.* São Paulo: Hemus

BECKER, H. (1963), *Outsiders, studies in the Sociology of Deviance.* London: The Free Press

BEDNAROWSKI, M. F. (1992), *The New Age Movement and Feminist Spirituality.* In: LEWIS, J.R. & MELTON,J.G . *Perspectives on the New Age.* Albany: State University of New York

BELLAH, R et alli. (1985), *Religion.* In: *Habits of the Heart.* Los Angeles.: Univ. of California Press

_____ (1991), *The Historical Background of Unbelief* In: CAPORALE, R. *The Culture of Unbelief*: Los Angeles: University of California Press

BESNIER, N. (1990), *Language and Affect.* Annu. Rev. Anthropology 19.419-51

BÍBLIA, Português. *Bíblia Sagrada.* Trad. Edições paulinas. São Paulo: 1982

BLAVATSKY, H P. (1973), *A chave da Teosofia.* Rio de Janeiro: ed. Três

BLOOM, H.. (1996), *Presságios de Milênio: anjos, sonhos e imortalidade.* Rio de Janeiro: Objetiva

_____(1997), *The American Religion: the emergence of the Post-Christian Nation.* New York: Simon & Schuster

BOAS, F. (1966), *Race, Language and Culture.* London: The Free Press

_____(2004), (org. STOCKING JR, G.). *A formação da antropologia americana.* Rio de Janeiro: Contraponto-Editora UFRJ

BOFF, L (1993), *Ecologia, Mundialização e Espiritualidade.* São Paulo: Ática

BORANG, K. K. (1998), *Fundamentos de Reiki* . São Paulo: Avatar

BRANDÃO, C. R.. (1994), *Somos as Águas Puras.* Campinas, SP: Papyrus

BRIGHTMAN, R. (1993), *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships.* Berkeley: University of California Press.

BROWMAN, D. & SCHWARZ, R. (1979), *Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America*. New York: Mouton Publishers

CAMPBELL, Colin. (1997),*Orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio*. Religião e Sociedade, 18/1:5-22

CAMPBELL, Joseph (1990), *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena

_____(1997), *O vôo do Pássaro Selvagem: ensaios sobre a universalidade dos Mitos*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Ventos

_____ (1997 a), *Todos os Nomes da Deusa*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Ventos

_____ (2002), *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. São Paulo: Palas Athena

_____ (2003), *As Máscaras de Deus: Mitologia Primitiva*. Sào Paulo: Palas Athena

CAPRA, F. (1995), *Sabedoria Incomum* São Paulo: Cultrix

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1978), *Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: TB

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1988), *Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução*. Mana 4 (1)

CARVALHO, J. Jorge de (1988), *Antropologia e Esoterismo: Dois Contradiscursos da Modernidade*.In: Horizontes Antropológicos ano 4/8 (53-71). Porto Alegre

_____(1993), *Antropologia: saber acadêmico e experiêcia iniciática*. In: Anuário Antropológico 90: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

CAROZZI, M. J. (org). (1999), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes

CASTANEDA, C . (1975), *A Erva-do-Diabo*. São Paulo: Círculo do Livro

_____. (1971), *Uma estranha realidade*. Rio de Janeiro: Record

_____. (1972), *Viagem a Ixtlan*. Rio de Janeiro: Record

_____. (1982), *O Presente da Águia*. Rio de Janeiro: Record

_____ (S/D), *Porta para o Infinito*. São Paulo: Círculo do Livro

CAVALCANTI, M. L V C (1983), *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar

CHAUMEIL, J-P.(2000), *Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua de L'Amazonie péruvienne*. Genéve: Georg editeur

CLASTRES, P. (1990), *A Fala Sagrada: Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani*. Campinas: Papirus

CLIFFORD, J. (1998), *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: editora da UFRJ

_____. (1982), *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* Berkeley: University of California Press

COELHO, Paulo. (1988), *O Diário de um Mago*. Rio de Janeiro: Rocco

_____ (1990), *O Alquimista*. Rio de Janeiro: Rocco

COELHO, V. P. (org). (1993), *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no*

Xingu. São Paulo: EDUSP

CONKLIN, B. A (1997), *"Body paint, feathers and VCRs; aesthetics and authenticy in amazonian activism".* American Ethnologist, 24(4): 711-737

COUTINHO, A. (1969), *A Literatura no Brasil: Romantismo* (vol. II). Rio de Janeiro: Editorial Sul América.

CSORDAS, T. J. (1990), *Embodiment as a Paradigm for Anthropology.* In: Ethos 18 (1): 5:47

_____ (1998), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing.* Berkely/Los Angeles/London: University of California Press

_____(2002), Comunicação pessoal. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

D'ANDREA, A (1997), *Entre o Espiritismo e as Paraciências: o Caso da Projeciologia e a Experiência Fora do Corpo* In: Religião e Sociedade 18/1 : 95-127

DEHOUVE, D. (2000), *Le mort symbolique dans l'initiation chamanique et la conversion chrétienne.* In: CHAUMEIL, JP, *La Politique des esprits: Chamanismes et Religions Universalistes,* Nanterre: Societé d'ethnologie

DESCOLA, P. (1992), *Societies of nature and the nature of society.* In: KUPER, Adam. *Conceptualizing society.* London , New York : Routledge

_____(1996), *Constructing natures: Symbolic ecology and social practice.* In: P.Descola & G. Pálson (orgs) *Nature and society: anthropological perspectives.* Londres: Routhledge

DESJARLAIS, R. (1993), *The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas. Philadelphia: University of Pensylvania Press*

DOUGLAS, M (1976), *Pureza e Perigo.* São Paulo: Perspectiva.

DROUOT, P. (2001), *O físico, o xamã e o místico: os caminhos espirituais percorridos no Brasil e no exterior.* Rio de Janeiro: Nova Era

DUARTE, L. F.. (2003), *A Pulsão Romântica.* Rio de Janeiro: texto digitalizado

DUARTE, L. F. & GIUMBELLI, E. A . (1995), *As Concepções Cristã e Moderna da Pessoa: Paradoxos de uma continuidade.* In: Anuário Antropológico 93:77-111

DUMONT, L. (1993), *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Rocco

_____ (1997), *Homo hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações.* São Paulo: EDUSP

ELIADE, M. (1996), *Yoga, Imortalidade e Liberdade.* São Paulo: Palas Athena

_____(1998), *O Xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase.* São Paulo: Martins Fontes

_____(2002), *Mito e Realidade.* São Paulo: Perspectiva

_____. (S/D), *Mitos, Sonhos e Mistérios.* Lisboa: Edições 70

ELLWOOD, R. (1987), *Chamanisme et Théosophie* In: NICHOLSON, Shirley. . *Anthologie du Chamanisme: vers une conscience élargie de la réalité.* Aix-en-Provence: Le Mail

EMERSON, R. W. (2003), *Ensaios,* São Paulo: Martin Claret

EVANS-PRITCHARD, E E. (1978), *Antropologia Social da Religião.* Rio de Janeiro: Campus

FAIVRE, A (1994), *O Esoterismo.* Campinas: Papirus

FAUSTO, C. (2001), *Inimigos Fiéis, história, guerra e xamanismo na Amazônia.* São Paulo: EDUSP

FEINSTEIN, D. & KRIPPNER, S. (1997), *Mitologia Pessoal: a psicologia evolutiva Do Self.* São Paulo: Cultrix

FERGUSON, M. (1980), *A Conspiração Aquariana.* Rio de Janeiro: Record

FOUCAULT, M. (2002), *As Palavras e as Coisas.* São Paulo: Martins Fontes

FOX, . (1995), *A Vinda do Cristo Cósmico: a cura da mãe terra e o surgimento de uma Renascença Planetária.* Rio de Janeiro: Nova Era

FRANCHETTO, B. (1986), *Falar Kuikuro: Estudo Etnolingüístico de um Grupo Karíbe do Alto Xingu.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ

_____(1992), *O aparecimento dos caraíba: para uma história kuikuro e alto-Xinguana.* In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura

_____ (2002) *Céu, Terra e Homens: o Calendário Kuikúro.* In: FERREIRA, M.K. (org) *Idéias Matemáticas de Povos Culturalmente Distintos.* São Paulo: FAPESP

FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (org). (2001), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura.* Rio de Janeiro: editora UFRJ

FRANCO, A A de M. (1976).,*O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa, as origens brasileiras da teoria da bondade natural.* Rio de Janeiro: Topbooks

FURST, P. T. (1994), *Los Alucinogenos y la Cultura.* México. FCE

GALLOIS, D. T. (1986), *Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie.* In: LANG-DON, J. M. (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* Florianópolis: Ed. da UFSC

GEERTZ, C. (1999), *O Saber Local: novos ensaios de antropologia interpretativa.* Petrópolis: Vozes

_____(2001), *Nova Luz sobre a Antropologia.* Rio de Janeiro: Zahar

GEIGER, A.(1999), *Uma Antropologia sem Métier: primitivismo e crítica cultural no modernismo brasileiro. Tese de Doutorado.* Rio de Janeiro: Museu Nacional, PPGAS

GOETHE, W. (trad. J.B Segall). (1981), *Fausto.* São Paulo: Itatiaia

GOFFMAN, E. (1989), *A Representação do Eu na Vida Cotidiana.* Petrópolis: Vozes

GOLDMAN, M (1999), *Alguma Antropologia.* Rio de Janeiro: Relume Dumara

GOODY, J.(1986), *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade.* Lisboa: Edições 70

GOW, P. (1994), *River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: Thomas N e Humphrey C. Shamanism, History and the State.* Ann Arbor: Michigan University pp 90-113

_____(2001). *An Amazonian myth and its History.* Oxford. Oxford Press.

GRAMACHO, D & GRAMACHO, V. (2002), *Magia Xamânica.* São Paulo: Madras

GREGOR., T. (1981 b), *A content analysis of Mehinaku dreams.* Ethos 9 (4), 353-390

_____ (1981), *"Far, far away my shadow wandered...": dream symbolism and dream theories of te Mehinaku Indians of Brazil.* In: American Ethnologist. . 8 (4), 456-476.

_____ (1982), *Mehinaku, O drama da Vida Diária em uma Aldeia do Alto Xingu* São Paulo: Cia Editora Nacional

_____ (2001), *Casamento, Aliança e Paz Intertribal.* In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (org).*Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura.* Rio de Janeiro: editora UFRJ

GUSDORF, G. (1982), *Fondementes du savoir romantique.* Paris, Payot

_____ (1982 a), *Le Savoir Romantique de La Nature.* Paris, Payot

HALIFAX, Jean. (1987), *Le Chamanisme, le l'esprit et le non-soi.* In: NICHOLSON, Shirley. *. Anthologie du Chamanisme: vers une conscience élargie de la réalité.* Aix-en-Provence, Le Mail

HAMMERSCHLAG, C. A. (1994), *A Dança dos Curandeiros: A iniciação de um médico nas Artes de cura dos Índios Norte-Americanos.* Rio de Janeiro, Record

_____ (1995), *O roubo do espírito.* Rio de Janeiro, Record

HARNER, M. (1963), *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls.* N. York, Anchor

_____ (org). (1973), *Hallucinogens and Shamanism.* New York, Oxford. Press

_____ (org) .(1989), *Del Viaje del Chamán: Curación, Poder y Crecimento Personal.* Buenos Aires: Kayrós

_____ (1995), *O Caminho do Xamã. Um guia de poder e cura.* São Paulo: Cultrix

HARNNEZ, .U (1997), *Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional.* Rio de Janeiro: Mana 3(1): 7-39

HARROD, H. (2000), *The animals came dancing. Native american sacred ecology and animal kinship.* Tucson: University of Arizona press.

HEELAS, P. (1996), *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity.* Oxford: Blackwell Publishers

HELL, B. (1999), *Possession & Chamanisme: Les Maitres du Désordre.* Paris: Flammarion

HENDERSON, H. (2000), *Um guia para dominar o Tigre da nossa era: um guia de transforma-*

ção .In: THOMPSON, W. I. *Gaia, uma teoria do conhecimento.* São Paulo: Gaia

HILLER, S (1993), *The Mith of Primitivism: Perspectives on Art.* London: Routledge

HUGH-JONES, S, (1992), *Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia.* In: HUMPHREY, Caroline & HUGH-JONES, Stephen. *Barter, exchange and value: an anthropological approach* Cambridge: Cambridge University Press.

HUXLEY, A (1973), *A Filosofia Perene.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

INGOLD, Tim. (2000), *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling And Skill.* London: Routhledge

JECUPÉ, K. W. (2001), *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem, Segundo a Tradição Guarani.* São Paulo: Peirópolis editora

JOHNSON, (1995), *Shamanism form Ecuador to Chicago; A Case Study in New Age Ritual Appropriation.* In: *Religion* 25: 163:178

JORALEMON, D. (1990), *The Selling of the Shaman and the Problem of informant Legitimacy.* In: Anthropological Research 46(2)

JUNQUEIRA, C. (1975), *Os índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamayurá.* São Paulo: Ática

JUNG, C. G. (1984), *A Natureza da Psique.* Petrópolis: Vozes

_____ (1985), *Psicologia do Inconsciente.* Petrópolis: Vozes

_____ (1986), *Símbolos da Transformação.* Petrópolis: Vozes

_____ (1990), *Memórias, Sonhos e Reflexões* São Paulo: Nova Fronteira

_____ (1991), *Psicologia e Alquimia.*Petrópolis: Vozes

_____ (2003), *Estudos Alquímicos.* Petrópolis: Vozes

KAKAR, S. (1997), *Chamans, Mystiques et Médecins: Enquête psychologique sur les Traditions thérapeutiques de l'Inde.* Paris: Seuil

KHARIDITI, O. (2001), *O Círculo de Xamãs: Iniciação aos segredos da antiga sabedoria siberiana.* Rio de Janeiro: Rocco

KING, S. (1987), *La voie de l'aventurer dans le chamanisme du Pacifique.*In: NICHOLSON, S. (org). *Anthologie du Chamanisme.* Aix-en-Provence: Le Mail

_____ (2004), *Magia e Cura Kahuna: Saúde Holística e Práticas de Cura na Polinésia.* São Paulo: Madras.

KUPER, A. (1998), *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion* London and New York: Routledge

LABATE, B. (2002), *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras.* In: LABATE, Beatriz & ARAÚJO, W Sena (orgs) *O Uso Ritual do Ayahuasca.* Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp

LANGDON, E. J. M. (org). (1996), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.*

Florianópolis: Editora da UFSC

LATOUR, B. (1994), *Jamais fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica.* Rio de Janeiro: editora 34

_____. (1987), *Science in Action: How to follow scientists and engineers through society.* Cambridge: Harvard University Press

LEENHARDT, M. (1983), *Do Kamo.* Chicago: University of Chicago Press

LESSA, W; VOGT, E. (1979), *Reader in comparative religion: an anthropological approach.* New York: Harper Collins Publishers

LEVI-STRAUSS, C. (1972), *Antropologia Estrutural* I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

_____ (1985), *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss.* In: MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie.* Paris: PUF

_____. (1993 a), *História de Lince.* São Paulo: Cia. das Letras

_____. (1976), *O Pensamento Selvagem.* São Paulo: Cia. Edit. Nacional

_____. (1997), *Olhar, Escutar e Ler.* São Paulo: Cia. das Letras

_____ (2001), *Le Cru et le Cuit: Mithologiques.* Paris: Plon

_____. (2004), *O Cru e o Cozido.* São Paulo: Cosac & Naify

LÉVY-BRUHL, L (1918), *Les Fonctions Mentales dans Les Societés Inférieures.* Paris: Félix Alcan

LEVY, C & MACHADO, A. (1999), *A Sabedoria dos Animais: viagens xamânicas e Mitologia.* São Paulo: Ground

LEWIS, J& MELTON, G. (1992), *Perspective on the New Age.* New York: State University of New York Press, 1992

LIMA, T. S. (1995), *A Parte do Cauim: etnografia Juruna.* Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional – tese de doutorado

LINDHOLM, C. (1993), *Carisma: Êxtase e perda de identidade na veneração ao Líder.* Rio de Janeiro: Zahar

LOVELOCK, J. (1991), *As Eras de Gaia: Biografia da Nossa Terra Viva.* Rio de Janeiro: Campus

LOVEJOY, A O. (1992), *The Great Chain of Being* . Cambridge: Harvard University

LOWY, M. & SAYRE, R. (1995), *Revolta e Melancolia: o romantismo na contramão da sociedade* Petrópolis: Vozes

LUZ, P. (2002), *O Uso Ameríndio do Caapi.* In: LABATE, Beatriz & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs) *O Uso Ritual do Ayahuasca.* Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp

LYON, W(1991), *Black Elk: Hier et Aujourd'hui.* In: NICHOLSON, Shirley. 1991. *Anthologie du Chamanisme: vers une conscience élargie de la réalité.* Aix-en-Provence: Le Mail

MACKENZIE, J. (1983), *Dicionário Bíblico.* São Paulo: Paulinas

MAGNANI, J.G. C (1999), *O Circuito Neo-Esotérico na Cidade de São Paulo. In:* Carozzi, M.Julia (org). A Nova Era no Mercosul, Petrópolis: Vozes

_____. (1999 a), *O Xamanismo Urbano e a Religiosidade Comtemporânea* In: Religião e Sociedade 20 (2); 113-140

_____ (1999 b), *Mystica Urba: um estudo antropológico sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole.* São Paulo: Studio Nobel

_____ (2000), *O Brasil da Nova Era.* Rio de Janeiro: Zahar

MALINOWSKI, B. (1995), *Los Argonautas del Pacífico Occidental: Comercio y Aventura entre los Indígenas de La Nueva Guinea Melanésica.* Barcelona: Península

MANN, W. E. (1989), *Orgônio, Reich e Eros.* São Paulo: Summus editorial

MARIZ, Cecília (1997), *O Demônio e os Pentecostais no Brasil.* In: BIRMAN, P & NOVAES, R & CRESPO, S. *O Mal à Brasileira.* Rio de Janeiro: EdUERJ – 45-61

MARTINS, P. H. (1999), *As Terapias Alternativas e a Libertação dos Corpos.* In: CAROZZI, Maria Júlia. *A Nova Era no Mercosul.* Petrópolis: Vozes

MAUÉS, R. H. (1997), *Malineza, um conceito da cultura amazônica.* In: BIRMAN, P & NOVAES, R & CRESPO, S. *O Mal à Brasileira.* Rio de Janeiro: EdUERJ

_____(1999), *Uma outra "Invenção" da Amazônia: religiões, histórias, Identidades.* Belém: Cejup 32-44

MAUSS, M. (1974), *Esboço de uma Teoria da Magia. In: Sociologia e Antropologia.* São Paulo: EPU e EDUSP

_____ (1974 b), *Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, A Noção de Eu. In: Sociologia e Antropologia.* São Paulo: EPU e EDUSP

_____ (1985), *Sociologie et Anthropologie.* Paris: PUF

_____ (1999), *Algumas Formas Primitivas de Classificação.* In: *Ensaios de Sociologia.* São Paulo: Perspectiva

MCKENNA, T. (1995), *O Retorno à Cultura Arcaica.* Rio de Janeiro: Nova Era.

McRAE. E. (1992), *Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime.* São Paulo: editora brasiliense

MELLO E SOUZA, A C (2000), *Literatura e Sociedade.* São Paulo: Publifolha

MENEZES, M. L P. (2001), *Parque do Xingu: uma história territorial.* In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (org). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura.* Rio de Janeiro: editora UFRJ

MERCIER, P. (s/d), *História da Antropologia.* São Paulo: Moraes

MERLEAU-PONTY, M. (2000), *A Natureza.* São Paulo: Martins Fontes

MÉTRAUX, A.(1973), *Religion y Magias indigenas de America del Sur.* Madrid: Aguilar

MITCHELL, J. C. (1969), *The Concept and Use of Social Network* In: MITCHELL, J.C (edit). *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns.* Manchester: Manchester Universty Press

MONTAGNER, D. (1996),*Cânticos Xamânicos dos Marubo.* In: LANGDON, E.Jean

Matteson. . *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.* Florianópolis: Ed. da UFSC

MORAES, W. A .(2001), *O Xamã Urbano e seus Clientes* . Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional. Trabalho de final de curso

MORGADO, P. (1999), *O Sentido das Missões entre os Wayana e Aparai no Peru.* In: WRIGHT, Robin (org). *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Edit. Unicamp

MÜNZEL, M. (1971), *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den kamayurá.* Wiesbaden: Franz Steiner Werlag

NEEDHAM, R. (1979), *Percussion and Transition.* IN: LESSA, W; VOGT, Evon. 1979. *Reader in comparative religion: an anthropological approach.* New York: Harper Collins Publishers

NICHOLSON, S. (org). (1987), *Anthologie du Chamanisme: vers une conscience élargie de La réalité.* Aix-le-Provence: Le Mail

NIMUENDAJU, K. U. (1987), *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apocacúva-Guarani.* São Paulo: Hucitec

OBERG, Kalervo. (1953), *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil.* Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, n.15

OBEYESEKERE, G. (1992), *The Apotheosis of Captain Cook. European Mithmaking in The Pacific.* Princeton: Princeton University Press

OVERING, J. (1990), The Shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in Amazon. In: Man 25(4): 602-619

PEIRANO, M. (2003), *Rituais ontem e hoje.* Rio de Janeiro: Zahar

PERRIN, M. (1992), *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme.* Paris: Press Universitaires de France

_____ (1995), *Le Chamanisme. Que sais-je?* ; Paris: PUF

PERRY, F. (1995), *Quando um Raio Atinge um Beija-Flor: O Despertar de um Xamã.* São Paulo: Ground

PINCHERLE, L T (1990), *Terapias de Vidas Passadas: uma Abordagem Profunda do Inconsciente.* São Paulo: Summus editorial

PIRAS, T. (2000), "*B.A.- B.A Chamanisme*" . Puiseaux, France: Pardès

PISSOLATO, E. (2004), Comunicação Pessoal. Juiz de Fora

POLARI, A. (1992), *O Guia da Floresta.* Rio de Janeiro: Record

PRICE, S. (2000), *A Arte Primitiva em Centros Civilizados.* Rio de Janeiro: edit. UFRJ

QUINTANA, A M. (1999), *A Ciência da Benzedura: mau olhado, simpatias e uma picada de psicanálise.* Bauru, São Paulo: EDUSC

RAPPAPORT, R. A (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge: Cambridge Press

REICHEL-DOLMATOFF G. (1975), *The Shaman and the Jaguar.* Philadelphia: Temple University Press

ROGNON, F. (1991), *Os Primitivos, Nossos Contemporâneos.* São Paulo: Papyrus

ROSA, J. A (1990), *O Poder dos Cristais.* Rio de Janeiro: Record

ROUANET, S. P. (1999), *O Mito do Bom Selvagem.* In: NOVAES, A . *A Outra Margem do Ocidente* São Paulo: Companhia das Letras

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995), *Os Devaneios de um Caminhante Solitário.* Brasília, UNB

_____ (1973), *Discurso sobre a Desigualdade: Os Pensadores XXIV.* São Paulo: Vítor Civita editora

RUSSO, J. (1993), *O Corpo contra a Palavra. As Terapias Corporais no Campo Psicológico dos Anos 80.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ

SAHLINS, M. (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities: structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. USA. University of Michigan*

_____ (1990), *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Zahar

_____ (1995), *How 'Natives' Think: about Captain Cook , for example.* Chicago: University of Chicago Press.

SAID, E. W. (2001), *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras

SALER, B. (1964), *Nagual, Witch, and Sorcerer in a Quiché Village.* In: MIDDLETON, John. *Magic, Witchcraft & Curing.* Austin: University of Texas Press

SALIBA, E. T. (1991), *As Utopias Românticas* Rio de Janeiro: Brasiliense

SAMAIN, E. (1978), *Moroneta Kamayurá: mitos e aspectos da Realidade Social dos índios kamayurá (Alto Xingu).* São Paulo: Lidador/unicamp

SANT'ANNA , A R (2001), *Paródia, Paráfrase e Cia.* São Paulo: Ática

SANTILLI, M. (2000),*Os Brasileiros e os índios.* São Paulo: SENAC

SANTOS, Y.L dos. (2000), *Imagem do Índio: O Selvagem Americano na visão do Homem Branco.* São Paulo: IBRASA

SAYD, J. D. (1998), *Mediar, Medicar, Remediar: aspectos da terapêutica na medicina Ocidental.* Rio de Janeiro: Eduerj

SCHLESIER, K. (1993), *The Wolves of Heaven: Cheyenne Shamanism, Ceremonies, And Prehistoric Origins.* Oklahoma: University of Oklahoma Press

SCHUTZ, A. (1979), *Fenomenologia e Relações Sociais.* Rio de Janeiro: Zahar

SEEGER, A, DA MATTA, R e VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979), *A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.* Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19

SELLIGMANN-SILVA, M. (org) . (1999), *Leituras de Walter Benjamin.* São Paulo: FABESP

SEKI, L. (2000), *Gramática do Kamayurá: Língua Tupi-Guarani do Alto Xingu.* São Paulo: Imprensa da UNICAMP

SHANON, B. (2002), *A ayahusca e o estudo da mente.* In: LABATE, Beatriz & ARAÚJO, W.S. (orgs) *O Uso Ritual do Ayahuasca.* Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp

_____(2003), *Os conteúdos das visões da Ayahuasca.* In: Mana 9 (2): 109-152

SOARES, L. E. (1994), *O rigor da indisciplina.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

STEINMETZ, P. (1998), *Pipe, Bible and Peyote among the Oglala Lakota.* EUA: University of Syracusa Press

STORR, A. (1977), *As Idéias de Jung.* São Paulo: Cultrix

STRATHERN, M . (1988), *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia.* Berkeley: Univers. of California Press.

TASSILARI, A. (1999), *Xamanismo e catolicismo entre as famílias karipunas do Rio Curupi.* In: WRIGHT, Robin. *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da Conversão entre os povos indígenas do Brasil.* Campinas: Edit. da Unicamp

TAUSSIG, M.(1993), *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura.* São Paulo: Paz e Terra.

TAVARES, F. R. (1999), *O Holismo Terapêutico no âmbito Nova Era no Rio de Janeiro.* In: CAROZZI, Maria Júlia. *A Nova Era no Mercocul* .Petrópolis .Vozes

TAYLOR, A . C. (1993), *The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature Of Being Human.* Berkeley: University of California

THOMAS, K. (1988), *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às Plantas e aos animais.* São Paulo: Cia. das Letras

THOMAZ, O R. (1998), *"Xeto narromba,xeto!" – a representação do índio nas religiões Afro-brasileiras.* In: DONISETE, Luís, GRUPIONI, Benzi (orgs): *Índios no Bra-Sil,* São Paulo: Global editora

THOREAU, H.D. (2001), *Desobediência Civil e Walden*, Rio de Janeiro: Edições Ediouro

TOMPKINS, P & BIRD, C.(1974),*A Vida Secreta das Plantas:* Rio de Janeiro: Expressão e Cultura

TÖNNIES, F. (1985), *Community & Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)* New York: Harper e How publishers

TURNER, T. (1992), *Cosmetics: The Language of Bodily Adornment.* In: SPRA-DLEY & McCURDY. *Conformity and Conflict.* Boston: Little Brown

_____ (1995), *Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Society among the Kayapo.*In: Cultural anthropology 10 (2)

TURNER, V. W (1974), *O Processo Ritual.* Petrópolis: Vozes

TYLOR, E. B. (197 0), *Religion in Primitive Culture.* Gloucester: Peter Smith

URTON, G.. (1985), *Animal, Miths and Metaphors in South America.* Salt Lake: U.Utah

VAN GENNEP, A. (1978), *Os Ritos de Passagem.* Petrópolis: Vozes

VAZEILLES, D. (1991), *Les Chamanes.* Paris: Cerf

VELHO, G. (1999), *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades comple-*

plexas. Rio de Janeiro: Zahar

_____ (2001),(org) *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano

VELHO, O. (1998), *Ensaio Herético sobre a Atualidade da Gnose*. In: Horizontes Antropológicos 4(8): 34:52 , Porto Alegre: PPASUF

_____ (1998 a), *O que a Religião pode Fazer pelas Ciências Sociais?* Religião e Sociedade, 19 (1): 9:17

van VELTHEM, L. H. (2002), *Feito por inimigos: Os brancos e seus bens nas representações Wayana de contato*. In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida *Pacificando o Branco*. São Paulo: UNESP

VILAÇA, A. (1996), *Quem somos nós: questões da alteridade no encontro dos Wari com Os Brancos*. Rio de Janeiro: tese de doutorado, Museu Nacional, PPGAS

_____ (1998), *Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre Os Wari' à luz do perspectivismo*. In: Revista de Antropologia: 41(1)

_____ (2000), *O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. Revista Brasileira de Ciências Sociais 44 (15): 56-72

_____ (2004), *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian corporalities* . Rio de Janeiro: Museu Nacional, PPGAS – texto digitado

VILHENA, L. R. (1990), *O Mundo da Astrologia: estudo antropológico,* Rio de Janeiro: Zahar

VILLAS BÔAS, Orlando & VILLAS BÔAS, Cláudio. (1975), *Xingu: Os índios, seus mitos* São Paulo: Edibolso

_____, Orlando. (2000), *A Arte dos Pajés,* São Paulo: Globo

VITEBSKY, P. (1995), *From Cosmology to Envirommentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting*. In: FARDON, R (edidt). *Counterworks,* Routledge: Londres

_____ (2001), *O Xamã: Viagens da Alma, Transe, Êxtase e Cura desde a Sibéria ao Amazonas*. Colônia: Alemanha. Evergreen

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1977), *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapiti.* Rio de Janeiro: *Dissertação de Mestrado Museu Nacional, PPGAS*

_____ (1985), *A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana*. In: OLIVEIRA FILHO, J. P.(org) *Sociedades Indígenas e no Brasil* Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, UFRJ

_____ (1986), *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar

_____ (1996), *Pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* Mana 2/2: 115-144

_____ (2002), *Dinâmica da Equivocidade Objetiva*. Mimeo. Rio de Janeiro

_____ (2002 a), *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Neify

von FRANZ, M-L. (1977), *C.G.Jung, seu Mito em Nossa Época*. São Paulo: Cultrix

WALL, V. (1995), *Aura-Soma: A cura pelas cores.* Minas Gerais: M.Schack

WALSH, R. (1993), *O Espírito do Xamanismo. Uma visão contemporânea desta Tradição milenar.* São Paulo: Saraiva

ZARUR, G. (1975), Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu. Brasília: FUNAI

ZIMMERMAN, L. (2002), *Os Índios Norte-Americanos: Crenças e rituais, visionários, pessoas sagradas e charlatães, espíritos da terra e do céu.* Colônia: Evergreen

SITES NA INTERNET CONSULTADOS

"CONSUMO SEM CULPA": www.terra.com.br/isto é/ economia/ 14 /05/97 – acess. em 9/12/2003

"ESALEN CENTER" www.esalenctr.org – acessado em 07/2004

"GREY OWL", www.grey owl acessado em maio 2001

"INSTITUTO DE PESQUISAS XAMÂNICAS" www.unipaz.com.br/pazgeia

"MORRE RUSCHI, PESQUISADOR DE PÁSSAROS": www.folha.uol.com.br/folha/almanaque/manchetes 04 jun 2000

"O CALENDÁRIO MAIA": www.calendariodapaz.com.br 12/03/2004

"STEVEN SEAGAL HIRES MEDICINE MAN TO MAKE HIM A SUPERSTUD" www. nationalenquirer.com/stories/feature.cfn: 28/12/2003

"TERAPIAS XAMÂNICAS": www.terapiasxamanicas.com.br 10/02/2003

"TERRA MÍSTICA": Informações sobre neo-xamanismo, eventos www.terramistica.com.br

"XAMANISMO": www.xamanismo.com/jaguar

REVISTAS:

Atualidades Indígenas. FUNAI, Brasília. III(17), pp. 12-17

Caras: 565 –11(36): 3/9/2004

HUMANUS :Anuário Literário 1: 2000: 134-135

Quem...acontece: 2(86): 2002

Veja 356 –1975

Xamanismo: especial 1 (11): 2003